

METAFISICA

Comitato scientifico:

Amerigo Barzaghi, Andrea Bellantone, Paolo Bettineschi, Francesco Botturi, Angelo Campodonico, Gaetano Chiurazzi, Paul Clavier, Costantino Esposito, Giulio Goggi, Leonardo Messinese, Marco Moschini, Paolo Pagani (coordinatore), Alberto Peratoner, Davide Poggi, Francesco Saccardi, Dario Sacchi, Gian Pietro Soliani, Davide Spanio, Fabrizio Turolfo, Carmelo Vigna, Susy Zanardo.

Comitato editoriale:

Paolo Bettineschi, Giulio Goggi, Francesco Saccardi, Gian Pietro Soliani, Paolo Pagani, Alberto Peratoner.

© 2024, Marcianum Press, Venezia

Marcianum Press
Edizioni Studium S.r.l.
Dorsoduro 1 - 30123 Venezia
Tel. 041 27.43.914
marcianumpress@edizionistudium.it
www.marcianumpress.it

In copertina: Johannes Janson, *A Formal Garden* (1766).

Impaginazione e grafica: Massimiliano Vio

Progetto grafico di copertina: Giuseppe Antonio Valletta

ISBN 978-88-6512-963-0

ÉLENCHOS
LA FORMA DEL FILOSOFARE

A cura di Valentino Pellegrino e Damiano Simoncelli

MARCIANUM PRESS



Indice

Damiano Simoncelli, <i>Élenchos come forma del filosofare.</i> <i>Introduzione a una questione filosofica</i>	7
SEZIONE I: TEORIA	15
Cristina Pagnin, <i>Essere, pensiero, élenchos</i>	17
SEZIONE II: CRITICA	47
Filippo Costantini, <i>Élenchos e trivialismo</i>	49
Francesco Saccardi, <i>“La negazione del determinato è un determinato”.</i> <i>Una discussione con il dialeteismo sulla difesa elenctica del principio di non contraddizione</i>	71
SEZIONE III: STORIA	93
Valentino Pellegrino, <i>Élenchos e teologia naturale: l’argomento anselmiano</i>	95

Alberto Peratoner, <i>Implicite strutture di reattiva incontraddittorietà. L'èlenchos nel pensiero moderno</i>	119
Paolo Pagani, <i>Le care insidie della verità. L'èlenchos in Rosmini e Manzoni</i>	139
Emanuele Lepore, <i>Èlenchos e contraddizione, un sondaggio gramsciano</i>	181
Nota bio-bibliografica degli Autori	207

Damiano Simoncelli

Élenchos come forma del filosofare. Introduzione a una questione filosofica

I saggi che questo volume raccoglie riprendono gli interventi tenuti dagli Autori in occasione dell'edizione 2019-2021 del Seminario di Filosofia della Pratica (FILPRA), intitolato *Élenchos: la forma del filosofare* e organizzato, come di consueto, dal *Centro Interuniversitario di Studi sull'Etica* (CISE) dell'Università "Ca' Foscari" di Venezia. Parlare di Seminario FILPRA significa evocare una storia pluridecennale di incontri e di riflessioni, che ha la propria origine nell'iniziativa e nel magistero del prof. Carmelo Vigna, già direttore del CISE, ora professore emerito dell'ateneo veneziano. Inoltre, anche lasciare traccia delle comunicazioni dei relatori, attraverso la pubblicazione degli atti, non è un fatto nuovo: alcune precedenti edizioni di tale seminario hanno trovato sbocco in analoghe iniziative editoriali, consegnando alla riflessione successiva i dibattiti maturati in tali contesti¹; in quest'ottica, quindi, anche la presente raccolta costitui-

¹ Penso soprattutto ai due testi *La regola d'oro come etica universale*, a cura di C. Vigna-S. Zanardo, Vita e Pensiero, Milano 2005 e *Donne, uomini. Il significare della differenza*, a cura di R. Fanciullacci-S. Zanardo, Vita e Pensiero, Milano 2010. Va comunque notato che delle discussioni affrontate si è tenuto a conservare una qualche memoria dando notizia del programma del Seminario nei Bollettini del CISE, sin dall'a.a. 2004/2005.

sce un significativo momento di una tradizione di ricerca che sa mantenersi tuttora viva.

Ci si potrebbe chiedere, a distanza di decenni dall'inizio dell'esperienza di questi seminari, il motivo per cui essi sappiano conservare la vitalità della tradizione di ricerca che incarnano. Per rispondere a questa domanda, potrebbe essere utile guardare al titolo del seminario di cui qui si pubblicano gli interventi: trattare infatti dell'*élenchos* come della forma stessa del filosofare è rivelativo di un preciso atteggiamento, che consiste nell'affrontare questioni cruciali per il sapere filosofico – si parla infatti della *forma del* filosofare (cioè della speculazione filosofica stessa) e non di quella di *una* particolare prospettiva speculativa – e che, in quanto tali, interessano non soltanto un particolare tempo o un particolare autore nella storia del pensiero, ma che intercettano quest'ultima in ogni momento del suo svolgersi.

Avendo compresa l'impostazione di questi seminari attraverso una prima analisi del titolo, è ora possibile – tornando ancora su di esso – indagare il nucleo teorico con cui ogni intervento è chiamato a confrontarsi, pur secondo declinazioni e posizioni diverse. Che cosa significa, allora, misurarsi con l'affermazione che l'*élenchos* è la *forma del* filosofare? Si tratta, a ben vedere, di dare piena attuazione a un programma speculativo per il quale il sapere filosofico si costituisce, a un livello fondamentale, nei termini di scienza dei primi principi. Ora, *sapere* i primi principi – cioè essere in grado di dare ragione di essi in quanto pri-

mi principi, non intendendoli come assiomi o postulati² – passa attraverso un procedimento che è «proprio ed esclusivo della filosofia»³ e che nella riflessione aristotelica (sono a tutti note le pagine a riguardo del Libro IV della *Metafisica*) trova la sua prima significativa sistemazione⁴: l'*élenchos*, appunto. È dunque chiaro che una filosofia intesa come sapere dei primi principi non può trascurare ciò che le permette di essere tale sapere. Ma ciò che consente a una realtà di essere se stessa, il suo fattore essenziale, classicamente è definito “forma”; è possibile affermare quindi che l'*élenchos* è la forma del filosofare.

Chiarito il senso dell'*élenchos* in rapporto al sapere filosofico, mette conto di richiamare alcuni tratti ad esso peculiari sui quali gli Autori del volume si confrontano. Anzitutto, la natura sperimentale e costruttiva dell'*élenchos*: come sostiene Paolo Pagani, esso ci consente di renderci conto che

«Guardare al di fuori del fondamento è non vedere più nulla; così come fare a meno del fondamento, è non fare più nulla. Ma

² Per questa differenza rimando a P. Pagani, *Appunti sui primi principi*, in *È tutto Vero. Saggi e testimonianze in onore di Luigi Vero Tarca*, a cura di L. Candiotto-F. Berto, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 185-186.

³ *Ivi.*, p. 185.

⁴ Parlo di “prima significativa sistemazione” perché la storia dell'*élenchos* comincia prima di Aristotele, cioè da Parmenide, per poi conoscere un momento importante nel pensiero socratico-platonico. Come nota Paolo Pagani, tuttavia, «Platone fa lavorare il filosofo (Socrate) in riferimento a interlocutori concreti, che avanzano obiezioni determinate e accettano certe controobiezioni e non altre. Insomma, l'*élenchos* socratico-platonico è sempre una argomentazione *ad hominem*: che vale per questo interlocutore, e non più per quest'altro. Non così l'*élenchos* aristotelico, che si propone invece di valere contro l'obiezione più radicale – e perciò, contro ogni possibile obiettore» (*Introduzione alla filosofia*, pro manuscripto, Lugano 1997, II, lez. 3, n. 3).

l'esperimento non può – come si vede elencticamente – collocarsi in posizione arretrata rispetto al trascendentale. Esso è piuttosto il luogo in cui possono venire in evidenza gli elementi che costituiscono la logica di quello: il luogo, dunque, di una ontologia elementare, nella quale può venire in luce il senso non ingenuo della figura stessa dell'evidenza, così come il senso non ingenuo della trascendentalità»⁵.

La costruttività dell'esperimento elenctico si manifesta inoltre in un altro aspetto, ovverosia nel fine positivo e riconciliativo dell'esperimento stesso: lo scopo del mostrare che l'ipotesico negatore delle strutture principali, nell'atto del negare quest'ultime, si trova in realtà ad affermarle (*anairòn gar lògon* [scil. una certa struttura principale], *hypoménei lògon*⁶), non è quello di ridurre al silenzio il negatore stesso, bensì di invitarlo a con-venire nel riconoscimento dell'essere e delle sue dimensioni costitutive⁷.

Il secondo tratto dell'*élenchos* comune a tutti i contributi qui contenuti è la pluralità degli ambiti in cui questo interviene, in fedeltà, peraltro, alla lezione aristotelica. Sostenere una tale prospettiva comporta il lasciarsi alle spalle la diffusa convinzione che l'*élenchos* sia un procedimento che riguarda esclusivamente la ragione teoretica, secondo una lettura parziale

⁵ Id., *La forma dell'élenchos*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, XCII, 2020/4, p. 985. Cfr. anche *ivi.*, p. 980.

⁶ Aristotele, *Metafisica*, IV, 1006 a 26; testo greco dell'edizione di W.D. Ross.

⁷ «Il senso di *élenchos* emerge come quello di un ritrovato accordo, anziché di una riduzione al silenzio» (P. Pagani, *La forma dell'élenchos*, cit., p. 977).

e poco profonda del testo aristotelico di *Metafisica* IV. Infatti, ispezionando in modo più avveduto il dettato dello Stagirita, è possibile notare che la difesa elenctica che questi presenta investe tanto l'ambito logico (che negli sviluppi tommasiani si qualificherà più marcatamente come ambito onto-logico⁸) in maniera quanto l'ambito della ragione pratica, allorché Aristotele propone una esecuzione dell'*élenchos* legata all'ambito della scelta, considerata come un'opzione per il meglio da parte dell'agente⁹. Nella raccolta che qui si presenta, il versante pratico della difesa elenctica è perlopiù esplorato nei contributi di Paolo Pagani ed Emanuele Lepore, dedicati, rispettivamente, alle manzoniane *Osservazioni sulla morale cattolica* e all'opera gramsciana.

L'*élenchos* ha una configurazione originariamente plurale – dico “originariamente” prendendo come modello la posizione aristotelica – non soltanto quanto agli ambiti di intervento, bensì anche quanto ai principi da esso riscattati: a tal proposito, va notato che «è frequente l'errore di associare l'*élenchos* al solo PDNC, come se questa fosse l'unica struttura eidetica difendibile elencticamente. In realtà, le evidenze a statuto elenctico (cioè, elencticamente difendibili) sono molte, e di vario genere»¹⁰. Anche in questo caso gli Autori dei testi hanno reso giustizia a questo aspetto, analizzando l'intrascendibilità di

⁸ Su tutti, rimando al testo di *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, *resp.*; testo latino dell'Edizione Leonina.

⁹ Rinvio a *Metafisica*, IV, 1008 b 14-27 e 1008 b 35-1009 a 5.

¹⁰ P. Pagani, *Introduzione alla filosofia*, cit., II, lez. 5.

strutture diverse rispetto all'essere nella sua incontraddittorietà (aspetto di cui il principio di non contraddizione ci rende avveduti): così avviene distesamente, ad esempio, nel contributo di Alberto Peratoner, che considera diverse evidenze nelle speculazioni di Montaigne, di Cartesio e di Pascal, e in quello di Valentino Pellegrino, il quale si concentra sulla *ratio Anselmi* del *Proslogion* e – segnatamente – sull'idea di Dio come *id quo maius cogitari nequit*.

Oltre alla sostanziale fedeltà al modello aristotelico nella più parte dei contributi, restano a mio avviso altri due elementi comuni che sono degni di nota. In primo luogo, il solido debito teorico verso il magistero di Gustavo Bontadini e di Emanuele Severino, che, lungi dall'impedire il confronto con i problemi posti da istanze ben presenti nell'odierno dibattito internazionale (ad esempio, dalle prospettive dialeteiste e trivialiste), lo consente in una maniera affatto solida e originale. Significativi esempi di ciò sono i saggi di Francesco Saccardi, Cristina Pagnin e Filippo Costantini.

In secondo luogo, i testi qui raccolti rivelano la natura di questione – nel senso della *quaestio* come *modus philosophandi* della tradizione scolastica – che per certi versi sembra assumere l'intero itinerario speculativo di questo Seminario. Come è noto, infatti, per *quaestiones*, anzitutto, comportava un'ampia conoscenza delle voci del dibattito su un particolare argomento: passate e presenti; e i saggi qui raccolti mostrano competenza sia sulle une che sulle altre. Non escludeva, poi, il serrato confronto con prospettive le più distanti – nel nostro caso, ciò emerge

significativamente nel dibattito fra la proposta di Filippo Costantini¹¹ e quella di Paolo Pagani¹², cui partecipano anche altri Autori del volume. Infine, la *quaestio* contemplava un rapporto costruttivo con le tesi opposte, mantenendone gli elementi di verità ed escludendo quelli che si dimostravano essere erronei – anche per questo aspetto, il dibattito evocato poc’anzi si colloca in questa linea, come testimoniato dal lavoro di Francesco Saccardi.

Il grande pregio del testo, nella sua duplice articolazione storico-teoretica, sembra pertanto essere quello di evidenziare come la tematica sulla natura e sul metodo della filosofia – nel modo in cui è stata istruita dalla filosofia classica¹³ – non si sia esaurita nell’arco di alcuni secoli e conservi anche oggi la sua vitalità. Nondimeno, la ricchezza delle questioni che rimangono aperte e dei classici del pensiero che restano da esplorare non danno a questa raccolta alcun crisma di definitività: lungi dal contrastare con la storia in cui tali riflessioni nascono, se ne inseriscono infatti in grande coerenza, onorando l’inesauribilità della domanda metafisica, felice abbandono fra i sereni flutti de «lo gran mar de l’essere»¹⁴.

¹¹ Costantini presenta la propria posizione anche nel suo precedente testo *Élenchos come Petitio Principii*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, CX, 2018/4, pp. 849-870.

¹² Cfr. *La forma dell’élenchos*, cit.

¹³ Intendo l’espressione “filosofia classica” nel senso in cui l’intende Francesco Olgiati, ovvero sia nei termini dello «sviluppo di quel pensiero filosofico, che Atene e il [...] nostro Medioevo hanno elaborato» (Id., *I fondamenti della filosofia classica*, Vita e Pensiero, Milano 1964, p. V).

¹⁴ Dante Alighieri, *Commedia*, Paradiso, Canto I, 113.



SEZIONE I

Teoria



Cristina Pagnin

Essere, pensiero, *élenchos*

Vorrei dedicare questo mio breve contributo alla memoria di uno dei più attenti e profondi studiosi della figura dell' *ἔλεγχος*: Emanuele Severino.

È stata senza dubbio la lettura dei suoi scritti – e, in particolare, del saggio *Ritornare a Parmenide* –, ad aiutarmi a maturare la posizione che, in queste poche pagine, proverò a sostenere; ma devo riconoscere che il mio debito si estende anche al suo grande Maestro, Gustavo Bontadini, il cui pensiero, come succede per tutti i classici, richiede di venire continuamente interrogato e ascoltato.

Ad entrambi, dunque, la mia gratitudine, per non aver mai smesso di onorare, con la propria stessa vita, la fatica e la bellezza del pensare.

Premessa

Quel che in queste pagine vorrei prendere in considerazione è il modo in cui la figura dell' *ἔλεγχος* debba essere intesa, e

cioè non come una dimostrazione, ma come ciò grazie al quale tutto quel che è trascendentale – nel nostro caso, il pensiero e il principio di non contraddizione (o di determinatezza) – palesa la propria inviolabilità.

Sarà quindi dal pensiero – dal pensiero “in quanto tale” – che prenderemo le mosse: da dove iniziare l’interrogazione, infatti, se non dall’interrogazione stessa, cioè dall’originario?

Per originario, in questa sede, intenderemo l’immediato, quel che non ha bisogno di altro per darsi: il *per se notum*; ciò che non dipende da nulla, ma che è implicato da tutto; quel che ogni cosa non può non presupporre.

Ora, ciò che è presupposto da ogni cosa è, precisamente, il trascendentale. Il trascendentale, dunque, è lo stesso originario, ed esso è tale proprio in quanto – come vedremo – è innegabile.

I. Bontadini chiama l’originario – quel che immediatamente appare – ‘Unità dell’Esperienza’. Per il filosofo milanese, l’Unità dell’Esperienza è «la conoscenza immediata; e insieme e identicamente la realtà immediatamente conosciuta»¹.

In altre parole, è il sapere dell’essere, la sua presenza: l’apparire dell’essere.

Questo non vuol dire che, per Bontadini, ciò che appare come immediato non sia anche, per un certo verso, mediato.

¹ G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 123.

Il sapere immediato, infatti, è sempre anche sapere di sé e, in questo senso, l'immediatezza è mediazione, riflessione; ma tale mediazione è tutta interna all'immediatezza: la presenza dell'essere, cioè, è affermata in quanto *si sa* che l'essere è presente, ma questo sapere non altera in alcun modo la presenza stessa, che è tale proprio in quanto è qualcosa di saputo.

Un semplice esempio: questa sedia appare. Ma questa sedia appare perché (mi) appare che essa appare. *Che* la sedia appaia, cioè, è anch'esso qualcosa che appare.

Per questa ragione Severino terrà sempre fermo, nei propri scritti, che l'apparire ha una struttura essenzialmente autoriflessiva: l'apparire, cioè, è sempre apparire dell'apparire, è sempre apparire di sé (dove questo "sé" non è un "secondo" apparire, ma esattamente lo stesso di cui si dice che appare)².

Da ciò consegue che, sia per Bontadini che per Severino, l'originario è immediatamente vero: se per verità intendiamo l'adequazione di pensiero ed essere – quel che la Scolastica indica con la formula *adaequatio rei et intellectus* –, allora tale adeguazione è ciò che si offre originariamente.

² Cfr. E. Severino, *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 95: «Qualcosa può apparire solo se appare il suo apparire, ossia il suo essere incluso nell'apparire. Di solito, ci si rappresenta l'apparire (il "pensiero", la "coscienza", il "soggetto") come ciò cui sia consentito di non avere come contenuto sé medesimo: l'apparire – si ritiene – può essere apparire delle cose senza essere apparire del loro apparire: l'apparire dell'apparire sarebbe una figura che si realizza solo *qualora* si rifletta sull'apparire delle cose. Eppure l'apparire è un predicato che appartiene necessariamente alle cose che appaiono».

In altri termini, ciò che appare – ciò che è saputo nel suo apparire – è tanto certo quanto vero, e non c'è alcun bisogno di provarne la verità: se la verità, come abbiamo detto accogliendo l'accezione tradizionale del termine, è adeguazione di pensiero ed essere, allora tale adeguazione, che è appunto la stessa iniziale indistinguibilità di pensiero ed essere, è immediatamente data: l'«apparire dell'essere», cioè, non è altro dall'«essere che appare»³. Se però il valore di tale immediatezza, cioè la sua incontrovertibilità, avesse bisogno di una prova, tale prova sarebbe offerta immediatamente dal rilevamento – elenctico – che qualunque eventuale negazione di ciò che appare è destinata ad autotogliersi⁴.

Perché una negazione possa negare l'apparire di qualcosa, infatti, è necessario che abbia presente tale apparire, che lo “veda”, altrimenti negherebbe nulla, e sarebbe un nulla di negazione.

Per essere negazione dell'apparire dell'essere, cioè, la negazione deve sapere di questo apparire: deve rivolgersi, suo malgrado, a ciò che le sta innanzi.

Non solo, ma la negazione stessa, sempre che voglia essere negazione, deve apparire, cioè essere presente, manifesta. In

³ Va in questa direzione, crediamo, l'insistenza di Bontadini sulla solidarietà essenziale di realismo ed idealismo, qualora le due posizioni si presentino opportunamente liberate dai rispettivi e ingiustificati presupposti. L'Unità dell'Esperienza «è il momento di indistinzione del realismo e dell'idealismo; è il loro punto di concordia: vi è la realtà e vi è l'idea; non vi sono esplicitamente affermate – ma non vi sono neanche esplicitamente escluse – la realtà oltre l'idea, né la produzione della realtà da parte dell'idea (pensiero, soggetto, io)» (G. Bontadini., *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 135).

⁴ Parliamo di “prova” perché, com'è noto, il termine *ἐλεγχος* ha origini squisitamente giuridiche e indica proprio l'argomento portato nei tribunali greci a difesa dell'imputato.

caso contrario, essa sarebbe ancora una volta un nulla: un nulla di negazione.

L'apparire dell'essere, dunque, è il presupposto della negazione dell'apparire che, negando ciò su cui si fonda, è destinata ad autotogliersi.

In questo senso, possiamo dire che l'*ἔλεγχος* sia un che di immediato.

Infatti, anche se, per un verso, l'*ἔλεγχος* è un procedimento mediazionale – tant'è vero che lo stesso Aristotele non manca di sottolinearne l'andamento dialogico⁵ –, la negazione che compare in tale procedimento è una negazione assolutamente inconsistente, che non ha alcuna capacità di porsi: potremmo dire che è solo l'ombra di una negazione, destinata a svanire nell'atto stesso in cui questa tenta di prendere corpo. In effetti, l'unico modo in cui la negazione di quel che appare può apparire, è di apparire *come tolta*.

Per Severino, ciò significa che l'inconsistenza della negazione dell'essere che appare appartiene anch'essa, originariamente, all'essere che appare: l'*ἔλεγχος* inteso come esibizione, come accertamento dell'autotoglimento della negazione dell'essere che appare, è cioè un'articolazione interna alla stessa struttura dell'immediato: è un *momento* di questa struttura.

⁵ D'altra parte, proprio il carattere dialogico e intersoggettivo dell'*ἔλεγχος* messo in risalto da Aristotele è uno degli elementi che, secondo Severino, impediscono allo Stagirita di coglierne appieno il significato autentico, del tutto indipendente dalla modalità "pratica" con cui esso si presenta (cfr. E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, pp. 19-61).

Ma questo che cosa sta ad indicare? A mio avviso, indica che la trascendentalità dell'apparire – cioè il fatto che ogni cosa, e perfino la stessa negazione dell'apparire, appaia – non implica che il contenuto di quella negazione abbia una qualche consistenza, ma mostra come perfino quella negazione, il cui contenuto è l'assolutamente inconsistente, in qualche modo appaia (e, precisamente, appaia come tolta)⁶.

II. Naturalmente, non si deve pensare che per Bontadini e per Severino, l'immediatezza fenomenologica della quale abbiamo parlato – cioè l'apparire dell'essere – esaurisca l'implesso originario: per entrambi, infatti, la concretezza dell'originario è data dalla posizione dell'essere immediatamente presente, non separabile dall'immediata identità dell'essere con sé stesso.

Su questo secondo aspetto dell'originario, che chiameremo 'immediatezza logica', ci soffermeremo senz'altro più avanti.

Quello su cui al momento vale la pena insistere è che ciò che originariamente si dà – e che si dà, appunto, come innegabile – è, appunto, l'Unità dell'Esperienza: la presenza, il *φαίνεσθαι*, il manifestarsi di quel che attualmente appare.

⁶ Non si dimentichi che, per Severino, lo stesso nulla, come significato autocontraddittorio, appare: la millenaria aporetica del nulla – per la quale, il nulla, in quanto detto, nominato, appare, dunque è qualcosa, non è un nulla – è risolta da Severino mostrando come l'assoluta negatività del nulla non sia mai, in alcun modo, separabile dal positivo significare di questa stessa assoluta negatività. Per la modalità determinata con la quale l'aporia viene risolta cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cap. IV, Adelphi, Milano 1980 e N. Cusano, *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

Di tutto quel che attualmente appare. L'Unità dell'Esperienza, infatti, è qualificabile, immediatamente, come totalità. Una "totalità" che non andrà intesa – sia chiaro –, in senso insiemistico ma, come rileva anche Paolo Pagani, come "esclusione dell'esclusione".

L'Unità dell'Esperienza, cioè, può essere descritta come quell'orizzonte senza limiti che abbraccia la totalità del dato presente e che dunque si presenta come propriamente infinita: di quell'infinità particolare, indeterminata e non incrementabile che compete, appunto, al "trascendentale"⁷.

Non solo: l'Unità dell'Esperienza – come indica il termine stesso – è anche unità, perché è lo strutturarsi unitario di un molteplice: è l'articolarsi unitario dell'eterogeneità del dato presente, che è costituito certamente da vari contenuti.

Scriva Bontadini:

«Se io assumo come punto di partenza un contenuto particolare dell'esperienza – per esempio l'io empirico oppure questo tavolo o questo colore –, io con ciò trascelgo tale contenuto. Ora ogni scelta suppone un campo di scelta, che è appunto, di necessità strutturale e definitoria, l'unità dell'esperienza»⁸.

⁷ Cfr. P. Pagani, *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2016.

⁸ G. Bontadini, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, in *Conversazioni di metafisica*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1971, 2 voll., p. 49.

L'articolarsi dei singoli contenuti nell'orizzonte della presenza, dunque, presuppone necessariamente l'esserci di un unico orizzonte che li raccolga. E questo raccogliersi dei contenuti presenti si dà nell'esperienza come un che di immediato.

Tuttavia, tale orizzonte totale e unitario si presenta anche come indiveniente. Infatti, se il suo iniziare o cessare apparissero, allora l'orizzonte più ampio entro il quale questo iniziare e cessare apparissero, sarebbe esso l'autentica Unità dell'Esperienza.

In questo senso, l'Unità dell'Esperienza può essere ricondotta, almeno in parte, all'Atto puro gentiliano – a quel Pensiero pensante che non si lascia ridurre ad alcuno spettacolo, perché è l'eterno spettatore di ogni spettacolo⁹.

Anche il Pensiero pensante, infatti, si caratterizza, in primo luogo, per la propria attualità (l'Atto, infatti, è sempre Atto in atto, atto "vivo"), ma anche per la propria indivenienza (l'Atto è certamente divenire, ma, inteso come totalità, è un divenire che non diviene)¹⁰.

Non solo: l'Atto è anche unità, perché è la strutturazione unitaria di un molteplice: anzi, l'Atto è così essenzialmente "unità", da presentarsi addirittura come unità degli opposti: unità di essere e non-essere.

⁹ Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello Spirito come Atto puro*, Sansoni, Le Lettere, Firenze 2012, p. 8.

¹⁰ Per questa considerazione e, in generale, sull'autocontraddittorietà della teoria attualista intesa come un "assoluto", si veda U. Spirito, *Dall'Attualismo al problematicismo*, Sansoni, Firenze 1976.

Infine, l'Atto è anche totalità, perché è Soggetto e oggetto, Spirito e natura: esclusione di qualunque contenuto che nell'Atto non sia ricompreso.

Tuttavia, a guardar bene, il significato di totalità che compete all'Atto è meno rigoroso di quello che compete all'Unità dell'Esperienza: infatti, l'Unità dell'Esperienza non è esclusione di qualunque contenuto che non appartenga all'esperienza, ma è, appunto, "esclusione dell'esclusione", cioè è esclusione anche dell'affermazione che non possa darsi alcun contenuto che non appartenga all'esperienza: è esclusione che si debba escludere dell'altro oltre l'esperienza.

Detto in altro modo: mentre, secondo l'Attualismo, l'Atto è ciò che adegua la Totalità, Bontadini esclude fin da subito che l'Unità dell'Esperienza possa essere tale adeguazione o, perlomeno, esclude che quest'adeguazione si presenti come un che di immediato.

L'Unità dell'Esperienza, infatti, ha un carattere eminentemente problematico, dove il problema è dato dalla stessa, fondamentale, domanda metafisica.

L'autentica domanda metafisica, secondo Bontadini, non è quella che si chiede: perché l'essere e non il nulla? La vera domanda metafisica è: l'Unità dell'Esperienza coincide con l'Assoluto, cioè con la totalità del reale, oppure, oltre l'esperienza, vi è dell'altro? Questo è l'interrogativo originario.

Ora, l'esperienza, come abbiamo detto, è la presenza immediata dell'essere che è presente. Tuttavia, nell'immediato, il fatto che oltre all'esperienza non vi sia dell'altro, non appare.

Certamente, se qualcosa oltre l'esperienza c'è, tale cosa rientra nel pensare, nell'apparire (e, in questo senso, l'orizzonte del pensiero è intrascendibile); ma che l'esperienza coincida con l'Assoluto, con la totalità dell'essere, questo, nell'immediato, non appare.

Anzi, l'Unità dell'Esperienza presenta, appunto, un carattere problematico, dove il problema, lo ripetiamo, è: l'esperienza è l'Assoluto o non è l'Assoluto?

In effetti, a ben vedere, affermare che oltre l'esperienza non vi sia nulla – cioè affermare che vi sia solo il nulla – implica già un oltrepassamento della stessa esperienza, in quanto esperienza immediata.

L'Unità dell'Esperienza, cioè, è già oltrepassata con la stessa apertura della domanda metafisica: per escludere che qualcosa possa trascendere il pensiero, infatti, bisogna aver già oltrepassato il pensiero *come espressione del puro dato*.

Anche se noi neghiamo l'esistenza di un altro al di là dell'esperienza, infatti, attribuiamo un significato a questo “al di là”: attingiamo a questo al di là, anche solo per poterlo negare.

Peraltro, è possibile qualificare qualcosa come “esperienza”, solo in relazione a qualcosa che, evidentemente, esperienza non è; qualcosa che è altro dall'esperienza.

In assenza dell'altro dall'esperienza – in assenza di ciò da cui l'esperienza si distingue –, l'esperienza stessa non potrebbe essere riconosciuta come tale.

«L'altro dall'esperienza non è, per definizione, dato, e tuttavia è pensato, in idea, nel punto stesso in cui si pone formalmente il concetto di esperienza. (Noi designiamo e nominiamo le cose distinguendole da altre: l'esperienza, prima della contrapposizione, sia pure solo ideale, all'altro, non è nominata esperienza, ma nominate sono soltanto le varie e concrete cose che noi viviamo)»¹¹.

In realtà, dunque, escludere – come l'Attualismo esclude – che al di là dell'Atto possa esservi qualcosa, è il frutto di una mancata distinzione tra pensiero (Atto) ed esperienza.

Se è vero, infatti, che l'esperienza è la presenza immediata di ciò che è presente, è vero anche che, nell'immediato, il fatto che oltre all'esperienza non vi sia dell'altro non consta.

Certo, lo ripetiamo: se qualcosa oltre l'esperienza c'è, tale cosa rientra nel pensare (è cioè presente); ma che l'esperienza coincida con la Totalità dell'essere, questo, nell'immediato, non appare. D'altra parte, la mancata distinzione tra pensiero ed esperienza operata dall'Attualismo è ciò che contribuisce a caricare l'Atto di un significato retorico, o teologico, che Bontadini non può accettare: infatti, se, per Gentile, l'Atto puro è assoluta attività, cioè potenza creatrice di essere, per Bontadini tale potenza tetica rimane del tutto presupposta; anzi, rappresenta addirittura una ricaduta nel dualismo naturalistico¹².

¹¹ G. Bontadini, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, cit., p. 44.

¹² «L'idealismo ha identificato pensiero ed esperienza, e con ciò velata – se non proprio alterata – la struttura dell'Intero» (Id., *Per una filosofia neoclassica*, in

Affermare che il Pensiero ponga l'essere, che l'Atto ponga il fatto, significa, infatti, da ultimo – e contro le stesse intenzioni del progetto idealista – riprecipitare nell'errore della filosofia moderna, che intende pensiero ed essere come originariamente separati.

Spogliata di quella potenza creatrice che Gentile assegna all'Atto, al Soggetto trascendentale, l'Unità dell'Esperienza mostra invece il suo carattere essenzialmente problematico, dove il problema è dato, appunto, dalla domanda se l'esperienza sia l'Assoluto o non sia l'Assoluto.

E proprio tale domanda è ciò che consente all'esperienza di mostrarsi – contrariamente a quanto l'Attualismo sostiene – come ciò che è immediatamente trasceso. Come abbiamo visto, infatti, l'Unità dell'Esperienza è già oltrepassata, sia che si giunga a stabilire che essa coincide con l'Assoluto – come Gentile e, più in generale, tutte le filosofie immanentiste sostengono –, sia che si giunga ad escludere tale coincidenza¹³.

Questo prezioso guadagno teorico acquisito da Bontadini verrà in seguito sviluppato dallo stesso Severino, per il quale l'Unità dell'Esperienza è già almeno formalmente oltrepassata

Conversazioni di metafisica, vol. I, cit., p. 278).

¹³ A questo proposito, ci sembra degna di nota la “formula” di Carmelo Vigna che, con mirabile capacità sintetica, scrive: «Se qualcosa esiste, e qualcosa realmente esiste, la totalità necessariamente esiste. Infatti, o la totalità è quel qualcosa, o è l'altro dal qualcosa», C. Vigna, *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 138.

dalla risposta alla domanda che chiede se a ciò che sta oltre l'esperienza corrisponda qualcosa, o non corrisponda nulla.

Infatti, per il filosofo bresciano, se l'immediato fosse la totalità, allora tale totalità si presenterebbe come autocontraddittoria: sarebbe la totalità e non lo sarebbe, non aparendo in essa per lo meno quella determinazione che è data dalla risposta alla domanda originaria.

D'altra parte, ciò che trascende l'Unità dell'Esperienza non può essere qualcosa che la raggiunga "dall'esterno", come se per l'orizzonte della presenza sia possibile parlare di un "dentro" o di un "fuori": qualunque "dentro" o "fuori" non può che essere già incluso nell'Unità dell'Esperienza, la quale, come abbiamo detto, è radicale apertura: totalità.

Se, dunque, il pensiero è intrascendibile – se nulla è impensabile – e se, proprio per questa ragione, il trascendimento dell'esperienza non può essere inteso come il darsi, contraddittorio, di una realtà 'altra' dal pensiero, da esso irraggiungibile, allora tale trascendimento deve essere inteso come il determinarsi sempre più concreto di una realtà sempre e necessariamente presente, ovvero pensata: non come un essere impensabile – non come la "cosa in sé" –, ma come un essere che richiede di essere pensato sempre più concretamente.

III. Come si vede, dunque, ciò che Bontadini suggerisce è di intendere il pensiero come quell'orizzonte indeterminato e non incrementabile – trascendentale, appunto¹⁴ –, che ricomprende già ogni possibile confine: come quella chiarezza, quell'intelligibilità dell'essere che, di proprio, ha solo questo: «Di scomparire nell'essere, per farsi apparire dell'essere (senza di che sarebbe apparire di nulla, e perciò nulla di apparire)»¹⁵.

È chiaro che anche il pensiero, cioè l'apparire, è qualcosa – la trascendentalità dell'essere, infatti, implica che di ogni cosa, e dunque anche del pensiero, si debba dire “che è” –, ma l'essere di tale qualcosa consiste, appunto, nel suo *identificarsi* all'essere:

«L'apparire, adunque, il cui essere è l'identificarsi all'essere, si distingue dall'essere appunto perché è l'identificarsi all'essere»¹⁶.

Se, dunque, l'apparire è sempre ‘apparire dell'essere’, e l'essere è sempre ‘essere che appare’, allora la trascendentalità dell'essere e quella dell'apparire sono coimplicantisi. Infatti:

«Se il pensiero è nell'essere (dato che non è o non sia nel nulla) e se l'essere è nel pensiero (dato che si manifesta nel pensiero), ne segue che essi coincidono a tal segno che l'uno di essi, con-

¹⁴ Sul pensiero come “orizzonte trascendentale”, cfr. P. Pagani, *Appunti su coscienza e relazione*, in *Etica & Politica*, XIX, 2017/3, p. 262.

¹⁵ G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 125.

¹⁶ *Ibid.*

siderato indipendentemente dall'altro è, almeno sotto un certo aspetto, nullo»¹⁷.

Se dunque, il pensiero è un che di intrascendibile, l'esperienza, invece, come abbiamo detto, non lo è: essa, anzi, è immediatamente oltrepassata dalla totalità dell'essere che è formalmente (cioè indeterminatamente) presente, e questo oltrepassamento è ciò che potremmo chiamare l'oltrepassamento "debole" dell'esperienza. Perché debole?

Perché, a questo punto del nostro discorso, non conosciamo ancora la risposta all'interrogativo originario: non sappiamo ancora se l'esperienza sia l'Assoluto oppure no: sappiamo che l'esperienza è già trascesa con la posizione della domanda metafisica ma, in relazione a tale domanda, non conosciamo determinatamente il contenuto della risposta.

Tuttavia, è chiaro che, sia per Bontadini che per Severino, l'esperienza è oltrepassata anche in senso forte e, anche per questo aspetto – al di là delle pur significative divergenze – le posizioni dei due filosofi mostrano una sostanziale continuità.

Certamente, infatti, Bontadini si soffermerà a lungo sulla necessità di operare un'inferenza metaempirica per dimostrare l'alterità reale dell'Assoluto rispetto al "mondo", rispetto all'esperienza – per dimostrare, cioè, la trascendenza dell'Assoluto –, ma, per il filosofo milanese, così come per Severino,

¹⁷ Id., *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere*, in *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 260.

l'esistenza *simpliciter* dell'Assoluto, o della totalità, non è qualcosa che richieda un'inferenza.

Tanto per Bontadini quanto per Severino, per affermare che l'Assoluto esiste (cioè che la totalità dell'essere oltrepassa la totalità dell'immediato), basta attenersi alla struttura, o implesso, originari: l'Unità dell'Esperienza, infatti, è immediatamente oltrepassata dalla totalità concreta delle determinazioni che all'Unità dell'Esperienza non appaiono.

Se questa totalità non oltrepassasse la totalità attuale delle determinazioni che appaiono, allora il divenire, pur inteso in senso non ontologico (cioè inteso, ad esempio, come cominciare ad apparire e cessare di apparire), non apparirebbe. Il variare delle varie e sopraggiungenti configurazioni della realtà non apparirebbe. Il finito non apparirebbe: non apparirebbe *come finito*, e cioè come "compromesso", in qualche modo, con la negatività (sia pure con una negatività non ontologica, cioè intesa appunto come il non apparire ancora o il non apparire più di ciò che appare).

Ma tale divenire è attestato innegabilmente dall'esperienza: è un'evidenza fenomenologica.

Quindi, se un cominciare ed un cessare di apparire da parte delle determinazioni appare, allora l'Unità dell'Esperienza non può coincidere con la totalità.

Senza la posizione di una totalità immutabile, il cominciare ad apparire e il cessare di apparire di ogni singolo ente risulterebbero contraddittori.

Ma che una contraddizione si dia è impossibile, tanto per Severino quanto per Bontadini, il quale, pur rilevando

nell'esperienza del divenire – qui, sì, *contra* Severino –, un vero e proprio annullamento dell'essere, riconduce senz'altro tale annullamento all'infinita pienezza di Dio, di fatto “neutalizzandolo”.

Si può, dunque, affermare che, a ben vedere, anche per Bontadini l'esperienza del divenire non si presenti come un che di contraddittorio, ma, più propriamente, come un “problema”¹⁸.

D'altra parte, se per Severino la presunta contraddittorietà del divenire è una contraddittorietà assolutamente non manifesta (perché, fenomenologicamente, un divenire ontologico non appare), dall'altra parte, il divenire non ontologico che, comunque, nell'esperienza appare, senza la posizione dell'immutabile e infinito apparire del Tutto, rimarrebbe inintelligibile.

La posizione di una totalità immutabile è ciò che permette, dunque, di riscattare il presupposto (naturalistico) di un essere che permanga nonostante il proprio scomparire: nonostante il proprio “assentarsi” dallo specchio dell'esperienza.

Questo, però, non contraddice quanto abbiamo sostenuto fin qui; non significa, cioè, che essere e pensiero siano separabili: non significa che vi sia un essere che non appare *tout court*.

¹⁸ Queste considerazioni si riferiscono alla “terza” e ultima fase del pensiero di Bontadini. In quella che più volte è stata descritta come la “seconda fase” – la fase della dimostrazione dell'esistenza di Dio a partire dal Principio di Parmenide *ad honorem* –, il divenire è inteso come contraddittorio solo se assolutizzato. Nell'ultima fase, invece, Bontadini insiste sul carattere contraddittorio del divenire *simpliciter*, ma, a guardar bene, quella contraddittorietà è il momento astratto di un concreto – costituito dal Principio di Creazione – che, di fatto, toglie l'astrattezza e, dunque, rende quella contraddittorietà, una contraddittorietà già da sempre “superata”.

Poiché, come abbiamo detto, l'essere è sempre 'essere che appare', e l'apparire è sempre 'apparire dell'essere', allora è necessario affermare che l'essere che non è ancora presente, o l'essere che non è più presente all'esperienza, continui ad apparire da sempre nella mente di Dio (se stiamo al discorso di Bontadini), o nell'infinito apparire del tutto (se facciamo riferimento alle tesi di Severino).

In ogni caso, la posizione della totalità, di ciò che immediatamente oltrepassa l'Unità dell'Esperienza, è posta per giustificare l'incontraddittorietà della stessa esperienza.

Tuttavia, proprio questo aspetto è quel che ora dev'essere preso in considerazione: infatti, tale incontraddittorietà dell'essere è un che di innegabile, oppure no?

IV. Abbiamo affermato che la presenza dell'essere è un che di innegabile, e abbiamo visto perché. Ora ci stiamo chiedendo se anche l'incontraddittorietà dell'essere sia un che di innegabile, o se invece non lo sia.

Tornando a guardare alla speculazione di Giovanni Gentile, infatti, potremmo osservare che l'Atto, inteso come "Io trascendentale", come orizzonte intrascendibile, mostra di essere anche, e in un senso fondamentale, sviluppo, processo, divenire: la contraddizione, dunque, intesa come identificazione di essere e non essere, sembra ad esso perfettamente connaturata.

In effetti, per Gentile, l'Atto è contraddizione o, anzi, è al di là di ogni contraddizione: è a-contraddittorio, perché sta oltre,

o prima, di qualunque principio di identità e di non contraddizione¹⁹.

I principi di identità e di non contraddizione – i principi che “tutelano” la determinatezza di ogni non-niente – non sono altro che dei pensati, degli astratti e, in quanto tali, non sono riferibili all’Atto che, di per sé, è inobiettivabile.

Da questo punto di vista, dunque, che l’Atto sia puro divenire, sia contraddizione, non importa che tale contraddizione debba essere tolta: che debba essere oltrepassata e risolta per via inferenziale, o debba considerarsi già da sempre risolta. L’Atto risolve continuamente se stesso nella propria irresistibile dialetticità; anzi, la posizione di un Assoluto immutabile finirebbe per negare proprio il carattere originario di tale dialetticità²⁰.

Tuttavia, se noi proviamo a cogliere il suggerimento di Bontadini e a spogliare l’Atto di ogni significato, per così dire, “teologico”, proponendoci di intenderlo non come ciò che “pone” l’essere, ma come la pura e semplice co-appartenenza di essere e pensiero, allora possiamo domandarci se la sua a-contraddittorietà sia veramente un che di immediato.

Per Bontadini, e anche per Severino, questo è da escludersi: ad essere immediata è l’incontraddittorietà dell’essere che appare (o dell’apparire dell’essere), e questa incontraddittorietà

¹⁹ Cfr. D. Sacchi, *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, Studium, Roma 2007, pp. 49-55.

²⁰ Cfr. E. Severino, *Attualismo e problematicismo*, in *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 2007, pp.113-118.

si fonda, per entrambi, sull'originaria opposizione dell'essere e del nulla (o del positivo e del negativo).

Tale opposizione universale dell'essere e del nulla – per la quale, non solo l'essere, ma ogni ente è se stesso e non (anche) altro da se stesso – è originaria perché è innegabile. Qualunque negazione che intenda negarla, infatti, non può che implicarla: è innegabile, cioè, perché si evidenzia elencticamente.

Non solo la presenza dell'essere, dunque, ma anche la sua contraddittorietà, è innegabile: possiamo esprimere ciò dicendo che l'originario è la presenza dell'essere nella forma dell'contraddittorietà, oppure dicendo che l'essere è essere, o che il positivo non è il negativo.

Ma, si domanda Severino in *Ritornare a Parmenide*, come va pensata tale opposizione universale del positivo e del negativo, perché essa sia vista nella sua verità?

Risposta: pensandone il *valore*, e cioè, da un lato, che l'opposizione è per sé nota, ossia il predicato (la negazione del non-essere) conviene per sé o immediatamente al soggetto (l'essere)²¹ e, dall'altro lato, che l'opposizione non può essere

²¹ Secondo Severino, per dare valore di fondamento all'affermazione che l'essere è, bisogna che "l'essere che è" sia posto, saputo, come immediato: che il pensiero – l'affermazione dell'essere – includa la sua stessa immediatezza, il suo stesso non aver bisogno di dimostrazioni. Affermare che la posizione dell'essere è il per sé noto, dunque, equivale ad affermare che la posizione dell'essere include già l'immediatezza di questa posizione, sì che «nell'atto stesso col quale l'essere che è noto è posto come ciò per cui esso è affermato, in questo stesso atto nell'essere che è per sé noto è incluso l'essere (appunto l'essere che è noto), visto come ciò per cui l'essere è affermato: in questo stesso atto nell'essere che è base della sua affermazione è incluso l'essere come base della sua affermazione» (Id., *La struttura originaria*, cit., cap. II, § 16).

negata, perché anche la negazione dell'opposizione può vivere come negazione solo se, a suo modo, afferma l'opposizione.

È questo, per Severino, il formidabile contributo dell'*ἐλεγχος* aristotelico.

Il valore del fondamento, quindi, consiste nel rilevamento che l'opposizione è l'assolutamente innegabile perché, da una parte, l'opposizione è il per sé noto; dall'altra parte, perché l'opposizione è presupposta anche dalla sua stessa negazione.

Infatti, anche qui – come abbiamo già visto trattando della presenza dell'essere –, per poter negare l'opposizione di essere e non essere, la negazione deve averla presente, cioè deve saperla.

D'altra parte, se essere e non essere fossero intesi come identici (se essere e non essere fossero sinonimi), allora non si avrebbe un'autentica opposizione, e la negazione non la starebbe davvero negando. Per poter negare l'opposizione, la negazione deve averla innanzi: l'opposizione, dunque, è ciò che è presupposto dalla negazione.

Non solo: se la negazione vuole essere qualcosa (un positivo determinato), allora deve distinguersi da ciò che è altro da sé e, per farlo, deve istituire un'opposizione tra sé e l'altro da sé.

Quindi, la negazione dell'opposizione è destinata ad autotogliersi proprio perché si fonda su ciò che intende negare. Scrive Severino:

«[L'*ἐλεγχος* aristotelico] non consente semplicemente di rilevare che la negazione dell'opposizione è anche affermazione dell'op-

posizione, bensì consiste nel rilevamento che l'affermazione dell'opposizione, ossia l'opposizione, è il fondamento di ogni dire, e quindi, perfino, di quel dire in cui consiste la negazione dell'opposizione [...]. L'opposizione è fondamento, nel senso che è *ciò senza di cui non* si costituirebbe, o esisterebbe, alcun pensiero, alcun discorso. Fonda anche la propria negazione: ma, appunto, non nel senso che la faccia essere valida, che ne fondi il valore, bensì nel senso che, se la negazione non ponesse alla propria base l'opposizione (ossia non opponesse la propria positività significativa a ogni altro significare) non esisterebbe nemmeno. Esiste solo se afferma ciò che nega»²².

Ma – e questo è il punto che forse più interessa qui –, se l'opposizione è il fondamento, allora essa non soltanto non può essere negata, ma non può nemmeno essere affermata e, allo stesso tempo, negata.

V. Ora, il dialeteismo può essere interpretato proprio come la posizione secondo cui l'opposizione “trascendentale” del positivo e del negativo può essere affermata e, al contempo, negata.

Il dialeteismo, infatti, è quella corrente di pensiero secondo la quale alcune contraddizioni, le cosiddette ‘dialeteie’, esistono²³.

Qui non ci addentreremo nei meandri squisitamente logici di tale corrente di pensiero, che sono particolarmente com-

²² Id., *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 43.

²³ Per una esposizione della posizione dialeteista, si veda ad esempio G. Priest, *In Contradiction. A Study of the Transconsistent*, Oxford University Press, Oxford 2006.

plici e richiederebbero una specifica trattazione: quelle che ci limiteremo a prendere in considerazione sono le implicazioni filosofiche, o ontologiche, di questa posizione.

Ai fini del nostro discorso, dunque, basterà dire che, per il dialeteismo, alcune proposizioni possono essere vere e allo stesso tempo false: ad esempio – nel caso di certi paradossi insiemistici o dei cosiddetti oggetti vaghi, ma anche dello stesso divenire – una proposizione vera (P) non esclude che anche la sua negazione (non-P) sia vera.

Questo che cosa significa in ordine a quanto abbiamo messo a tema? Significa, appunto che, per il dialeteismo, l'opposizione del positivo e del negativo non ha valenza trascendentale.

In effetti, secondo il dialeteismo, il principio di non contraddizione è sempre un principio valido ma, in alcuni determinati casi, è anche invalido.

La posizione del dialeista, dunque, può essere interpretata come la posizione di un negatore parziale del principio di non contraddizione: non la posizione di chi nega assolutamente il principio, ma la posizione di chi lo afferma e insieme lo nega (proprio perché, per il dialeteismo, solo alcune contraddizioni, e non tutte, sono vere)²⁴.

Per il dialeista, infatti, è sempre vero che il positivo non è il negativo, ma questo non gli impedisce di affermare che, a volte, sia vero anche che il positivo è il negativo.

²⁴ Per una interessante interpretazione di questo aspetto del dialeteismo e una critica puntuale all'analisi severiniana dell'*ἔλεγχος* contenuta in *Ritornare a Parmenide*, si veda F. Costantini, *Elenchos come Petitio Principii*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, CX, 2018/4, pp. 849-870.

In altre parole, che positivo significhi sempre non-negativo è un presupposto che il dialeteista si sente libero di non accettare: perché si dovrebbe dire che è vero solo che il positivo è positivo, ed escludere a priori l'apparire di casi in cui è sia vero che il positivo è positivo, sia vero che il positivo è negativo?

Per il dialeteista escluderlo a priori significherebbe presupporre proprio quel che egli sta mettendo in discussione, e cioè che i valori di verità del vero e del falso non possano mai darsi simultaneamente, o che l'opposizione del positivo e del negativo non possa essere affermata e insieme negata.

Tuttavia, se l'opposizione è il fondamento – cioè se essa ha davvero valore – allora non può realmente essere affermata e insieme negata. Perché?

Si potrebbe pensare che il motivo risieda nel fatto che l'affermazione unita alla negazione dell'opposizione – l'affermare e insieme il negare l'opposizione – includa l'affermazione dell'opposizione.

In altre parole, per poter negare l'opposizione – per poter affermare che A è anche, allo stesso tempo, B – bisogna anche affermare l'opposizione, cioè bisogna anche riconoscere che A non è B: in altre parole, per poter affermare che A è B bisogna prima porre A e B come diversi²⁵.

²⁵ Questa situazione richiama una delle difficoltà che la filosofia ha incontrato (ad esempio con Hegel e con Heidegger) intorno al senso stesso dell'identità. Severino lo ricorda, ne *La struttura originaria*, quando fa notare che se si pone semplicemente che «l'essere è essere» ci si imbatte già in un'aporia, in quanto il "primo" essere appare fin da subito altro dal "secondo", al quale, appunto, si cercherà invano di identificarlo, finendo per dare avvio ad un processo *ad indefinitum*.

Proprio il fatto, cioè, che non ci si limiti semplicemente a negare l'opposizione, ma la si neghi e insieme la si affermi, mostrerebbe come la negazione dell'opposizione *dipenda* dall'affermazione, si appoggi all'affermazione come a ciò senza cui non potrebbe costituirsi. La negazione dell'opposizione presuppone l'opposizione che, appunto, viene affermata.

Ma, in realtà, questo non crea alcun problema al dialeteista. Nei confronti del dialeteista, l'*ἔλεγχος* (inteso in questo caso come l'accertamento che l'opposizione non può essere affermata e insieme negata) sarebbe inefficace proprio perché il dialeteista, sì, nega il principio, ma insieme anche lo afferma.

Se noi obiettassimo al dialeteista che, per negare il principio di non contraddizione, egli deve presupporne la validità, il dialeteista potrebbe rispondere di stare sia negando che il principio sia valido, sia affermandone la validità: in altri termini, non avrebbe alcun problema a riconoscere che, proprio per negarlo, deve accettarlo come valido.

Il dialeteista, infatti, non ha difficoltà ad ammettere che il principio sia sempre valido, ma il fatto che il principio sia sempre valido non basta ad escludere che, in certi casi, esso possa essere anche invalido: non basta ad escludere che vi siano delle "singolarità" per le quali il principio è valido e anche invalido.

Tuttavia, in realtà, in questo discorso viene taciuto un elemento essenziale, ed è proprio questo elemento a generare l'impressione che il dialeteista non possa essere confutato.

In effetti, è soltanto in apparenza che l'affermazione unita alla negazione dell'opposizione include l'affermazione

dell'opposizione; in realtà, non la include affatto: non la include come tale.

Nell'affermazione unita alla negazione dell'opposizione quello che è incluso non è l'affermazione dell'opposizione, ma è l'affermazione dell'opposizione in sintesi, cioè in connessione necessaria, con la negazione.

In altre parole, l'affermazione unita alla negazione non include l'affermazione dell'opposizione: proprio perché la include come momento in sintesi con la negazione, la nega come affermazione *simpliciter*.

L'affermazione unita alla negazione, quindi, si oppone all'affermazione. E non perché si presupponga il rifiuto, da parte dell'affermazione dell'opposizione, di entrare in sintesi con altro da sé, ma perché l'affermazione dell'opposizione, in sintesi con altro da sé, non è più l'affermazione: è negata, appunto, in quanto affermazione.

Solo apparentemente, dunque, affermare e insieme negare l'opposizione significa (anche) affermarla: in realtà, vuol dire affermare qualcosa il cui significato è altro (cioè opposto) da ciò che l'affermazione da sola significa; e dunque vuol dire negare quel che l'affermazione da sola significa.

Questa è l'autentica ragione per la quale anche l'affermazione unita alla negazione dell'opposizione è negazione, assoluta, dell'affermazione.

Evidentemente, poi, come abbiamo ripetuto più volte, negare l'opposizione significa opporsi ad essa: dunque, fondare il proprio dire su ciò che si sta negando.

L'opposizione, dunque, può essere solo affermata, perché ogni diverso modo con cui si intende affermarla è, appunto, un modo *diverso*: cioè è un negarla, un opporvisi e, dunque, un presupporla.

VI. In conclusione, dunque, possiamo dire che l'*ἔλεγχος* sia effettivamente in grado di mostrare come l'opposizione universale del positivo e del negativo non possa essere né negata, né affermata e insieme negata. Questo, d'altra parte, non significa che esso sia una petizione di principio: l'*ἔλεγχος* non è una petizione di principio perché non è una dimostrazione.

Su questo punto, ci sembra che Aristotele, nel Libro *Γ* della *Metafisica*, sia molto chiaro: secondo lo Stagirita, infatti, non solo il principio di tutti i principi non può essere dimostrato, ma il dimostrare in via confutatoria, cioè elenticamente, è differente dal dimostrare semplicemente: infatti, chi volesse dimostrare il principio avrebbe l'aria di commettere una petizione di principio, mentre quando è l'interlocutore che la provoca, cioè il negatore del principio, si ha una confutazione e non una dimostrazione²⁶.

²⁶ «Sostengo che il dimostrare in via confutatoria è differente dal dimostrare semplicemente, perché chi volesse dimostrare questo principio avrebbe l'aria di commettere una petizione di principio, mentre, quando è l'interlocutore che la provoca, si ha una confutazione e non una dimostrazione. Per condurre queste confutazioni bisogna cominciare a pretendere non che si dica che qualcosa c'è o non c'è, perché facilmente si potrebbe pensare che questo costituisca già una petizione di principio, ma che si dica qualcosa che abbia un significato per sé e per gli altri; e questo è necessario se si dice qualche cosa. Se non dice nulla di significativo, l'interlocutore non è capace di fare un discorso né a sé, né a un altro. Ma, se fa un discorso, ci sarà già la dimostrazione

Certo, in una dimostrazione la “premessa” dev’essere indipendente dalla conclusione, ma nell’*ἔλεγχος* questo non può accadere proprio perché la ‘premessa’ (la negazione dell’opposizione) ricade fin da subito ‘dentro’ la conclusione (ricade fin da subito nell’affermazione dell’opposizione), non potendo costituirsi in alcun modo senza di essa.

Dunque, il fatto che l’opposizione possa essere solo affermata è, da ultimo, una necessità: la necessità per la quale ogni diverso modo di intendere l’opposizione non può che implicarla.

Se, però, è vero che l’originario non può essere negato, è anche vero – è bene ripeterlo – che esso non può essere dimostrato: il suo valore è dato proprio dalla sua capacità di imporsi, dalla sua incontrovertibilità.

Tuttavia, vorremmo soffermarci su un ultimo aspetto, e cioè sul fatto che proprio tale incontrovertibilità non si presenta affatto come un’evidenza “immobile”, rilevata e fatta valere una volta per tutte, a prescindere dai luoghi e dai modi in cui essa viene a palesarsi.

Al contrario, tale incontrovertibilità appare inequivocabilmente calata nella fattuale, concretissima realtà nella quale, di volta in volta, si presenta: appare, cioè, nelle vesti della comune, sperimentabile e continuamente rinnovantesi impossibilità di negare ciò che, sia di necessità che di fatto, si mostra come innegabile.

perché ci sarà qualcosa di definito. Ma responsabile è non chi conduce la dimostrazione, bensì chi la subisce, perché proprio mentre vuole eliminare il discorso, lo fa» (Aristotele, *Metafisica*, IV, 1006 a 15-28, trad. it. di C.A. Viano, Utet, Torino 1980).

E, forse, anche questa capacità dell'*ἔλεγχος* di restare ancorato alla prassi, alla realtà concreta della quale via via facciamo esperienza, è il segno che filosofia e vita non sono in alcun modo separabili, tanto che, per esse, crediamo si possa ben dire quel che Bontadini sosteneva dell'essere e del pensiero, e cioè che ciascuno dei due, considerato indipendentemente dall'altro, è, almeno sotto un certo rispetto, nullo.



SEZIONE II

Critica



Filippo Costantini

Élenchos e trivialismo

I. Introduzione

Élenchos (confutazione) è il termine usato da Aristotele in *Metafisica* IV per indicare la difesa del principio di non contraddizione (PDNC) nei confronti di un qualsiasi tentativo di confutazione. Aristotele ritiene che il principio non possa essere dimostrato, in quanto principio primo, ma che possa essere difeso confutando coloro i quali ne sostengono la non validità. Vi sono almeno due modi di sostenere che il principio non è valido: chiamerò “negatore assoluto” colui che afferma che il principio è sempre invalido; “negatore parziale” indicherà invece colui che ritiene che solo in alcuni casi il principio è invalido. In questo scritto identificherò il negatore assoluto con il trivialista, laddove il negatore parziale sarà identificato con il dialeteista¹. Tri-

¹ Non è questo il modo in cui Severino (cfr. Id., *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, pp. 19-61) pensa il negatore assoluto e parziale. Il negatore parziale che Severino considera è infatti un negatore che motiva la sua “parzialità” con il desiderio di sostenere una tesi consistente, laddove il dialeteista (almeno nella versione di G. Priest, *In Contradiction. A Study of the Transconsistent*, Oxford University Press, Oxford

vialista è colui che difende il trivialismo, ovvero la tesi filosofica secondo cui tutti gli enunciati sono veri; dialeteista è colui che difende il dialeteismo, ovvero la tesi filosofica secondo cui alcune contraddizioni sono vere. Mi sono già occupato della relazione *élenchos*-dialeteismo², in particolare rispetto a quella che Severino, in *Ritornare a Parmenide*, individua come la seconda figura di *élenchos*. In quei testi, ho mostrato come il dialeteismo non venga scalfito dall'argomentazione elenctica. Nella sede presente mi occuperò della relazione tra trivialismo ed *élenchos*, con particolare riguardo alla prima figura di *élenchos* di Severino. Nello specifico, difenderò le seguenti tesi:

- 1) La prima figura di *élenchos* mostra che il trivialismo è una tesi irrazionale, non che esso sia falso.
- 2) Affinché riesca a confutare il trivialismo, l'argomentazione elenctica deve essere integrata da una certa tesi, che chiamerò "tesi dell'unità di essere e pensiero".
- 3) La tesi dell'unità di essere e pensiero, all'interno della tradizione "neoclassica" in cui si è formato Severino, è difesa facendo ricorso a una ulteriore argomentazione di tipo elenctico.

2006) riconosce che la propria posizione è inconsistente; il negatore assoluto di Severino sembra sostenere una sorta di indeterminatezza assoluta, quasi a prospettare uno scenario in cui vi fosse un'unica cosa. Da questo punto di vista, esso non sembra identificabile con il trivialismo. Non mi interessa qui fare della filologia dei testi di Severino, quanto capire se il trivialismo è messo fuori gioco dall'*élenchos*.

² In F. Costantini, *Élenchos come Petitio Principii*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, CX, 2018/4, pp. 849-870 e Id., *Challenging the Law of Non-contradiction*, in *Eternity & Contradiction. Journal of Fundamental Ontology*, II, 2020/2, pp. 90-107.

- 4) La dimostrazione elenctica al punto 3 non è sufficiente a mostrare la verità di tale tesi; infatti, per funzionare, tale argomentazione richiede la validità della stessa tesi che vorrebbe giustificare. Abbiamo così una palese petizione di principio.
- 5) Dunque, la difesa elenctica del PDNC non riesce a confutare il trivialista. Lungi dal rappresentare una difesa del trivialismo, il presente articolo ha lo scopo di evidenziare i limiti della difesa elenctica del PDNC.

II. Trivialismo

Il trivialismo è la posizione filosofica espressa dal seguente enunciato:

T: Tutte le proposizioni sono vere

Se tutte le proposizioni sono vere, allora anche tutte le proposizioni della forma 'A e Non-A' (per A proposizione arbitraria) sono vere, e quindi tutte le contraddizioni sono vere. In particolare, la seguente proposizione è vera:

Non-T: Vi è almeno una proposizione falsa

la quale è la negazione della proposizione esprimente il trivialismo. Ma la negazione (intesa come operatore proposizio-

nale) inverte i valori di verità delle proposizioni (se la proposizione A è vera, Non-A è falsa, e viceversa), e quindi dalla verità di Non-T si deduce la falsità di T: il trivialismo è falso. Tale argomento può poi essere generalizzato: data una qualsiasi proposizione P, poiché per il trivialista P è vera, Non-P sarà falsa. Ma anche Non-P è una proposizione, e quindi, oltre ad essere falsa, sarà vera (poiché tutte le proposizioni sono vere). Ma se Non-P è vera, allora P sarà falsa. Poiché P è una proposizione arbitraria, si può concludere che ogni proposizione, oltre ad essere vera, è anche falsa. Sembra dunque che la difesa del trivialismo sia un'impresa impossibile, se non insensata.

Aristotele riteneva che considerazioni di questo tipo fossero sufficienti a mettere fuori gioco il trivialista:

«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)»³.

Tuttavia, considerazioni di questo tipo non bastano a confutare il trivialismo. Tali considerazioni, infatti, costituiscono un tentativo di riduzione all'assurdo della teoria trivialista. Partendo dalla caratterizzazione della teoria ("tutte le proposi-

³ Aristotele, *Metafisica*, IV, 1012 b 14-18, trad. it. di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, p. 183.

zioni sono vere”), provano a derivare nuove proposizioni (per esempio, “il trivialismo è falso”) che dovrebbero risultare incompatibili con lo stesso trivialismo. Con “incompatibilità” si indica qui una incompatibilità logica: la verità delle proposizioni derivate implica la falsità delle prime. Il problema è che il trivialismo *non esclude* la verità di alcuna proposizione: le presunte proposizioni problematiche sono *già* parte della teoria trivialista. E, in effetti, sappiamo già che per il trivialista ogni contraddizione è vera. Che il trivialismo sia falso e che ogni contraddizione sia vera sono tesi accettate dallo stesso trivialista, in quanto parte della sua teoria⁴.

Confutare il trivialismo esibendo la verità o falsità di una certa proposizione è dunque impresa vana. Allo stesso modo, ridurre all’assurdo il trivialismo, mostrando che esso implichi contraddizione, è vano in quanto per il trivialista ogni contraddizione è vera. In generale, poiché ogni proposizione è ritenuta vera dal trivialista, non è di certo sostenendo che alcune proposizioni sono vere che lo si possa mettere in fuorigioco⁵.

⁴ Vi è poi un ulteriore motivo per il quale l’obiezione aristotelica fallisce. Aristotele argomenta che dalla verità di Non-T si deve dedurre la non verità di T. Tuttavia, poiché il trivialista ritiene che tutte le proposizioni sono sia vere che false, la verità di Non-T non implica la non-verità di T (come sostiene Aristotele), ma solo la falsità di T (in quanto T è sia vera che falsa). Mentre Aristotele sembra qui argomentare all’interno di un contesto in cui vi sono solo due valori di verità, il trivialista dovrebbe plausibilmente assumere una logica a più valori (si veda F. Berto-M. Plebani, *V contro F, P*, in *È tutto Vero. Saggi e testimonianze in onore di Luigi Vero Tarca*, a cura di L. Candiotti-F. Berto, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 51-68, dove si suggerisce che il trivialista dovrebbe accettare una logica come *First Degree Entailment*).

⁵ In letteratura sono presenti altre obiezioni al trivialismo. Si veda, per esempio, G. Priest, *Doubt Truth to be a Liar*, Oxford University Press, Oxford 2005; M. Plebani, *Could*

III. Trivialismo e la prima figura dell' *élenchos*

Le considerazioni precedenti mostrano che rimanendo su di un piano puramente proposizionale è impossibile confutare il trivialista. Si potrebbe tuttavia pensare che ciò non costituisca un autentico problema, in quanto l'esperienza ci mostra con evidenza che non tutto è vero. Basta, dunque, appellarsi alla fenomenologia per constatare la (sola) falsità del trivialismo. Questa obiezione è stata discussa da Priest⁶ e da Kabay⁷; in particolare quest'ultimo sviluppa un tentativo interessante di risposta al problema. Non mi interessa qui entrare nel merito della questione; mi limito però a sottolineare come si possa interpretare il trivialismo proprio come il tentativo di mettere in discussione questo punto: che la realtà sia così come ci appare, e che quindi l'esperienza sia una guida affidabile alla verità. Se ciò è corretto, appellarsi all'esperienza comporta una petizione di principio. Risulta quindi naturale chiedersi se è forse possibile ottenere qualche risultato in altro modo. In particolare, se rimanendo al piano proposizionale non sembra possibile ottenere alcun risultato, forse possiamo mettere alle strette il trivialista passando al piano pragmatico. Di questo tipo sono

Everything Be True? Probably Not, in *Philosophia*, XLIII, 2015, pp. 499-504; F. Berto-M. Plebani, *V contro F, P*, cit. Non mi soffermerò su queste obiezioni in quanto il mio interesse è sul rapporto *élenchos*-trivialismo.

⁶ Cfr. G. Priest, *Doubt Truth to be a Liar*, cit.

⁷ Cfr. P.D. Kabay, *On the Plenitude of Truth: A Defense of Trivialism*, Lambert, Saarbrücken 2010.

gli argomenti di Priest contro il trivialismo⁸. Il principale argomento di Priest fa riferimento alla fenomenologia della scelta. L'idea è che scegliere implichi avere uno scopo: quando scegliamo, lo facciamo sempre avendo di mira la realizzazione di un qualche obiettivo. Volere realizzare un certo obiettivo o un certo stato di cose ha senso solo se questo obiettivo e/o questo stato di cose non è già realizzato. Ma, dato un qualsiasi stato di cose *s*, per il trivialista esso sarà già realizzato: poiché ogni proposizione è vera, anche la proposizione “*s* è già realizzato” sarà vera. Sembra, dunque, che il trivialista non sia nella posizione di giustificare una qualsiasi azione volta alla realizzazione di uno scopo. Analogamente, anche la pratica dialogica – come lo è la stessa pratica filosofica di difendere una tesi con argomenti e di rispondere alle varie obiezioni contro la posizione difesa – sembra essere una pratica *insensata* per il trivialista. Infatti, condizione affinché abbia senso una qualsiasi pratica dialogica è che non tutte le proposizioni siano vere: entrare in dialogo gli uni con gli altri è sintomo del fatto che riteniamo che alcune proposizioni non siano vere (altrimenti perché discutere se non per discernere il vero dal falso?). Detto in altri termini, perché il trivialista dovrebbe difendere la sua tesi se ritiene che le obiezioni che gli avversari rivolgono alla sua teoria siano corrette, e perfino che le teorie concorrenti dei suoi avversari siano vere?

⁸ Cfr. G. Priest, *Doubt Truth to be a Liar*, cit.

Questa tipologia di argomento è in effetti ciò che Aristotele chiama *élenchos pragmatico*⁹. Per Aristotele, il negatore assoluto del PDNC è costretto a conformare le sue azioni al principio: nel celebre esempio aristotelico, non è infatti equivalente recarsi a Megara o starsene tranquilli a casa¹⁰. Ma basta questo per confutare il trivialista? Non per Priest:

«Scegliere è irrimediabilmente un'attività diretta verso scopi. E, come abbiamo visto, questo è incompatibile col credere a tutto. Ne segue che io sono costretto a rifiutare il trivialismo. Fenomenologicamente, non è un'opzione per me. Questo non mostra che il trivialismo sia falso. Stando a queste considerazioni, è ben possibile che tutto sia vero; ma non per me – o per qualsiasi altra persona»¹¹.

Questa tipologia *pragmatica* di argomentazione mostra due cose. La prima è che la nostra prassi, la nostra vita, le nostre azioni e le nostre scelte presuppongono che non tutto sia vero. La (sola) falsità del trivialismo è condizione di senso di tutte queste pratiche: non potremmo capire cosa è una scelta, una decisione, ecc. se non assumendo che non tutto sia vero. La seconda è che il nostro modo di vivere presuppone la sola falsità del trivialismo. Poiché non possiamo non agire, non scegliere,

⁹ Questo è notato anche da F. Berto-M. Plebani, *V contro F, P*, cit.

¹⁰ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 1008 b 10-15.

¹¹ G. Priest, *Doubt Truth to be a Liar*, cit., trad. it. di F. Berto-M. Plebani (in *V contro F, P*, cit., p. 61).

non parlare, la nostra esistenza non può conformarsi alla teoria trivialista.

Tuttavia ciò non basta a confutare il trivialista. Il trivialismo potrebbe essere vero, anche se noi non potremmo vivere come se lo fosse. Una situazione analoga la si ha con la nozione di libero arbitrio: scegliere, deliberare, prefissarsi uno scopo, ecc. sono azioni che hanno senso solo se siamo liberi. Se tutto fosse determinato, scegliere qualcosa anziché un'altra sarebbe un'illusione. Questo sembra essere la *ratio* della postulazione della libertà da parte di Kant come condizione di senso dell'imperativo categorico. Un imperativo o una regola morale che mi dica come comportarmi ha senso solo se sono libero, ovvero se è in mio potere decidere se seguire l'imperativo o meno. Tuttavia, queste considerazioni non sono sufficienti a mostrare che il determinismo sia falso e che noi siamo dotati di libero arbitrio. Tutto potrebbe essere determinato, nel senso che tutto ciò che accade doveva accadere; in questo caso ciò che riteniamo essere una scelta libera è in realtà qualcosa che non dipende in alcun modo dalle nostre deliberazioni.

Qualcosa di simile accade con la prima figura dell'*élenchos*. In effetti, essa contiene un elemento performativo/pragmatico ineliminabile:

«È, questo, il formidabile contributo dell'*élenchos* aristotelico. Se l'opposizione viene, in qualsiasi modo, negata e la negazione vuole essere negazione – vuole tenersi ferma come negazione

[...] – allora la negazione si oppone al proprio negativo, cioè si tiene ferma in quel significare per cui essa è negazione, e differenzia questo significare da ogni altro significare. [...] Ma l'*élenchos* aristotelico deve essere scrutato più da vicino. Osservando innanzitutto che esso non consiste semplicemente nel rilevare che la negazione dell'opposizione è anche affermazione dell'opposizione, ossia l'opposizione, è il *fondamento* di ogni dire, e quindi, e perfino, di quel dire in cui consiste la negazione dell'opposizione. In ogni discorso, in ogni pensiero, il significato che emerge nel dire e nel pensare è tenuto fermo nella sua diversità da ogni altro significato, nella sua opposizione, appunto al proprio negativo. Se questa opposizione non viene pensata, non si costituisce alcun pensiero, nemmeno quel pensiero che consiste nella negazione dell'opposizione»¹².

L'idea sembra chiara: nel dire/pensare/formulare la negazione del principio, il negatore deve determinare la sua negazione, ma ciò richiede proprio l'utilizzo dello stesso principio che egli sta negando. L'elemento performativo è apprezzabile anche solo soffermandosi sulla terminologia usata da Severino, dove ricorrono più volte i termini "dire" e "pensare". D'altronde, se il ragionamento si svolgesse interamente sul piano proposizionale (e quindi l'elemento pragmatico venisse eliminato), esso consisterebbe nell'affermazione che il negatore assoluto del principio deve accettare la verità incondizionata del principio. Ma poiché tutto è vero secondo il trivialista,

¹² E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., pp. 42-43.

l'affermazione che il principio sia incondizionatamente vero è un'affermazione che egli già accetta, in quanto parte della sua teoria, e quindi non può costituirne sua confutazione.

Questo lato performativo di *élenchos* è sottolineato con forza da Pagani. Una contraddizione performativa è un tipo di incongruenza pragmatica dove il contenuto di un enunciato contraddice lo stesso atto di asserirlo o pensarlo. Pagani si sofferma in special modo sulle contraddizioni performative che egli definisce “strutturali”, quelle in cui non vengono rispettate delle regole strutturali dell'illocutorio¹³:

«Prendiamo un caso riguardante la dimensione semantica del discorso: il caso del carattere determinato del locutorio. Negarlo esplicitamente, negare cioè la determinatezza del contenuto del discorso, vuol dire – di fatto – porre un contenuto determinato di discorso, e quindi incorrere in una contraddizione performativa strutturale»¹⁴.

Inoltre:

«Ora, la pretesa fondativa della contraddizione performativa – cioè della *reductio a contraddizione* performativa della posizio-

¹³ Pagani utilizza la coppia locutorio/illocutorio mutuata da Austin. Con locutorio Pagani intende il livello proposizionale/semantico di un enunciato; con illocutorio, egli intende il livello pragmatico che pertiene, per esempio, all'asserire/pronunciare/pensare un certo enunciato.

¹⁴ P. Pagani, *La forma dell'élenchos*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, XCII, 2020/4, p. 975.

ne opposta a quella sostenuta – può essere fatta valere solo se la si sfrutta come introduzione all'*élenchos*. Più precisamente, la contraddizione performativa strutturale in cui, a essere violate, siano condizioni strutturali dell'atto di discorso in quanto tale, è la situazione in cui incorre chi locutoriamente nega un elemento strutturale dell'atto di discorso e, illocutoriamente, non può che conformarsi – almeno, se esplicita locutoriamente l'illocutorio. Tale contraddizione però – a differenza di altre forme di contraddizione – è solo un punto di equilibrio instabile e di passaggio: o verso un mutamento della pretesa illocutoria (ad esempio, un suo indebolimento), o verso il riconoscimento della intrascendibilità degli elementi negati, cioè verso la *homologia* di cui parla Alessandro di Afrodisia nel suo Commento alla Metafisica di Aristotele. E questa seconda uscita coincide appunto con *élenchos*»¹⁵.

Secondo l'interpretazione di Pagani, l'elemento performativo non è dunque accidentale all'*élenchos*, ma ne è costituente essenziale. Inoltre, Pagani riconosce esplicitamente che l'eliminazione di tale elemento renderebbe l'argomento elentico una petizione di principio:

«Ma questa struttura non va fraintesa, quasi fosse il darsi di una contraddizione, quale si potrebbe ottenere (considerando per semplicità il caso classico della non-contraddizione) nel modo seguente: se togliere il principio di non contraddizione (PDNC) si indica con $\neg q \equiv \neg[\neg(p \wedge \neg p)]$, e se porre il PDNC si indica con $q \equiv \neg(p \wedge \neg p)$, allora il togliere/porre il PDNC potrebbe essere tradotto in

¹⁵ *Ivi*, pp. 976-977.

$\neg q \wedge q$, quindi nel darsi a sua volta di una contraddizione. Questa banalizzazione è vietata dalla dissimmetria tra il porre e il togliere che sono qui specificamente in questione: dissimmetria che è apprezzabile, però, solo se si assurge a una considerazione non monodimensionale del linguaggio, quale è quella evidenziata dagli *Speech Acts* – che di fatto riprendono la dottrina aristotelica delle *lexeis*, cioè delle flessioni che vanno a caratterizzare il generico *logos semantikòs*.

Più precisamente, nel caso di una negazione esplicitamente formulata (NF), il togliere è locutorio, mentre il porre è performativo, cioè è il fatto (locutoriamente esplicitabile) che il togliere si costituisce in conformità con la struttura di cui vorrebbe essere una negazione. Nel caso invece della negazione effettuale (NE), il togliere è un progetto che, in tanto in quanto trova esecuzione (o anche solo esecuzione espressiva), rientra performativamente nella conformità suddetta, è cioè equivalente a un certo modo di porre la struttura che si tenta di negare»¹⁶.

Vale la pena insistere su questo punto: l'eliminazione dell'aspetto performativo implica la riduzione dell'argomento elentico a una petizione di principio. Infatti, l'argomento si ridurrebbe alla constatazione che il negatore del PDNC si contraddice: ma questo è proprio ciò che il negatore, in quanto nega il principio, intende fare. Ciò mostra che l'elemento performativo è essenziale alla prima figura di *élenchos*.

Ma che cosa mostra, dunque, la prima figura di *élenchos*? Sem-

¹⁶ *Ivi*, p. 978.

bra che essa mostri almeno due cose: 1) il contenuto della negazione del principio – nel nostro caso il trivialismo – non rispetta una o più condizioni strutturali del discorso. La contraddizione performativa in cui si imbatte è proprio conseguenza di ciò. 2) Il negatore si deve omologare al principio, ovvero l’atto stesso in cui afferma o pensa la negazione è un atto conforme al principio.

Entrambi questi punti sono conseguenza del fatto che il PDNC – inteso sia da Severino che da Pagani come principio di determinatezza – è condizione di ogni dire e/o pensare. Se ogni dire/pensare è conforme al principio, allora il contenuto della negazione del principio non è conforme a tale condizione strutturale (punto 1) e affermare e/o pensare la negazione è possibile solo determinando il discorso (punto 2). Ciò che dunque l’argomento elenctico mostra è che il principio è condizione non evitabile del discorso e del pensiero. Possiamo da ciò ricavare la (sola) falsità del trivialismo?

La risposta deve essere negativa. In prima battuta, non è nemmeno chiaro come applicare tale argomento al trivialista. Sembra infatti evidente che interpretando il principio di non contraddizione come principio di determinatezza, Aristotele e Severino (e forse Pagani con loro) pensino il negatore assoluto come colui che si trova costretto ad affermare, esplicitamente o implicitamente, che tutto è indeterminato. La prima figura di *élenchos* mostra che per dire e pensare ciò, bisogna *determinare* il proprio discorso: se non fosse determinata, la negazione semplicemente non sarebbe. Certamente il trivialista ritiene che tutto è indeterminato, ma ritiene anche che tutto sia deter-

minato. Quindi non avrebbe alcun problema a riconoscere che la sua negazione del principio è determinata.

In realtà la nostra discussione precedente sul carattere pragmatico di certi argomenti contro il trivialismo suggerisce una chiara interpretazione della prima figura di *élenchos*: esprimendo la propria posizione, il trivialista *vuole* negare il principio (e quindi si trova ad avere uno scopo), *vuole* entrare in una discussione razionale, etc. Ma, come sostenuto in precedenza, tutte queste pratiche implicano che non tutte le proposizioni sono vere. Ciò che dunque la prima figura di *élenchos* mostra è che il trivialista non può esprimere *coerentemente* la propria posizione. Ovvero, il trivialismo è una tesi irrazionale, e nessuno può vivere come se esso fosse vero. Tuttavia, come evidenziato dall'analogia con il tema della libertà più sopra richiamato, ciò non basta a mostrare la sola falsità del trivialismo. In fin dei conti, è la stessa situazione in cui si trova il mistico: egli infatti non può esprimere coerentemente il contenuto della visione mistica che, in molte tradizioni, è al di là della parola e del discorso, ma da ciò non ne ricava la falsità di quel contenuto. Semplicemente si tratta di un contenuto al di là della nostra capacità di espressione.

Il carattere performativo della prima figura dell'*élenchos* fallisce proprio in virtù del fatto che tale carattere può al massimo mostrare che un certo contenuto è irrazionale, non coerentemente esprimibile, al di là della nostra razionalità. Ma perché ciò che è vero dovrebbe essere esprimibile o razionale? In fin dei conti molte tradizioni hanno pensato che la verità si

celasse al di là di ciò che possiamo razionalmente comunicare e pensare. Se si vuole far funzionare l'argomento elentico si deve dunque colmare il gap tra l'essere (la realtà) e il pensiero (la nostra razionalità).

IV. Quale gap?

Parlare di gap tra essere e pensiero può sembrare sorprendente proprio in virtù del fatto che la tradizione neoclassica all'interno della quale Severino si è formato ha sempre asserito l'unità di essere e pensiero: il pensiero altro non è che la stessa automanifestazione dell'essere. La posizione è magistralmente riassunta da Bontadini:

«Che l'essere sia pensato, che esso quindi non sia “fuori” del pensiero [...], deve essere concesso da chiunque rifletta che il pensiero si innalza effettivamente e all'idea dell'essere in generale, e all'idea della totalità del reale; e rifletta ancora che il supporre che ci sia dell'ignoto, è già un pensare questo ignoto, appunto pensandolo come ignoto. [...] Così resta sempre che il pensiero ricomprende, sia pure in qualche modo, l'essere»¹⁷.

Indicherò questa tesi con l'espressione “unità di essere e pensiero”. Sembrerebbe dunque che non vi sia alcun gap da colmare, e che quindi la critica sviluppata sopra manchi completamente il bersaglio.

¹⁷ G. Bontadini, *Idealismo e immanentismo*, in *Conversazioni di metafisica*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1995, 2 voll., p. 6.

Prima di rispondere a quest'ultima questione, è utile cercare di capire meglio in che cosa questa tesi consiste. Infatti, la formulazione appena data potrebbe apparire piuttosto vaga; per fare ciò è utile chiedersi come questa tesi possa salvare la prima figura di *élenchos* dall'attacco del trivialista. Abbiamo sostenuto che la prima figura di *élenchos* si limita a mostrare che il trivialista è incoerente e irrazionale, in quanto è costretto a non rispettare gli elementi strutturali del dire o del pensare (e quindi della razionalità); dunque, affinché la tesi dell'unità di essere e pensiero possa permettere all'argomentazione elenctica di confutare il trivialista, essa dovrà permettere il passaggio dalla dimensione del dire e del pensare alla dimensione dell'essere (o della realtà). Ovvero, dall'affermazione che il trivialista non rispetta le condizioni strutturali del dire e del pensare, si deve poter concludere che la sua teoria viola le condizioni strutturali dell'essere e della realtà. Tale tesi deve postulare o una identità tra gli elementi strutturali della razionalità e del reale o, almeno, una corrispondenza fra questi tale per cui la violazione dell'uno comporta automaticamente la violazione dell'altro. Ora, per la tradizione "neoclassica" in cui Severino si è formato, gli elementi strutturali della razionalità e del pensiero sono individuati nei principi di identità e non contraddizione¹⁸. La tesi dell'unità di essere e pensiero permette quindi

¹⁸ Si noti che la tesi secondo cui questi principi, classicamente intesi, costituiscono gli elementi strutturali della razionalità e del pensiero non è banale. In effetti, essa non sarebbe accettata da un dialeteista come Priest. Tuttavia, nel prosieguo, assumerò questa tesi come vera in quanto il trivialista la accetta (pur accettando anche la sua negazione).

di affermare che tali principi non hanno una validità meramente logico-linguistica, ma anche (e soprattutto) una validità ontologica. Una volta assunta tale concezione, non è possibile asserire che la realtà sia totalmente diversa da come ci appare, almeno nel senso che essa deve rispettare tali principi. La violazione di elementi strutturali della razionalità è ora sufficiente per concludere che il trivialismo è solamente falso. L'argomentazione elenctica deve essere così integrata dalla tesi dell'unità di essere e pensiero, la quale in ultima istanza si riduce all'affermazione che il reale è razionale, nel duplice senso che ogni cosa è determinata (principio di identità) e nessuna contraddizione è vera (principio di non contraddizione).

A questo punto, la domanda da porsi è la seguente: come sappiamo che la tesi dell'unità di essere e pensiero è vera? Il classico argomento che viene avanzato è anch'esso un argomento di natura elenctica¹⁹. Lo stesso passo di Bontadini citato sopra ne è la prova: supporre la falsità di tale tesi significare pensare a uno scenario in cui il pensiero non sia trascendentale, in quanto mancherebbe strutturalmente di un qualche con-

¹⁹ Mi sembra chiaro che la tesi non sia un dato fenomenologico, ovvero un dato evidente. Se qualcuno fosse portato a pensare che tale identità sia un dato fenomenologico e quindi immediato, va ricordato che secondo la lettura comune della storia della filosofia offerta da Severino, tutto il pensiero moderno sarebbe caratterizzato dalla dicotomia tra l'essere (la realtà) e il pensiero (il conoscere). Pagani ne dà una caratterizzazione analoga sostenendo che il pensiero moderno è affetto da dualismo gnoseologico, il quale consiste proprio nella negazione dell'unità essere-pensiero (cfr. Id., *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016). Ciò mi sembra sufficiente a concludere che tale identità non è un dato immediato o evidente (se lo fosse, entrambe le interpretazioni dovrebbero spiegarci come mai per circa tre secoli la posizione dominante abbia, almeno implicitamente, negato tale tesi).

tenuto: vi sarebbe un qualcosa “al di là” di esso. Tuttavia, prefigurare questa situazione significa avere già pensato ciò che starebbe al di là del pensiero, che quindi non sarebbe più al di là. La movenza elenctica consisterebbe in ciò: se *in actu signato* affermo l’esistenza di un al di là, *in actu exercito* penso questo al di là e quindi ne faccio un contenuto di pensiero, “il supporre che ci sia dell’ignoto, è già un pensare questo ignoto”.

Vi sono almeno due obiezioni che si possono muovere contro questo argomento. La prima consiste nel mostrare che l’ipotesi che vi sia qualcosa al di là del pensiero non richieda di riferirsi (e quindi di pensare) tale cosa; al contrario, la seconda ammette che tale riferimento avvenga e, tuttavia, sottolinea come esso non sia sufficiente a concludere che la tesi dell’unità di essere e pensiero sia vera. La prima obiezione è data dalla semplice applicazione della teoria delle descrizioni definite di Russell: per ipotizzare che il pensiero non sia trascendentale, non serve riferirsi a (e quindi rendere contenuto di pensiero) un ipotetico oggetto che starebbe al di là del pensiero, ma basta ipotizzare che la descrizione “essere un oggetto al di là del pensiero” sia soddisfatta o meno: l’enunciato “esiste un x che soddisfa la descrizione ‘essere un oggetto al di là del pensiero’” non è un enunciato singolare che verte su (o si riferisce a) un supposto oggetto al di là del pensiero, ma un enunciato *generale* che verte su una descrizione, così come l’enunciato “non esiste un x che *pegasicizza*” non è un enunciato che verte su Pegaso, ma un enunciato generale che verte su una descrizione e afferma che nessun oggetto la soddisfa. In questo modo l’ipotesi di un al di là del pensiero può essere formulata senza fare di questo al di là un oggetto del pensiero.

La seconda obiezione²⁰ ammette che ipotizzare che vi sia un x al di là del pensiero implichi pensare a x , e tuttavia sottolinea come ciò non sia sufficiente a provare la verità della tesi dell'unità di essere e pensiero. L'obiezione suona così: sia che vi sia, sia che non vi sia un x al di là del pensiero, per poterne ipotizzare l'esistenza o la non esistenza, dobbiamo pensare a x . Dunque, pensare a x non è sufficiente a mostrare che x non sia al di là del pensiero, in quanto è compatibile con entrambe le possibilità. È una fallacia logica passare dall'affermazione che qualcosa non possa non mostrarsi come contenuto di pensiero, all'affermazione che esso non possa esistere indipendentemente dal pensiero. Concludere che non vi possa essere nulla al di là del pensiero è possibile solo se si è già assunto la tesi dell'unità di essere e pensiero: ciò che è impossibile per il pensiero, lo è per l'essere. Ma questa sarebbe una clamorosa petizione di principio.

Si noti che le due obiezioni non sono rivolte direttamente alla tesi dell'unità di essere e pensiero, ma all'argomento elenctico che dovrebbe difendere tale tesi. Esse dunque mostrano che l'argomento elenctico a difesa di tale tesi è fallace, non che tale tesi sia falsa. Entrambe sono neutrali rispetto alla verità o alla falsità della tesi in questione, e dunque non presuppongono in alcun modo la falsità di quest'ultima. Pertanto, non sto qui difendendo né l'idea che tale tesi sia errata né una qualche forma di psicologismo (per cui le leggi logiche dipenderebbero

²⁰ Già presente in F. Costantini, *Élenchos come Petitio Principii*, cit.

o coinciderebbero con leggi psicologiche). Sto più semplicemente indicando una circolarità viziosa nel modo in cui la tradizione “neoclassica” ha difeso tale tesi.

In conclusione: Emanuele Severino e la tradizione “neoclassica” in cui si è formato hanno presentato l’*élenchos* come l’argomentazione chiave per mostrare l’incontrovertibilità del principio di non contraddizione. In questo articolo, ho fatto interagire la strategia elenctica con la posizione trivialista, mostrando che la prima non è sufficiente a confutare la seconda. L’argomentazione elenctica nei confronti del trivialismo può funzionare solo presupponendo la tesi dell’unità di essere e pensiero; tuttavia la giustificazione tradizionale di tale tesi è basata su di un argomento elenctico che o presenta una premessa falsa (come mostrato dall’applicazione della teoria delle descrizioni di Russell) o si riduce a una palese petizione di principio. In mancanza di ulteriori (e migliori) argomenti a difesa della tesi dell’unità di essere e pensiero, il trivialismo non ha dunque ragione di temere la presunta confutazione elenctica²¹.

²¹ Desidero ringraziare Evan Battistel e Damiano Simoncelli per i loro ottimi commenti a una versione precedente di questo articolo.



Francesco Saccardi

“La negazione del determinato è un determinato”. Una discussione con il dialeteismo sulla difesa elenctica del principio di non contraddizione

Nel pensiero contemporaneo ha trovato spazio l'elaborazione di logiche *paraconsistenti*, che consentono di trarre buone inferenze anche in presenza di contraddizioni, a differenza di quanto invece accade nell'ambito della logica classica, in cui la presenza di una sola contraddizione comporta la cosiddetta “esplosione” del sistema che la implica, almeno secondo la regola dello Pseudo-Scoto (per cui *ex falso sequitur quodlibet*, ossia da una contraddizione può derivare qualsiasi cosa). Si devono però distinguere due gradi di paraconsistenza, *debole* e *forte*: se per la prima vi possono essere teorie inconsistenti ma non triviali – nelle quali non valga dunque la regola dello Pseudo-Scoto –, senza bisogno di ammettere la realtà della contraddizione, al contrario la seconda ammette l'esistenza di contraddizioni vere, violando una qualche forma del principio di non contraddizione. Occorre d'altra parte precisare che la negazione del principio di non contraddizione può costituirsi come negazione assoluta o

come negazione parziale, intendendo rispettivamente che *tutte* le contraddizioni sono vere (*trivialismo*) e che soltanto *alcune* contraddizioni sono vere (*dialeteismo*).

L'autore che ha maggiormente esplorato le ricadute filosofiche della paraconsistenza forte, o dialeteismo, è stato Graham Priest, soprattutto a partire dalla sua proposta di un sistema di logica paraconsistente, detto *logica del paradosso* (sia LP)¹. Nella logica proposizionale classica il principio di non contraddizione è una legge valida, poiché ogni sua istanza risulta sempre vera, in ogni interpretazione possibile. Attraverso la tavola di verità associata a questo principio, infatti, qualunque sia il valore di verità (vero o falso) attribuito ad un enunciato α , ne risulterà la verità di $\sim(\alpha \wedge \sim\alpha)$ ². Ma nella semantica classica vi è anche il parametro della bivalenza, per il quale il vero e il falso sono valori mutualmente esaustivi, non essendovi spazio per un enunciato che non sia né vero né falso. D'altro canto, ciò che rende valido – vero per ciascuna interpretazione possibile del valore di verità dei suoi enunciati – il principio di non contraddizione non è la bivalenza, e quindi l'esaustività, ma piuttosto la reciproca esclusione del vero e del falso. Nessun enunciato può essere sia vero che falso, così che data una coppia di enunciati α e $\sim\alpha$, se uno

¹ Cfr. G. Priest, *The Logic of Paradox*, in *Journal of Philosophical Logic*, VIII, 1979/1, pp. 219-241.

² La tavola di verità del principio di non contraddizione, in logica classica, si basa sul significato dei connettivi della congiunzione e della negazione. Se una congiunzione è vera se e solo se ognuno dei congiunti è vero, la negazione (in logica classica, sempre) inverte i valori di verità degli enunciati: se α è vero, la sua negazione sarà falsa e viceversa.

è vero l'altro sarà necessariamente falso, e sarà di conseguenza sempre falsa la loro congiunzione. Secondo Priest, invece, *alcune* contraddizioni sono vere, e cioè si dà il caso in cui un certo enunciato della forma $\alpha \wedge \sim\alpha$ è vero. Come congiunzione di una coppia di enunciati esso, a sua volta, è vero solo in quanto sia vero ciascuno degli enunciati che lo compone (α e $\sim\alpha$). In questo modo, tuttavia, sarebbero veri sia un enunciato sia la sua negazione, contrariamente a quanto accade nella tavola di verità della negazione classica. Ciò è possibile unicamente introducendo un concetto di negazione che contempra – nella tavola di verità – il caso di un enunciato che possa essere, insieme, vero e falso, ossia soltanto se la verità della negazione di un enunciato (di $\sim\alpha$) *non esclude* la verità dell'enunciato (α) di cui essa è negazione. È quello che appunto si propone Priest, costruendo una tavola di verità per la sua logica paraconsistente. In questa tavola esiste un terzo valore di verità – introdotto con il simbolo “#” – riferito ad un enunciato sia vero che falso. Supposto che l'enunciato α abbia valore # (vero e falso), la sua negazione $\sim\alpha$ sarà anch'essa sia vera sia falsa, dal momento in cui anche in questo caso – come nella logica classica – la negazione (proprio per poter esser tale) inverte i valori di verità, e la congiunzione $\alpha \wedge \sim\alpha$, a sua volta, sarà insieme vera e falsa; “vera” perché entrambi i congiunti sono (anche) veri, “falsa” perché entrambi i congiunti sono (anche) falsi³.

³ Cfr. G. Priest, *The Logic of Paradox*, cit., pp. 226-227.

Va poi osservato che il principio di non contraddizione, nel sistema di Priest, figura come una verità logica, in quanto anche # è un valore designato (come lo è il vero), cioè un valore che viene preservato dal nesso di conseguenza logica. Assegnando il valore # all'enunciato α , lo stesso principio di non contraddizione – $\sim(\alpha \wedge \sim\alpha)$ – che deriva logicamente dall'assunzione dell'enunciato α , avrà valore #⁴. Il negatore del principio non afferma dunque che esso non sia una verità logica, e quindi che vi siano casi in cui il principio non è valido o non si realizza. Al contrario, il principio è sempre valido, sebbene con ciò non si escluda il darsi di “singolarità” nelle quali esso risulti sia valido sia invalido. La nozione di negazione emergente da questo quadro, allora, è quella di una negazione che implica l'esclusione ma non è, al contempo, *sempre e soltanto escludente*. Essa implica l'esclusione in quanto inverte, come la negazione classica, i valori di verità, e tuttavia l'ammissione dell'esistenza di contraddizioni vere (o *dialetheie*) prevede casi in cui la negazione escluda e non escluda (e non esclude proprio perché nell'interpretazione # gli enunciati α e $\sim\alpha$ sono anche entrambi veri – o anche entrambi falsi).

A partire da queste sollecitazioni, sono state mosse alcune critiche alla difesa elenctica del principio di non contraddizione offerta da Emanuele Severino in *Ritornare a Parmenide*⁵. Nel paragrafo sesto di questo scritto, Severino esplora e

⁴ Cfr. *ivi*, p. 228.

⁵ Cfr. F. Costantini, *Élenchos come Petitio Principii*, in *Rivista di Filosofia Neo-*

approfondisce le virtualità presenti nell'*élenchos* aristotelico. L'opposizione dell'essere e del non essere, nella quale consiste il principio di non contraddizione⁶, può anche essere formulata dicendo che l'essere è determinato – ossia nega ciò che esso non è, il proprio non essere (sia come il non essere costituito dalle *altre* determinazioni, sia come il non essere del nulla) –, e in questa contrapposizione resta appunto determinato in sé. L'*élenchos*, allora, è il rilevamento della *determinatezza* della negazione dell'opposizione, e dunque dell'affermazione – da parte della negazione – dell'opposizione che pure si intende negare. Ma esso non consiste unicamente in tale affermazione (dell'opposizione), bensì anche nell'affermazione che l'opposizione è fondamento, ciò senza di cui non si costituirebbe alcun pensiero o discorso, e *perciò* anche quel dire in cui consiste la

Scolastica, CX, 2018/4, pp. 849-870, in riferimento a E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, LVI, 1964/2, pp. 137-175 (in particolare pp. 158-172), poi, con qualche modifica, in Id., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 40-58. Costantini ritiene – con buona ragione – la difesa di Severino «la più robusta e ben sviluppata», sebbene non l'unica a cui si possano ugualmente riferire i suoi rilievi critici.

⁶ Severino ritiene equivalenti l'aristotelica «impossibilità dell'essere e non essere qualcosa da parte del medesimo» e la scolastica «impossibilità dell'essere e non essere del medesimo» (*impossibile est idem simul esse et non esse*), da cui deriva infine la formulazione: «L'essere non è il non essere» (cfr. E. Severino, *La struttura originaria* [1958], La Scuola, Brescia 2012, cap. III, § 8). Tuttavia, correttamente Costantini fa osservare che la diversità di questa formulazione – che riguarda l'impossibilità che due *termini* tra loro contraddittori convengano allo stesso soggetto e che dunque fa uso del predicato di identità – rispetto a quella *proposizionale* del tipo $\sim(\alpha \wedge \sim\alpha)$ non compromette il senso dei rilievi che possono essere mossi all'*élenchos*, in quanto anche in quest'ultimo caso l'affermazione di falsità deriva dalla presenza di elementi tra loro contraddittori, o reciprocamente escludentesi (cfr. F. Costantini, *Élenchos come Petitio Principii*, cit., p. 850).

negazione dell'opposizione. Questo non significa che l'opposizione, come fondamento, fondi il valore della propria negazione, ma significa, piuttosto, che se la negazione dell'opposizione non si fondasse sull'opposizione – opponendo la propria positività significante a ogni altro significare – non potrebbe nemmeno esistere. La negazione esiste, dunque, solo affermando ciò che nega, e in questo senso nega sé medesima (o include l'affermazione della propria inesistenza)⁷.

⁷ Cfr. E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 43. Questa è quella che Severino chiama “prima figura dell'*élenchos*”, che sarebbe dato ritrovare nel quarto Libro della *Metafisica* di Aristotele. Tuttavia, a giudizio di Severino attraverso tale figura si è in grado di mostrare che la negazione dell'opposizione non riesce ad essere universale, in quanto l'*élenchos* rileva che la negazione dell'opposizione universale – di essere e non essere – è (*in actu exercito*) affermazione di un'individuazione dell'opposizione universale (o che la negazione implica l'affermazione che un certo positivo si contrappone a tutto il suo negativo); ma con ciò non è possibile invece impedire che la negazione, non ponendosi come negazione universale, si determini come negazione dell'opposizione relativamente a tutto ciò che è diverso dalla negazione stessa, facendo arbitrariamente valere come incontraddittoria unicamente quella zona in cui la negazione afferma l'opposizione (o in cui la negazione si costituisce come un'individuazione dell'opposizione). In questo modo, la negazione non si fonderebbe più su ciò che essa nega, proprio in quanto l'individuazione dell'opposizione universale (su cui si fonda la negazione) non resta più negata dalla negazione dell'opposizione universale, limitandosi quest'ultima a negare l'opposizione relativamente all'area che eccede il fondamento della negazione (l'opposizione individuata, appunto) (cfr. *ivi*, p. 44). Per l'approfondimento di tale problema, in cui viene anticipata la tesi della paraconsistenza, cfr. *ivi*, pp. 44-50. Qui si richiami soltanto che l'*élenchos* si esercita anche in relazione a queste forme di negazione dell'opposizione di essere e non essere, ed anzi, esso riceve l'ampiezza massima che gli conviene, poiché in questo caso non si rileva semplicemente che la negazione del determinato si fonda su di una individuazione di ciò che essa nega (dell'opposizione universale), bensì che la negazione si fonda sull'affermazione dell'opposizione universale in quanto tale (cfr. *ivi*, p. 49). In particolare, nella negazione “regionale” dell'opposizione di positivo e negativo si avrebbe una divisione dell'intero tale per cui, se in una zona di esso il positivo si oppone al proprio negativo (sia: C1), nella zona eccedente il positivo non si oppone al proprio negativo (sia: C2), così che si verrebbe a dire, insieme, che C1 si oppone a C2 (il quale è, *per ciò stesso*, il negativo di C1) e che C1 non si oppone a C2 (poiché, volendo tenere

Tuttavia secondo la critica l'argomentazione elenctica si presenterebbe come non conclusiva, in quanto affetta da *petitio principii*. Si tratterebbe dunque di mostrare che, di fronte a un certo tipo di negatore del principio, la strategia in cui consiste *élenchos* non ha efficacia e, anzi, rende manifesto il vizio che la informa, in quanto essa presuppone già la validità incondizionata del principio di non contraddizione, ossia lo sfondo entro cui questa strategia difensiva si sviluppa. È chiaro, infatti, che nell'argomentazione elenctica la negazione di un certo x – nel caso specifico: l'opposizione di essere e non essere, o il principio di non contraddizione – acquista significato, o consistenza

ferma la contraddittorietà di C2, si nega il suo essere il negativo di C1). In questo senso si rileva l'autocontraddittorietà dell'affermazione limitata dell'incontraddittorietà (cfr. *ivi*, p. 46). Ma esiste anche la possibilità che questa affermazione limitata si limiti ulteriormente, ammettendo la determinatezza di C2 rispetto a C1 – così che, opponendo C2 a C1, viene elusa l'autocontraddizione sopra rilevata – e nel contempo negando che i momenti determinati che costituiscono C2 (siano: x , y , z) si oppongano tra loro. Anche in tal caso, però, l'*élenchos* mostra l'autoglimento delle proposizioni contraddittorie che riguarderebbero le determinazioni particolari di C2. Infatti, la determinatezza della negazione è *sia* della negazione, considerata come una unità semantica, rispetto a tutto ciò che è altro da sé, *sia* dei momenti che costituiscono la negazione. Come la negazione, confondendosi con il proprio altro, non sarebbe più tale (negazione), allo stesso modo, non avendo presente la differenza di x rispetto ad y , l'opposizione sarebbe negata negando l'identità di x e y , e non affermandone l'identità. Affinché si possa negare l'opposizione, in altre parole, è necessario che la differenza – l'opposizione – di x e y sia saputa, affermata. Quindi l'affermazione (dell'opposizione) è il fondamento della negazione dell'opposizione, e la negazione nega ciò senza di cui non sarebbe negazione (sé medesima) (cfr. *ivi*, pp. 46-48). Conclusivamente, in questa "seconda figura dell'*élenchos*" se i differenti devono essere posti come differenti (opposti) perché l'affermazione della loro identità sia negazione dell'opposizione di positivo e negativo, allora questa negazione si fonda sull'intero contenuto negato (e non, appunto, su una sua individuazione) (cfr. *ivi*, p. 49). Un'ampia discussione di questa "seconda figura" – che non può essere qui ripresa – si trova peraltro in F. Costantini, *Élenchos come Petitio Principii*, cit., pp. 859-865.

semantica, soltanto sul fondamento di x , cioè del contenuto negato. Ma ciò che verrebbe messo in questione da un «negatore intelligente» del principio di non contraddizione è esattamente l'assunzione pregiudiziale di una (ipotetica) negazione che si muova entro le coordinate stabilite dal principio, di fatto presupponendone la validità.

L'aspetto filosofico più rilevante di questa critica riguarda in primo luogo il fatto che ove vi siano contraddizioni vere la negazione si comporta – in relazione a questi specifici casi – in modo inconsistente. Pertanto, colui che nega il principio di non contraddizione, affermando l'esistenza di (almeno) una contraddizione vera sta mettendo in discussione la circostanza per la quale la *negazione* riesca sempre ad *escludere* (la verità di) ciò di cui è negazione. A questo proposito, ribadire, nella difesa elentica del principio di non contraddizione, che la negazione, per tenersi ferma o costituirsi come negazione, debba esprimere *soltanto* l'esclusione, implicando ciò che essa nega (ossia la sua identità con sé, o il suo non essere – opporsi a – l'altro da sé), «significa incorrere in una *petitio principii*, perché si presupporrebbe ciò che si dovrebbe dimostrare, ovvero si presupporrebbe che la negazione si comporti in modo consistente»⁸. In altre parole, a questo peculiare negatore del principio non interessa mostrare l'invalidità logica del principio di non contraddizione (affermando che vi sono controesempi rispetto ad

⁸ F. Costantini, *Élenchos come Petitio Principii*, cit., p. 854.

esso), ma piuttosto si limita a rilevare come la difesa elenctica del principio di non contraddizione non riesca a riscattare il principio rispetto a una certa tipologia di negazione⁹. Il modo in cui Severino introduce la figura del negatore si sviluppa infatti nella forma dilemmatica per cui o si nega o non si nega il principio. L'opzione suggerita dal dialeteista, tuttavia, non prevede due soli casi, bensì tre: o si afferma il principio, o lo si nega, oppure lo si afferma e lo si nega simultaneamente¹⁰.

Come ultima risorsa disponibile al sostenitore dell'argomentazione elenctica in difesa del principio, nei confronti di questa forma di negazione del principio di non contraddizione, si può richiamare un passo di *Ritornare a Parmenide* in cui Severino è attento a considerare il caso di una negazione (dell'opposizione di positivo e negativo) in cui l'opposizione sia insieme affermata e negata (dicendo che il positivo è e non è il negativo) – e non soltanto negata. Anche in questo caso, dice Severino, «l'opposizione è negata nel suo porsi come ciò che rifiuta di entrare in sintesi, in qualsiasi modo, con la propria negazione»¹¹. Il problema di questa contro-obiezione, tuttavia, consiste per il dialeteista nel fatto che chi afferma e nega

⁹ Cfr. *ibid.*, p. 851.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 865-866.

¹¹ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 42, nota 5 (ma si veda anche la nota 8 di p. 48, dove si ribadisce che quando si afferma che “il positivo è e non è il negativo”, questa forma di negazione «non include l'affermazione dell'opposizione: proprio perché la include *come momento* in sintesi con la sua negazione; e quindi *la nega* in quanto è affermazione che non intende entrare in tale sintesi». Affermando-negando l'opposizione «la si nega in quanto oggetto *simpliciter* di affermazione»).

l'opposizione, «in quanto afferma l'opposizione, sta proprio dicendo che il positivo “rifiuta di entrare in sintesi, in qualsiasi modo, con la sua negazione”. Il punto è che, se si ha qui a che fare con una contraddizione vera, come ritiene chi afferma e nega l'opposizione, la verità dell'affermazione che il positivo rifiuta categoricamente e in qualsiasi modo di entrare in sintesi con il suo negativo non riesce ad escludere la verità della sua contraddittoria»¹².

Ed è proprio in quest'ultima risposta che si cela l'equivoco fondamentale della critica alla difesa elenctica del principio di non contraddizione. Si assuma che, certamente, per il dialeteista il positivo rifiuta di entrare in sintesi, in qualsiasi modo, con la sua negazione. Ma, *a sua volta*, la sintesi di questa affermazione dell'opposizione (ossia del rifiuto, da parte del positivo, di entrare in sintesi con la propria negazione) e della negazione dell'opposizione (almeno quella negazione che, appunto, non è solo escludente perché è in sintesi con – o include – l'affermazione dell'opposizione) *non è* l'opposizione che rifiuta di entrare in sintesi, in qualsiasi modo, con la sua negazione. Senza che si dia alcun progresso all'infinito. Conviene osservare che, in questo caso, non viene semplicemente riproposto quanto affermato da Severino, ossia che nell'affermazione dialeteista (*ad honorem*) dell'opposizione – che è unita alla negazione dell'opposizione (sia: *N*) – ciò che viene incluso non

¹² F. Costantini, *Élenchos come Petitio Principii*, cit., p. 866.

è soltanto l'affermazione dell'opposizione (sia: A), ma appunto l'affermazione dell'opposizione in sintesi con la sua negazione (sia: ND). E così dicendo, in quanto l'affermazione dell'opposizione si trova in questa sintesi, non sarebbe più affermazione (dell'opposizione), ma negazione dell'opposizione (almeno dell'opposizione che rifiuta di entrare in sintesi con la propria negazione). Si tratta piuttosto di mostrare per quale motivo si produce – non può non prodursi – quella ulteriore sintesi che è stata indicata.

In primo luogo, se non si facesse riferimento a questa 'superiore' sintesi di affermazione dell'opposizione e di negazione dell'opposizione (sia: S), allora l'affermazione dell'opposizione – che pur rifiuta di entrare in sintesi con il proprio negativo (sia: A') – non potrebbe, contrariamente alle intenzioni del dialeteista, *esser qualcosa di non escludente la sua contraddittoria* (la negazione dell'opposizione, anche considerata come ND). In secondo luogo, questa sintesi – la quale, a ben vedere, non è che l'accertamento dell'inevitabilità della primitiva sintesi evidenziata da Severino – non apre ad alcun progresso posizionale all'infinito (del tipo: $S \rightarrow S^{n+1}$). Dalla sintesi non può in effetto essere isolato quel momento che è l'affermazione dell'opposizione che rifiuta di entrare in sintesi con la propria negazione, e che dovrebbe così (nuovamente e in un progresso infinito: A'' , A''' ... A^n) unirsi sinteticamente a quella negazione dell'opposizione che è appunto la sintesi (S) di tale affermazione dell'opposizione (A') e della negazione – non escludente – dell'opposizione che include l'affermazione dell'opposizio-

ne (*ND*). Infatti, ancora una volta, si avrebbe un'affermazione dell'opposizione incapace di non essere escludente la verità della sua contraddittoria¹³.

Diversamente da tutto ciò, non si avrebbe nemmeno a che fare con una contraddizione vera, e cioè non si costituirebbe il terzo caso della tavola di verità di LP. Affinché si determini questo caso, deve esservi simultaneità di affermazione e negazione (dell'opposizione) – quella simultaneità che è propria del terzo caso (anche inteso come “sovrapposizione” degli *altri* due valori di verità)¹⁴. In generale, per il dialeteista l'esistenza di tre casi distinti nella tavola di verità comporta che l'affermazione-negazione del principio (o dell'opposizione di positivo e negativo) sia *soltanto* diversa dall'affermazione del principio (o dal valore “vero”) e *soltanto* diversa dalla negazione del principio (o

¹³ Se poi si intende affermare che l'elemento accostato all'affermazione dell'opposizione – a quell'affermazione che rifiuta di entrare in sintesi con la propria negazione (*A'*) –, ossia la verità ad esso contraddittoria che non può essere esclusa, è un puro elemento aggiunto, insinuando così che non può esservi alcuna 'sintesi', allora non si vede come possa costituirsi una negazione come quella dialeteista (cioè una negazione che non sia soltanto escludente). Si darebbero infatti, in modo alternativo, solo due diverse proposizioni (l'affermazione, *simpliciter*, dell'opposizione e la negazione – in qualsiasi modo configurata – dell'opposizione), le quali non avrebbero però nemmeno l'*idem* cui convenire, e dunque non avrebbero occasione di costituirsi come “contraddizione vera”. Su questo aspetto: cfr. *infra*.

¹⁴ L'esistenza del terzo caso è prevista in LP e confermata dal dialeteista nella sua imprescindibilità. Confermata, si aggiunga, con qualche ambiguità. Da un lato infatti Costantini afferma che «se ci sono contraddizioni vere, allora vi sono tre casi da considerare; se non vi sono tali contraddizioni, i casi sono solo due» (F. Costantini, *Élenchos come Petitio Principii*, p. 866); dall'altro lato sembra che esso non si costituisca in realtà come un terzo valore di verità, essendo piuttosto la possibilità di sovrapposizione degli unici due valori di verità esistenti, il vero e il falso (cfr. *ivi*, p. 853, nota 14). Si tratta di scrutare più da vicino la natura di questo terzo caso.

dal valore “falso”), sebbene – ecco il punto – l’affermazione e la negazione siano, rispettivamente, implicate dal valore “#” come sue parti, mentre non vale l’implicazione reciproca. Ed è anzi per quest’ultimo motivo che i tre valori sono soltanto diversi tra loro (e in particolare che “#” è un terzo valore di verità).

Ora, l’aspetto che conviene precisare riguarda il fatto che non si tratta – da parte di Severino e più in generale del difensore del principio di non contraddizione – di ridurre l’affermazione-negazione del principio ad una sua mera negazione. Come se venissero omologati i (differenti) casi di negazione, non rispettando la diversità tra il valore “falso” che è, nel caso specifico, *soltanto* negazione del principio e il valore “#”, che invece è *anche* negazione del principio (ma insieme sua affermazione). Piuttosto, i differenti casi di negazione sono, ciascuno, il costituirsi di *una certa negazione* del principio (un certo modo di distinguersi dal valore “vero”)¹⁵. A ben vedere, l’unica omologazione sarebbe quella rispetto all’affermazione del principio, nella

¹⁵ Se, infine, si volesse affermare che in questo modo non si sarebbe tenuta in conto la differenza tra i casi di *sovradeterminazione*, qual è il valore “#”, che esprime appunto la congiunzione del “vero” e del “falso”, e i casi di *indeterminazione*, nei quali invece il valore di verità sarebbe “né vero né falso”, si dovrebbe ribadire che il primo caso non si distingue dal secondo – almeno rispetto al valore “vero” e al valore “falso” – per quel tanto che anche nei casi di *sovradeterminazione* il valore “#” *non è* (o è *negazione*) del valore “vero” (così come del valore “falso”), o è soltanto diverso da entrambi. Volendo poi misconoscere questo tratto comune, è certamente corretto affermare, di “#”, che non è – di nuovo – *solo* vero (ma *anche* falso). Questo vorrebbe però dire, in ultima analisi, che “#” non è vero in quanto non sia anche falso, ossia “non è vero se non anche insieme falso”, o “non è il valore vero se non in sintesi con il valore falso”. Che è un altro modo di affermare – con Severino – che la negazione dell’opposizione (o del principio) si pone come negazione anche in quanto nega l’opposizione (o il principio) come ciò che rifiuta di entrare in sintesi, in qualsiasi modo, con la sua negazione.

quale convengono entrambe le negazioni: l'*élenchos* mostra la determinatezza che appartiene (non può non appartenere) a ciascun caso della tavola di verità, e quindi – proprio perché sia il valore “falso” sia il valore “#” sono un determinato caso, *come differenti negazioni del principio* – mostra l’autoannullamento cui va incontro ogni possibile negazione della determinatezza del determinato (o negazione del principio).

Il tentativo di sottrarsi all’obiezione di Severino si costituisce esattamente considerando che chi afferma e nega l’opposizione ritiene l’affermazione dell’opposizione qualcosa che “rifiuta di entrare in sintesi, in qualsiasi modo, con la sua negazione” (o pensa il valore “vero” come ciò che esclude di avere come parte il valore “falso”). Si esclude, in questo modo, che la negazione del principio sia parte della sua stessa affermazione *in quanto si afferma* il principio (e non *in quanto* affermazione-negazione del principio). Tuttavia, ciò produce l’isolamento dell’affermazione dell’opposizione rispetto al momento della negazione della stessa opposizione. Ma questo isolamento deve essere escluso in forza del *progressus ad indefinitum* che è stato indicato. E dove, va ribadito, è lo stesso dialeteista ad escludere questo esito, quando riconosce che «la verità dell’affermazione che il positivo rifiuta categoricamente e in qualsiasi modo di entrare in sintesi con il suo negativo *non riesce ad escludere la verità della sua contraddittoria*»¹⁶. Che la verità

¹⁶ F. Costantini, *Élenchos come Petitio Principii*, cit., p. 866 (corsivo aggiunto).

dell'affermazione dell'opposizione (*come implicante* la falsità della negazione dell'opposizione) non sia peraltro sufficiente ad escludere la verità della negazione dell'opposizione, significa che l'affermazione dell'opposizione è implicata come parte dall'affermazione-negazione dell'opposizione, e che pertanto questa stessa affermazione (*in quanto tale*) non può essere portata fuori dalla sintesi in cui l'affermazione-negazione dell'opposizione, ad ogni livello, consiste. Così come non può esserne isolata la negazione dell'opposizione – comunque questa sia intesa (come *N*, oppure come *ND*). Proprio perché il valore di verità che viene espresso, in relazione al principio di non contraddizione, dall'affermazione-negazione dell'opposizione, ossia da “#”, è *perlomeno* negazione del valore “vero” e del valore “falso”, in quanto esso è, rispettivamente, *soltanto* diverso da entrambi. E cioè nega l'affermazione (o la negazione) dell'opposizione in quanto quest'ultima non implica come sua parte la negazione (o l'affermazione) dell'opposizione. La considerazione, invece, di due diversi aspetti del valore “#” per i quali, *in quanto si afferma* l'opposizione si esclude di avere come parte la negazione (dell'opposizione) e *in quanto si nega* l'opposizione si esclude di avere come parte l'affermazione (dell'opposizione), comporta uno spaiamento della determinatezza che pur appartiene al terzo caso. E in ultima analisi implica il disconoscimento del terzo valore di verità “#”, come ciò che è *soltanto* diverso dal valore “vero” e dal valore “falso”.

Si potrebbe, infine, considerare l'implicazione dell'affermazione dell'opposizione (o della negazione dell'opposizione) da

parte dell'affermazione-negazione dell'opposizione come una conseguenza della regola di eliminazione della congiunzione, siccome nella tavola LP è proprio il valore “#” a costituire la congiunzione di “vero” e “falso”. In questo caso, in particolare, la *distinzione* – e non la separazione, o l'isolamento – del valore “vero” dal valore “falso”, all'interno del valore “#”, sarebbe la sola condizione richiesta per poter riconoscere che l'affermazione-negazione dell'opposizione è (anche) affermazione dell'opposizione e (anche) negazione dell'opposizione. Ossia l'affermazione-negazione dell'opposizione implica (come parti proprie) l'affermazione dell'opposizione *et* la sua negazione. A ben vedere, non è però necessario che il valore “vero” e il valore “falso” non siano distinti per accertare l'esistenza della sintesi di chi afferma e nega l'opposizione¹⁷. È sufficiente che – pur essendo distinti – stiano in una relazione tale per cui questa si distingua a sua volta dal valore “vero” (e dal valore “falso”). E quindi sia, *in questo preciso significato*, negazione del valore “vero” e del valore “falso”. Se invece l'operazione di eliminazione della congiunzione volesse significare l'isolamento dell'affermazione dell'opposizione rispetto all'affermazione-negazione dell'opposizione – e cioè il portare la prima fuori dalla sintesi costituita da quest'ultima –, allora, di nuovo, non si avrebbe il terzo valore di verità – quel valore, nel caso spe-

¹⁷ Si potrebbe infatti ritenere che il concetto di sintesi, in quanto comporta una “omogeneità” dei distinti, non è correttamente applicabile al caso dialeteista. Ma proprio in quanto essa è tale, la sintesi non è annullamento dei distinti o esclusione di un certo momento che la costituisce (come sintesi).

cifico, che il dialeteista assume per mostrare il fallimento della difesa elenctica del principio di non contraddizione.

Dunque non si sta, formalmente, affermando che la contraddizione vera non può essere una contraddizione vera (perché sarebbe inconsistente, o contraddittoria)¹⁸, bensì che per poter essere una contraddizione vera – o proprio per poter oltrepassare «solo due possibili scenari tra loro esaustivi ed esclusivi» – essa deve costituirsi (*simpliciter*) conformemente al principio di non contraddizione (annullandosi come contraddizione vera). Dove risulta chiaro che, con ciò, non si è solamente affermato che il principio di non contraddizione è (soltanto) vero in almeno una sua istanza, ma piuttosto che ogni istanza del principio può essere o una affermazione dello stesso o una sua negazione (che, in ultima analisi, si accerta elencticamente essere anch'essa una istanza dell'affermazione del principio).

Certamente, nella critica considerata non si tratta di mostrare che vi siano o che siano possibili contraddizioni vere, ma piuttosto che l'*élenchos* non è in grado di escludere che vi possano essere contraddizioni vere. A questo riguardo, si mette in questione la conclusività dell'argomentazione elenctica, una volta ammesso che il vero e il falso non siano esclusivi (come accade in LP). Tuttavia, si osservi che *élenchos* non pre-

¹⁸ Se infatti il dialeteista accetta l'esistenza di alcune contraddizioni (e della loro verità), non ritiene problematico che la stessa affermazione dell'esser vera di una certa contraddizione sia a sua volta una contraddizione vera, proprio perché non intende sostenere la consistenza della propria posizione (cfr. G. Priest, *The Logic of Paradox*, cit., pp. 238-239).

suppone un certo orizzonte semantico (la forma “dilemmatica” della negazione del principio), ma è piuttosto l’accertamento dell’annullamento di quell’orizzonte semantico che tenta di introdurre o di ammettere quello specifico terzo valore di LP, che è “#”. Se si è davvero compreso cosa sia *élenchos*, si deve riconoscere che esso non si impegna nella difesa di un contenuto – di un qualsiasi contenuto pensato – in opposizione ad un altro. Il suo risultato è la stessa impossibilità (elenctica, appunto) di mettersi a distanza dal principio. Ovvero dal mettersi a distanza dal proprio contenuto, dall’averne uno. E quando, nel caso in questione, si “ammette il caso che il vero e il falso non siano esclusivi”, anche se non si è ratificata l’esistenza di contraddizioni vere, si è però messo – illusoriamente – tra parentesi il principio.

Postilla

Un corollario notevole della difesa elenctica del principio di non contraddizione, riguarda il nesso che sussiste tra *élenchos* e lo stesso principio. Nell’argomentazione elenctica ci si può riferire ai predicati trascendentali, ossia a quei predicati che si predicano di ogni cosa, per cui la negazione di un predicato trascendentale andrebbe incontro ad una autonegazione, in quanto tale predicato si predica della stessa negazione (nel caso in questione: la negazione non potrebbe essere significativa come negazione). Si potrebbe, anche in questo

caso, avanzare l'ipotesi per cui, se il principio di non contraddizione avesse valenza trascendentale, l'argomentazione elenctica in sua difesa diverrebbe una petizione di principio per il motivo che non è l'*élenchos* a «rendere valido (o a fondare)» il principio di non contraddizione, limitandosi piuttosto «a *mostrare* la validità del principio»¹⁹. Se questo è vero, tuttavia, ogni difesa elenctica del principio di non contraddizione ne presuppone già la validità, cioè viene presupposto ancora una volta che la negazione si comporti sempre e solo in modo consistente. *Élenchos*, in tal caso, non potrebbe portare alcun «contributo aggiuntivo» alla difesa del principio di non contraddizione che non sia già incluso nel principio, in quanto si fonda su di esso o ne dipende²⁰.

Nel testo aristotelico si afferma che «il dimostrare in modo elenctico» differisce dalla dimostrazione vera e propria. In quest'ultimo caso, infatti, si darebbe una petizione di principio, presupponendo la verità di ciò che si deve dimostrare. Ma l'*élenchos* assume come “premessa” il significato da cui è necessario sia costituita la negazione del principio, ossia *ciò* che la negazione intende essere²¹. Da questa “premessa” l'*élenchos* afferma che la determinatezza del significato in cui la negazione consiste è il contenuto stesso di tale principio. Che il principio sia la conclusione di una premessa, non è quindi da at-

¹⁹ F. Costantini, *Élenchos come petitio principii*, p. 867.

²⁰ Cfr. *ibi*, p. 868.

²¹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 1006a 15 e ss.

tribuire all'esistenza di una "dimostrazione" in senso proprio, ma all'essere *negazione del principio* da parte della negazione (o dal considerare la negazione del principio *come negazione*). Certamente, poi, questa "premessa" non è soltanto negazione del principio, ma anche affermazione della *determinatezza* di tale negazione: senza questi due momenti – dei quali il primo è una parte del significato del secondo – non si costituirebbe alcuna negazione. In questo senso, se la conclusione di *élenchos* rileva l'identità tra la determinatezza della negazione e il principio di non contraddizione (o una individuazione di esso), e se si riconosce che la negazione, *in quanto negazione*, è una determinatezza, allora l'argomentazione elenctica non può essere considerata una dimostrazione; dove in quest'ultimo caso si intende una struttura semantica in cui le premesse possono prescindere dalla conclusione.

Nel rilievo critico avanzato si ritiene che il risultato cui perverrebbe *élenchos* sia da considerarsi qualcosa di già incluso nel principio, *come da esso fondato*. Questo significa, tuttavia, ignorare la circostanza per la quale nell'argomentazione elenctica la determinatezza della negazione (del principio) non è un tratto di cui la conclusione, per sé considerata, sia priva e che debba pertanto fondarsi sulla validità – presupposta – del principio. Si tratta infatti di domandarsi quale negazione possa costituirsi, *in quanto è (almeno) negazione* (e non, semplicemente, in quanto è una determinatezza), a prescindere dal suo essere determinata. Su questo aspetto, del resto, si è soffermata la discussione di questa critica ispirata al dialeteismo.

D'altra parte, la necessaria inclusione dell'*élenchos* nel primo principio non esclude una differenza, dal punto di vista semantico, tra i due momenti – almeno in quanto *élenchos* accerta l'identità tra la determinatezza della negazione e il principio²². Si può anche affermare che *élenchos* sia il trascendentale (o il fondamento) in quanto si manifesta come tale, negando la propria negazione²³. Ma se il principio non è riducibile a *élenchos*, e cioè all'accertamento del valore del principio, allora si dovrebbe essere d'accordo sul fatto che “presupporre” il principio – un “presupposto”, questo, che viene riscattato (o *posto* in quanto tale) con lo svolgimento del principio stesso, ossia mediante *élenchos* – non significa presupporre il valore del principio, o, più precisamente, presupporre l'accertamento del valore del principio allo stesso (valore del) principio. Altrimenti si finirebbe per chiamare in causa una indipendenza, dal punto di vista epistemico, del principio rispetto ad *élenchos*, che varrebbe però quanto attribuire l'accertamento del valore del principio al principio in quanto tale, disconoscendone quindi la – riconosciuta – differenza.

²² Che è peraltro quanto lo stesso Costantini è disposto ad ammettere e, anzi, ad enfatizzare nella sua interpretazione della difesa elenctica del principio di non contraddizione, se è vero che intende quest'ultimo come *fondamento*, in senso proprio, di *élenchos* (cfr. F. Costantini, *Élenchos come petitio principii*, p. 868).

²³ Nel discorso di Severino l'opposizione universale (o il principio di non contraddizione) si costituisce a sua volta *come* verità originaria solo in quanto sia posta *come attualmente inclusiva* di quella sua individuazione che è *élenchos* (cfr. E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, p. 53).



SEZIONE III

Storia



Valentino Pellegrino

Élenchos e teologia naturale: l'argomento anselmiano

I. Introduzione

Premessa di questo breve intervento è il riconoscimento di una struttura elenctica nella forma della prova dell'esistenza di Dio addotta da Anselmo nel suo *Proslogion*¹. Si intende quindi, anzitutto, ricostruire questo tentativo anselmiano di ricondurre la dimostrazione dell'esistenza di Dio ad una confutazione elenctica di un negatore ideale: lo "stolto" (*insipiens*) di cui parlano i Salmi². Si prenderà poi in esame la critica dell'argomento anselmiano³ mossa da due negatori non dell'esistenza di Dio – né

¹ Cfr. Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, capp. II-IV. Il *Proslogion*, così come la risposta di Gaunilone (*Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, in seguito soltanto *Pro insipiente*) e la relativa controrisposta di Anselmo (*Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*, in seguito *Risposta*), sono citati secondo l'edizione critica a cura di F.S. Schmitt (*Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*). Le traduzioni sono dello scrivente.

² Cfr. Ps. 13,1 e 52,1: «*Dixit insipiens in corde suo: "Non est Deus"*».

³ Si utilizzerà soltanto la dicitura "argomento anselmiano", e non anche "argomento ontologico". La prova di Anselmo è soltanto il primo, storicamente, di vari argomenti ontologici; le osservazioni presentate in questo articolo intendono riferirsi specificamente al "prototipo" esposto nel *Proslogion*.

della sua dimostrabilità metafisica – bensì dell'immediatezza gnoseologica di questa esistenza, cioè quindi della sua difendibilità elenctica. Si tratta, come prevedibile, di Gaunilone – che su questo ebbe modo di polemizzare direttamente con lo stesso Anselmo – e di Tommaso d'Aquino, che sottopone a critica l'argomento anselmiano in più luoghi della sua produzione⁴.

È necessario richiamare brevemente l'esposizione anselmiana della prova⁵: Dio, scrive Anselmo, è «qualcosa di cui non si può pensare nulla di superiore» (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*); ora, quand'anche uno negasse l'esistenza di Dio, dovrebbe comunque aver presente il concetto di ciò che sta negando. Devo infatti comprendere – o pensare di comprendere – in che cosa consiste la realtà che nego, per poterla negare. Su questo, Anselmo è categorico: di fronte a un uomo che ammettesse di non capire o di non pensare ciò che dice, dovremmo non soltanto rifiutare il suo discorso, ma persino sputargli contro⁶. Il negatore, quindi, deve avere in mente *ciò di cui non si può pensare nulla di superiore*, nel momento in cui ne nega l'esistenza. Ma se *ciò di cui non si può pensare nulla di*

⁴ Si prenderanno in considerazione, qui, l'articolo 12 della *quaestio* 10 delle *Quaestiones disputatae de veritate* (in seguito *De veritate*), i capitoli 10 e 11 del primo Libro della *Summa contra Gentiles* (CG) e la *quaestio* 2, articolo 1, della prima Parte della *Summa Theologiae* (ST). Per i testi tommasiani si farà riferimento all'Edizione Leonina (traduzione di chi scrive).

⁵ Per un'esegesi approfondita dell'argomento di Anselmo, cfr. L. Vettorello, *L'unum argumentum di Sant'Anselmo. Alla ricerca dell'interpretazione autentica della prova anselmiana dell'esistenza di Dio*, ETS, Pisa 2015.

⁶ Cfr. Anselmo, *Risposta*, 9: «*Aut si quis talis invenitur, non modo sermo eius est respiciendus, sed et ipse conspuendus*».

superiore fosse presente soltanto nella sua mente, come puro concetto, e non anche nella realtà, come oggetto sussistente, allora sarebbe qualcosa di cui si può pensare alcunché di superiore. Sarebbe infatti possibile pensare qualcosa di concettualmente identico, ma dotato anche di esistenza reale, e perciò superiore. Il negatore starebbe quindi pensando *ciò di cui non si può pensare nulla di superiore* come se fosse qualcosa di cui si può pensare alcunché di superiore, il che è manifestamente contraddittorio. Il pensiero del negatore dell'esistenza di Dio si realizza quindi in una autocontraddizione, ovvero: non si realizza. L'esistenza di Dio è perciò innegabile.

II. L'argomento anselmiano come *élenchos*

La preannunciata riconduzione della prova di Anselmo ad una forma di *élenchos* può essere giustificata sulla base di due aspetti, uno "materiale" ed uno "formale". Secondo il primo aspetto, si può notare come tanto l'argomento anselmiano quanto l'*élenchos* aristotelico abbiano ad oggetto la difesa di una verità che si ritiene essere immediata, fondamentale. È esplicitamente il caso del "primo principio" difeso dall'*élenchos*, ma immediata è anche la conoscenza dell'esistenza di Dio, per Anselmo. Dio «non può essere pensato non esistente»⁷, come

⁷ «*Non possit cogitari non esse*», *Proslogion*, cap. III.

non si può pensare che il medesimo sia e non sia al tempo stesso. “Dio non esiste” è una contraddizione in termini, dal momento che identifica *ciò di cui non si può pensare nulla di superiore* (A) con *ciò di cui si può pensare qualcosa di superiore* (non-A).

La corrispondenza “formale” segue quasi di conseguenza. Cifra dell’immediatezza è l’innegabilità: l’immediato – come noto – non richiede (né potrebbe richiedere) dimostrazione; l’immediato richiede soltanto di venire mostrato, e il modo di mostrare alcunché come immediato è mostrarlo innegabile. Sia l’*élenchos* che l’argomento anselmiano prendono perciò le mosse dalla negazione pronunciata da un ipotetico interlocutore, al fine di mostrarne l’inconsistenza. Entrambi si configurano quindi, propriamente, come delle *confutazioni* di chi, in via ipotetica, tentasse di negare la verità che si vuol mostrare immediata: lo “stolto” a cui fa riferimento Anselmo è un *alter ego* del “tronco” che Aristotele vede nel negatore del primo principio⁸.

Ora, a ben vedere, l’essenza delle due confutazioni non permette comunque una completa sovrapposizione dell’una all’altra. La riconduzione della prova anselmiana all’*élenchos* deve arrestarsi prima di giungere ad una completa identificazione. Si è già detto che l’intento di Anselmo consiste nel mostrare l’autocontraddittorietà della proposizione “Dio non

⁸ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 1006 a 14-15.

esiste”, equivalente alla proposizione “A è non-A”. Di diversa natura è invece la confutazione operata dall’*élenchos*: la fallacia che la mossa elentica intende mettere a nudo nel discorso del negatore del principio di non-contraddizione (PDNC) non è l’autocontraddizione (pena la petizione di principio), bensì l’implicita affermazione del PDNC operata dal negatore stesso. Chi tenta di negare il PDNC finisce per riaffermarlo, oppure: si adopera il PDNC anche per (provare a) negare il PDNC. È questo il contenuto essenziale della confutazione elentica.

La prova anselmiana, invece, presuppone la validità del primo principio e si poggia su questo. L’argomento di Anselmo richiede quindi la posizione dell’*élenchos* per costituirsi: è, per così dire, un suo corollario. In altri termini: contraddirsi non è lo stesso di negare il PDNC. È soltanto quest’ultimo ad essere “immediato” in senso stretto, mentre le impossibilità delle singole contraddizioni saranno istanziazioni particolari di questa immediatezza universale⁹.

III. Le obiezioni di Gaunilone

Sull’incapacità dell’argomento anselmiano di mostrare come effettivamente immediata l’esistenza di Dio è costruita la “difesa dello stolto” tentata da Gaunilone. La prima obiezione di

⁹ Come l’esistenza di un certo ente attualmente esistente è istanziazione dell’immediatezza dell’*essere*.

Gaunilone è la seguente: se davvero la cognizione del concetto di Dio implica immediatamente l'esistenza reale di Dio, allora «in primo luogo non sarà più una cosa diversa e precedente nel tempo avere la cosa nell'intelletto, e in seguito capire che la cosa esiste»¹⁰. Sofia Vanni Rovighi esplicita così l'obiezione:

«Se aver nell'intelletto, ossia pensare Dio vuol già dire sapere che egli esiste, non ha più luogo la distinzione dalla quale partiva l'argomento: quella cioè di un momento in cui l'*insipiens* capisce cosa voglia dire l'espressione "Dio" senza ancora credere che Dio esiste»¹¹.

A ben vedere, non si tratta di un'obiezione stringente. Anzi, quanto sottolineato qui da Gaunilone è qualcosa che un difensore dell'argomento anselmiano concederebbe volentieri: il momento del pensiero di Dio non è separato – né concettualmente né, a rigore, temporalmente – da quello della cognizione della sua esistenza reale; si tratta soltanto di due momenti astratti, distinti ma non separabili¹².

Triviale è anche la seconda obiezione: «Se non si può [pensare che Dio non esiste], perché si instaura tutta questa disputa contro chi nega o dubita che esista una tale natura?», chiede

¹⁰ Gaunilone, *Pro insipiente*, 2.

¹¹ Anselmo, *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 93, nota 1.

¹² Così lo stesso Anselmo: «*hoc ipsum quod dicitur, ex necessitate eo ipso quod intelligitur vel cogitatur, revera probetur existere*» (cfr. *Risposta*, 10).

Gaunilone¹³. Ovvero: se l'esistenza di Dio è immediatamente nota, che bisogno c'è di difenderla?

La stessa domanda Gaunilone potrebbe però rivolgerla all'Aristotele del Libro Gamma: se il PDNC è autoevidente, perché l'*élenchos*? Ma l'autoevidenza, o immediatezza, non implica l'impossibilità del darsi, di fatto, di un negatore; implica, piuttosto, l'impossibilità che la negazione abbia, di diritto, una propria consistenza. La difesa elenctica – e qui ci riferiamo tanto all'*élenchos* vero e proprio quanto all'argomento anselmiano – non intende “instaurare una disputa” col negatore, bensì soltanto mostrare l'inconsistenza di diritto della negazione di fatto. Qualora Gaunilone ritenesse sufficiente il darsi di una negazione di fatto per escludere l'immediatezza della verità negata, allora dovrebbe escludere l'immediatezza *simpliciter*, giacché nessuna verità è tale da non poter essere negata nemmeno per assurdo: se lo volessi, potrei negare (a parole) anche l'esistenza di me stesso, o quella del computer da cui scrivo queste righe¹⁴.

A questo, fanno seguito due controargomenti più noti ma a loro volta fallaci, su cui non vale la pena dilungarsi: si tratta della denuncia di un indebito “passaggio dall'ideale al reale”¹⁵, che rivela un vizio dualistico-gnoseologico nel pensiero di

¹³ Gaunilone, *Pro insipiente*, 2.

¹⁴ Ma allora ci si potrebbe domandare, con Anselmo: perché mai uno dovrebbe negare queste cose, «perché, se non perché è stolto e insipiente?» (cfr. *Proslogion*, cap. III).

¹⁵ Cfr. Gaunilone, *Pro insipiente*, 5.

Gaunilone, e dell'argomento dell'"isola perduta"¹⁶, che, a ben vedere, non costituisce nemmeno un'effettiva obiezione alla prova anselmiana, come lo stesso Anselmo fa notare nella sua risposta¹⁷.

Più degna di nota è la chiusura dell'opuscolo, in cui finalmente Gaunilone affronta il problema dell'immediatezza dell'esistenza di Dio dal punto di vista dell'immediatezza in quanto tale. A questo proposito, scrive Gaunilone:

«Quando si dice che di questa somma realtà [Dio] non si può pensare [*cogitari*] che non esista, meglio si direbbe forse che non si può conoscere [*intelligi*] che non esista o che possa non esistere. Infatti, secondo proprietà di linguaggio, le cose false non possono essere conosciute, ma possono essere pensate, allo stesso modo in cui lo stolto ha pensato che Dio non esiste. E io stesso so certissimamente di esistere, ma nondimeno so anche di poter non essere. Tuttavia conosco indubbiamente che quel sommo ente, cioè Dio, non può sia essere che non essere. Non so poi se io possa pensare di non esistere mentre so certissimamente di esistere. Ma se posso, perché non potrei farlo anche con tutto ciò che so con la stessa certezza? Se invece non posso, questo non sarà più proprio di Dio soltanto»¹⁸.

¹⁶ Cfr. *ivi*, 6.

¹⁷ Cfr. Anselmo, *Risposta*, 3.

¹⁸ Gaunilone, *Pro insipiente*, 7.

Gaunilone introduce una distinzione tra pensare (*cogitare*) e conoscere (*intelligere*) senza però tematizzarla, tanto più che egli stesso si domanda se il contenuto pensato possa effettivamente differire da quello conosciuto. Anselmo, nella sua risposta, accetta l'esistenza di una distinzione tra pensare e conoscere, tematizzandola, ma riafferma l'appropriatezza del verbo *cogitare* nella formulazione del suo argomento¹⁹. Posso pensare ciò che so essere falso: per esempio, posso pensare di non esistere, anche se so di esistere; posso pensare inesistenti gli enti che conosco esistenti. Il pensare, dunque, intenziona il possibile; il conoscere, invece, ha come oggetto l'attuale. Ma ciò vale soltanto per gli enti creati, contingenti, che possono esistere ma anche non esistere: Dio, dice Anselmo, può soltanto esistere, dunque non può nemmeno venire *pensato* non esistente²⁰. Ancora una volta, l'obiezione di Gaunilone è destinata a cadere.

Volendo, si potrebbe dare una risposta anche alla seconda delle opzioni prese in considerazione da Gaunilone: se non posso distinguere tra pensare e conoscere – se, cioè, non posso astrarre dall'attuale per considerare il possibile –, allora non posso negare nemmeno l'esistenza dei vari enti attualmente esistenti. In altri termini, l'innegabilità non è una caratteristica esclusiva dell'esistenza di Dio.

¹⁹ Cfr. Anselmo, *Risposta*, 4.

²⁰ L'esistenza di Dio, in altri termini, è necessaria e non contingente. In questo e in altri passaggi della sua risposta (in particolare in *Risposta*, 1), Anselmo sembra anticipare le versioni "modali" dell'argomento ontologico che verranno formulate in epoca moderna e contemporanea (si vedano, per esempio, le formulazioni proposte da Leibniz nella *Monadologia*, ai §§ 44-45, e da Alvin Plantinga in *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, Oxford 1974, pp. 196-221).

Ma anche questa conclusione può essere concessa senza che venga meno la validità dell'argomento anselmiano. È vero infatti che anche l'esistenza degli enti attualmente esistenti ci è nota immediatamente, ed è quindi innegabile. Si tratta soltanto di una immediatezza di altro genere, rispetto a quella propria dell'esistenza di Dio: la conoscenza dell'esistenza degli enti (contingenti) attualmente esistenti è *fenomenologicamente* immediata, quella dell'esistenza di Dio – per Anselmo – è *logicamente* immediata. Chi negasse l'esistenza di se stesso negherebbe l'evidenza; chi negasse l'esistenza di Dio negherebbe il PDNC. Entrambe le negazioni sono impossibili. Non è quindi proprio soltanto di Dio l'esistere innegabilmente, ma è esclusiva della sua esistenza l'immediatezza logica.

IV. Le obiezioni di Tommaso

Nessuna delle obiezioni mosse da Gaunilone – sostenute da quella che si presenta, nel suo complesso, come una forma di “empirismo ingenuo”²¹ – risulta efficace nei confronti del nucleo essenziale dell'argomento di Anselmo: l'immediatezza dell'esistenza di Dio.

²¹ A sostegno di questa definizione si può portare anche *Pro insipiente*, 4, da cui emerge una sostanziale riduzione del pensare all'immaginare, vizio tipico dell'empirismo. L'empirismo di Gaunilone è “ingenuo” in quanto assunto tacitamente, non tematizzato.

Un obiettore della prova anselmiana ben più strutturato di Gaunilone sul piano speculativo è, come già anticipato, Tommaso d'Aquino. In tutte e tre le opere che prenderemo in considerazione, Tommaso si domanda se l'esistenza di Dio sia *per se nota*, cioè autoevidente o immediata. Fra gli argomenti che porterebbero a concludere affermativamente rientra quello di Anselmo.

Ora, tanto nella *Summa Theologiae* quanto nella *Contra Gentiles*, l'argomento anselmiano è confutato in maniera tutto sommato sbrigativa, con motivazioni che non vanno oltre quelle già addotte da Gaunilone. Si prenda la confutazione della *Summa Theologiae*:

«Dato pure che chiunque col nome “Dio” intenda significare proprio quello che viene detto, ovvero ciò di cui non si può pensare il superiore, da questo non segue tuttavia che si comprenda che ciò che viene espresso da tale nome esista nella realtà delle cose, e non soltanto nella percezione dell'intelletto. Né si può dimostrare che esista nella realtà, se non si ammette che esiste nella realtà qualcosa di cui non si può pensare il superiore, che è ciò che non viene ammesso da coloro secondo cui Dio non esiste»²².

²² Tommaso, *ST*, I, q. 2, a. 1, ad 2. In *CG*, I, cap. 11 si trova una confutazione analoga: «Dato quod ab omnibus per hoc nomen Deus intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem, et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine Deus, non sequitur Deum esse nisi in intellectu. Unde nec oportebit id quo maius cogitari non potest esse nisi in intellectu. Et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. Et sic nihil inconueniens accidit ponentibus Deum non esse: non enim inconueniens est quolibet dato vel in re vel in intellectu aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura».

Tommaso si limita qui a denunciare il passaggio (indebito) dall'ideale al reale attribuito all'argomento di Anselmo, come già aveva fatto Gaunilone²³. Ci si può domandare, a questo proposito, se anche in Tommaso sia possibile attribuire la denuncia di questo "passaggio" ad un dualismo gnoseologico fra pensiero ("ideale") ed essere ("reale"). Non mancano i tomisti che hanno rivendicato un tale dualismo nel pensiero dell'Aquinate, considerandolo non una fallacia ma anzi una virtù teorica²⁴. Da parte nostra, essendo altro l'oggetto di questo articolo, ci limitiamo a far presente la possibilità che Tommaso non stia qui considerando formalmente *illicito* il passaggio dall'ideale al reale, ma soltanto non cogente nei confronti di un negatore ostinato dell'esistenza di Dio.

Questa ipotesi risulta, a parere di chi scrive, più coerente con l'impostazione generale che Tommaso dà della *quaestio* sull'immediatezza dell'esistenza divina. Il luogo tommasiano in cui il problema viene affrontato in modo più esaustivo è il dodicesimo articolo della decima questione del *De veritate*: «*Utrum Deum esse sit per se notum menti humanae*». In particolare, Tommaso si domanda proprio se l'esistenza di Dio sia

²³ Cfr. § III, nota 15.

²⁴ Penso in particolare a Cornelio Fabro, che considera la separazione fra pensiero ed essere una delle note di merito non soltanto del tomismo, ma della metafisica classica in generale. A titolo d'esempio, si veda C. Fabro, *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Quadrivium, Genova 1981, p. 127: «Nell'Occidente si è sviluppata – nella cultura greca e latina, sia classica come cristiana – una specifica metafisica dell'Assoluto come Primo Principio e fondamento di ogni realtà finita *sulla base della distinzione reale fra essere e pensiero*» (corsivo mio).

evidente «come i primi principi della dimostrazione, che non si può pensare che non siano [*non potest cogitare non esse*]». La questione è quindi posta fin da subito nei termini in cui la pone Anselmo, ed è esplicito il riferimento al PDNC.

La particolare struttura della *quaestio* rende opportuna una delucidazione preliminare. Si tratta infatti di una questione particolarmente complessa, che si muove su un duplice binario. Alla domanda in esame, infatti, Tommaso risponde sia affermativamente che negativamente, secondo due diversi punti di vista che illustreremo nel seguito. Alla consueta *responsio*, che costituisce il “corpo” della *quaestio*, segue in questo caso una doppia serie di confutazioni: Tommaso si incarica di rispondere sia agli argomenti favorevoli alla questione posta sia a quelli contrari²⁵.

Fra gli argomenti che sembrano deporre a favore dell'immediatezza dell'esistenza di Dio, troviamo una particolare formulazione della prova anselmiana:

«Dio è ciò di cui non si può pensare il superiore, come dice Anselmo. Ma ciò che non può essere pensato inesistente [*illud quod non potest cogitari non esse*] è superiore a ciò che può essere pensato inesistente [*illo quod potest cogitari non esse*]. Quindi non si può pensare che Dio non esiste»²⁶.

²⁵ In nota, indicheremo la prima serie di risposte normalmente, e la seconda utilizzando l'apice ². La risposta al primo argomento a favore sarà quindi citata come “*ad 1*”, quella al primo argomento contrario come “*ad 1*”².

²⁶ *De veritate*, q. 10, a. 12, arg. 2.

Questa formulazione, a differenza di quelle riportate nelle due *Summae*²⁷, non fa riferimento al passaggio dall'intelletto alla realtà. Anzi, la formulazione del *De veritate* si presta ad essere parafrasata in termini puramente modali: Dio è, per definizione, il massimo ente concepibile; ora, un ente che non può essere concepito inesistente (cioè un ente che non può non esistere, un ente *necessario*) è superiore ad uno che può essere concepito esistente (cioè di un ente che può non esistere, un ente *contingente*); dunque, Dio non può essere concepito inesistente (Dio esiste *necessariamente*).

Ora, a questa raffinata versione dell'argomento anselmiano farà seguito una risposta più sottile di quella che troviamo nelle *Summae*, come si vedrà a breve. Prima di introdurre la risposta di Tommaso, conviene tuttavia menzionare altri due degli argomenti a favore dell'immediatezza dell'esistenza di Dio presentati nella *quaestio*. Uno di questi non è altro che una forma di *élenchos*: «Dio è la verità stessa. Ma nessuno può pensare che la verità non esista, perché se la si pone inesistente, segue che essa esiste: se infatti la verità non è, è vero che la verità non è»²⁸. Dunque, se la verità è un nome di Dio e la verità è autoevidente, Dio è autoevidente. Sempre sulla base dell'identità fra verità e Dio si articola l'altro argomento, che si rapporta direttamente all'immediatezza del PDNC:

²⁷ Cfr. *ST*, I, q. 2, a. 1, arg. 2 e *CG*, I, cap. 10.

²⁸ *De veritate*, q. 10, a. 12, arg. 3.

«La verità prima [Dio] è superiore ad ogni verità creata. Ma qualche verità creata è così evidente che non si può pensare che non sia, come la verità di questa proposizione: l'affermazione e la negazione non sono vere insieme. Dunque molto meno si può pensare che la verità increata, che è Dio, non sia»²⁹.

Se il PDNC, che si riscontra nella creatura (e in questo senso è una “verità creata”), risulta autoevidente, allora ancor di più dev'essere autoevidente la verità che sta al fondamento della creatura, cioè Dio. La risposta di Tommaso a quest'ultimo argomento può valere come introduzione alla soluzione generale che l'Aquinate dà dell'intera questione:

«Per quanto la verità increata superi ogni verità creata, tuttavia niente proibisce che una verità creata sia a noi più nota di quella increata: infatti, le cose che sono meno note *in sé* [*in se*] sono più note *per noi* [*quoad nos*], secondo il Filosofo»³⁰.

Principio strutturale della risposta che Tommaso offre, in tutti e tre i luoghi in cui la questione viene affrontata, è proprio questa distinzione tra *per se notum secundum se* e *per se notum quoad nos*. Restiamo sul *De veritate*; scrive Tommaso nella *responsio*:

²⁹ *Ibid.*, arg. 6.

³⁰ *Ibid.*, ad 6, corsivi miei.

«Dissero [alcuni], come Avicenna, che l'esistenza di Dio non è autoevidente, ma può comunque essere conosciuta tramite una dimostrazione. Altri invece, come Anselmo, ritengono che l'esistenza di Dio sia autoevidente, in quanto nessuno può pensare interiormente che Dio non esista, per quanto possa affermarlo esteriormente e pensare interiormente le parole con cui lo afferma. [...] Le due opinioni sono *entrambe vere* secondo un certo aspetto. Infatti, una cosa può essere autoevidente in due modi: in sé [*secundum se*] e per noi [*quoad nos*]. Dunque, l'esistenza di Dio è autoevidente in sé, ma non per noi»³¹.

L'esistenza di Dio, se presa in sé, è quindi effettivamente immediata. Tommaso, nella *Summa Theologiae*, concede addirittura che "Dio esiste" è una proposizione analitica, dal momento che il predicato si identifica col soggetto³². Ora, se questo punto di vista "assoluto" coincidesse col punto di vista umano, allora noi conosceremmo immediatamente che Dio esiste. Ma un intelletto finito – sembra suggerire Tommaso – può conoscere immediatamente soltanto verità finite. All'Assoluto possiamo giungervi, ma tramite mediazione: «La conoscenza dell'esistenza di Dio si dice insita naturalmente in ognuno perché in ognuno è insito qualcosa da cui può giungere a conoscere l'esistenza di Dio»³³. E questo "qualcosa" a partire da cui si può conoscere che Dio esiste sono proprio le verità au-

³¹ *Ibid.*, *resp.*, corsivo mio.

³² Cfr. *ST*, I, q. 2, a. 1, *resp.*: «*Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto.*»

³³ *De veritate*, q. 10, a. 12, *ad* 1.

toevidenti *quoad nos*, ovvero il già citato PDNC e la presenza dell'essere³⁴.

Immediatamente noto alla mente umana non è già l'*Ipsum Esse*, bensì soltanto l'*ens commune*. Ed è così che Tommaso risponde all'argomento elentico che voleva provare l'immediatezza di Dio attraverso l'immediatezza della verità in quanto tale:

«La verità si fonda sull'essere; dunque, com'è autoevidente l'esistenza dell'essere in generale, così lo è anche l'esistenza della verità. Non è tuttavia autoevidente a noi l'esistenza di un primo ente che sia la causa di ogni ente, fino a quando non lo accetta la fede o non lo prova una dimostrazione»³⁵.

Dio è *ipsa veritas* in quanto è *Ipsum Esse*, ma questo noi non possiamo saperlo se non per via rivelata³⁶ o attraverso una dimostrazione metafisica che muova proprio dalla verità dell'essere; in entrambi i casi, la nostra conoscenza dell'esistenza di Dio sarà mediata.

Questo duplice piano dell'immediatezza scioglie anche il nodo costituito dalla prova anselmiana, per come esso è formulato nel *De veritate*:

³⁴ Cfr. Tommaso, *Sententia libri Metaphysicae*, IV, lect. 6.

³⁵ *De veritate*, q. 10, a. 12, ad 3.

³⁶ Cfr. *Ex.*, 3,14.

«Quell'argomento avrebbe successo se dipendesse da [Dio] stesso il non essere immediatamente noto; tuttavia, che si possa pensare che [Dio] non esiste dipende da noi, che siamo incapaci di conoscere le cose che, in sé, sono evidentissime. Dunque il fatto che si possa pensare che Dio non esiste, non impedisce che egli sia anche ciò di cui non si può pensare il superiore»³⁷.

A ben vedere, la fallacia che qui Tommaso rinviene nell'argomento anselmiano non è propriamente logica, bensì piuttosto dialettica. Anselmo assume un punto di vista che, di diritto, non è né il suo né quello del suo interlocutore (né, in ultima analisi, di un qualunque altro soggetto finito). Ma dal punto di vista che Anselmo assume, che poi è il punto di vista di Dio stesso – e quindi non è solo un punto di vista reale, ma il punto di vista assoluto –, il contenuto dell'argomento è *vero*: Dio esiste e non può non esistere, e un intelletto assoluto non può non pensarlo esistente. L'argomento anselmiano non può però convincere di questa verità il negatore, perché non si pone dal punto di vista del negatore: esso è quindi inefficace dialetticamente, ma valido logicamente.

A sostegno del fatto che la posizione di Tommaso è assai meno distante da quella anselmiana di quanto si potrebbe essere portati a pensare ad una lettura superficiale dell'Aquinate, si può menzionare, in conclusione, la risposta che egli stesso dà al primo degli argomenti contrari all'immediatezza dell'esistenza di Dio. Si tratta proprio della negazione pronunciata

³⁷ *De veritate*, q. 10, a. 12, *ad 2*.

dall'*insipiens* nei Salmi³⁸, a cui Tommaso risponde assumendo come valida la spiegazione data da Anselmo stesso nel quarto capitolo del *Proslogion*: «Anselmo, nel *Proslogion*, spiega che lo stolto disse in cuor suo “Dio non esiste” nel senso che pensò queste parole, non che poté pensarlo con la ragione interiore»³⁹. Questa citazione, posta nell'ultima sezione della *quaestio*, vale – a parere di chi scrive – come una sostanziale abilitazione, da parte di Tommaso, del discorso anselmiano preso nel proprio nucleo essenziale.

V. Nota critica sulla soluzione tommasiana

La distinzione che Tommaso opera fra immediatezza *secundum se* e immediatezza *quoad nos* può apparire, *prima facie*, dualistica (e perciò, ultimamente, infondata). Le poche righe di cui si compone questo paragrafo intendono mostrarla invece come un legittimo corollario della finitezza del punto di vista umano.

Si prenda, come esempio, la proposizione “la muraglia cinese esiste”: essa è senz'altro una proposizione immediata, dal momento che la muraglia cinese è un ente reale e che l'esistenza di ciò che esiste si dà immediatamente. Tuttavia, per me che in questo momento non vedo la muraglia cinese, né l'ho mai vista in vita mia, questa immediatezza – che pure appartiene

³⁸ Cfr. *ibid.*, s.c. 1.

³⁹ *Ibid.*, ad 1². Cfr. Anselmo, *Proslogion*, cap. IV.

di diritto all'esistenza dell'ente "muraglia cinese" – non si dà. Se non sapessi da fonti attendibili che la muraglia cinese esiste, potrei benissimo pensare il contrario, sbagliandomi. L'esistenza della muraglia cinese è quindi immediata *in sé*, ma non *per me*, quantomeno qui ed ora.

Ora, l'immediatezza della muraglia cinese è un'immediatezza *fenomenologica*; quella propria di Dio, come già si è detto nel paragrafo III, è un'immediatezza *logica*. Prendiamo quindi il caso di un'immediatezza di quest'ultimo tipo: "il quadrato di 1545 è 2387025". La proposizione è immediatamente vera, perché "2387025" è identico a "quadrato di 1545". Che il quadrato di 1545 sia 2387025 non è tuttavia immediatamente noto a me, tanto che per saperlo ho dovuto utilizzare un calcolatore. Qualora avessi voluto scoprirlo autonomamente, sarei dovuto passare attraverso lo svolgimento di una serie di computazioni (cioè tramite una mediazione) e avrei rischiato di incappare in un inconsapevole errore di calcolo, finendo per credere vera la proposizione "il quadrato di 1545 *non è* 2387025". Ancora una volta, dunque, la proposizione iniziale risulta immediata *in sé* ma non *per me*.

Prendiamo ora un terzo esempio. "Questo ente esiste", laddove "questo ente" è un ente attualmente esistente, è una proposizione fenomenologicamente immediata. Questa proposizione ha un correlato logico, ossia la tautologia "questo ente-che-esiste esiste". La sua negazione, cioè "questo ente-che-esiste non esiste", è immediatamente autocontraddittoria. Poniamo però che io non sappia che quell'ente esiste (come potrei non sapere che la muraglia cinese, che esiste, esiste): a

questo punto, io ignoro che la proposizione “questo ente non esiste” implica l’autocontraddittoria “questo ente-che-esiste non esiste”, dal momento che non mi è noto il legame fattuale fra quell’ente e l’esistenza.

Il caso particolare della proposizione “Dio esiste” – fatte le dovute premesse⁴⁰ – è riconducibile a questa terza fattispecie. La proposizione “Dio esiste” è logicamente immediata, perché Dio esiste per essenza⁴¹: essa è quindi identica alla proposizione “Dio-che-esiste esiste”. La proposizione “Dio non esiste” è quindi immediatamente autocontraddittoria (come sostiene Anselmo), in quanto corrisponde a “Dio-che-esiste non esiste”. Ma questa autocontraddizione mi è nota soltanto se già conosco il legame essenziale tra Dio e l’esistenza: legame che, sottolinea Tommaso, mi è noto soltanto per fede o per dimostrazione, quindi non immediatamente. “Dio non esiste” è quindi immediatamente autocontraddittoria *in sé*, ma non lo è *per noi*, a causa del nostro punto di vista finito. La finitezza dell’intelletto umano non mi permette di cogliere in atto la totalità degli enti esistenti; mi costringe a derivare le conclusioni logiche di premesse complesse per via processuale, attraverso un ragionamento o un calcolo. Allo stesso modo, il nostro intelletto finito non coglie Dio nella sua essenza, e non può quindi conoscere immediatamente che a lui compete di diritto l’esistenza.

⁴⁰ Premesso, cioè, che soltanto a Dio l’esistenza spetta di diritto, mentre a tutti gli altri enti (anche a quelli attualmente esistenti) spetta soltanto di fatto.

⁴¹ Cfr. § IV, nota 31.

VI. Conclusioni

Mi permetto di suggerire, in conclusione, un altro possibile punto di sintesi fra la posizione di Anselmo e quella di un obietttore “benintenzionato”⁴². Nessuno dei tre autori di cui si è discusso prende esplicitamente in considerazione questa ipotesi di soluzione del problema, sicché qui verrà accennata soltanto. È sufficiente limitarsi a far notare che una cosa è non pensare un ente come esistente, un'altra è pensarlo inesistente. Chi non mi conosce non mi pensa davvero inesistente; più propriamente, non mi pensa affatto.

AmMESSO che Dio sia una costante necessaria di ogni ente, e che sia perciò impossibile pensarlo inesistente (come vuole Anselmo), non segue necessariamente che lo si debba pensare esistente (come vuole l'obietttore). In altri termini, posso pensare un ente anche senza pensare in atto tutte le costanti di quell'ente. Cadrei in contraddizione soltanto nel momento in cui dichiarassi assoluto (cioè inclusivo di tutte le costanti dell'ente) questo punto di vista parziale, che però – in quanto punto di vista parziale (e non assoluto) – resta valido. Dunque, il negatore dell'esistenza di Dio non sta effettivamente pensando Dio come inesistente (questo sarebbe, sì, impossibile), ma sta semplicemente pensando il mondo senza una delle sue costanti (cioè Dio stesso). Egli, che a parole dichiara di pensare

⁴² Possiamo definire così un obietttore dell'argomento anselmiano che creda nell'esistenza di Dio e sia anche convinto della sua dimostrabilità metafisica.

Dio come inesistente, di fatto si sta limitando a non pensarlo esistente; si sta, in un certo senso, rifiutando di pensare Dio. E la figura dell'autocontraddizione mi sembra qui lasciare spazio a quella della malafede.



Alberto Peratoner

Implicite strutture di reattiva incontraddittorietà. L' *élenchos* nel pensiero moderno

Difficilmente potremo trovare nelle opere filosofiche dell'Età moderna qualche esplicitazione della procedura elenctica; ancor meno di una sua tematizzazione teorica. Le ragioni sono diverse, e convergono verso la prevalenza, nella modernità, di un modello di logica proposizionale che tende a lasciare sullo sfondo – quando va bene dato per implicitamente acquisito e che non pare necessario problematizzare, e quando meno bene persino espunto dagli interessi del piano logico e gnoseologico –, le grandi questioni della *logica trascendentale*.

Ciò non impedisce comunque di osservare implicitamente – ma non per questo meno efficacemente – all'opera nei sistemi filosofici, soprattutto di alcuni grandi pensatori, e talora, come vedremo, in passaggi fondamentali delle loro articolazioni teoriche, la struttura logica della non contraddizione nella sua reattività elenctica, e ciò senza stupirci troppo, giacché se l' *élenchos* è, come espresso nel titolo del ciclo seminariale, la *forma del filosofare*, in un certo senso la più radicale e che attesta l'ineludibilità della struttura incontraddittoria dell'essere e dell'esperienza, è naturale che questa non raramente si ritrovi

sottostante all'argomentazione, e sia riconoscibile nella forma che assume la trama del discorso, anche lì dove non viene esplicitata nella sua piena codificazione.

Nello stesso Michel de Montaigne, spesso troppo semplicisticamente rubricato senza le dovute sfumature nell'ambito di uno scetticismo al quale il suo pensiero non è sempre del tutto ridicibile e che ebbe una larghissima influenza sulla filosofia francese del XVII secolo e fu determinante nella messa a punto dell'antropologia pascaliana delle *contrariétés*, troviamo traccia della forma elenctica, come laddove, nel capitolo dedicato alla presunzione, nella seconda parte degli *Essais*, egli rileva l'instirpabilità dalla coscienza della stima della propria capacità di giudizio, la cui negazione, da parte dello stesso soggetto che la esercita, si ritorcerebbe contro la negazione stessa, traducendosi nel suo autoglimento:

«Insomma, per tornare a me, la sola cosa per cui mi stimo un po' è ciò di cui mai uomo si ritenne manchevole: il mio requisito è volgare, comune e popolare poiché chi ha mai pensato di aver poco senno? Sarebbe una proposizione che *implicherebbe contraddizione in sé stessa*: è una malattia che non esiste più quando viene individuata. È molto tenace e forte, e tuttavia il primo raggio della vista del paziente la penetra e la dissipa, come lo sguardo del sole una nebbia opaca. *Accusarsi sarebbe scusarsi*, in questo caso; e *condannarsi sarebbe assolversi*»¹.

¹ M. de Montaigne, *Essais*, II, c. 17, trad. it. di F. Garavini, Bompiani, Milano 2012, p. 1217, corsivi nostri. E ancora, poco oltre: «Si dice comunemente che la più giusta

L'affioramento più significativo della procedura elenctica nella prima – ma già, vorremmo dire, per certi versi, ormai “seconda” – età moderna si manifesta però in Cartesio, e precisamente nel punto cruciale e decisivo della costituzione del *cogito* attraverso il dubbio metodico.

Va innanzitutto ricordato che in Cartesio il binomio dei due momenti conoscitivi di *intuizione* e *deduzione*, ben presente allorché nelle *Regulae ad directionem ingenii* (1627-1628) egli si propone di restringere la ricerca a «ciò che possiamo intuire in maniera chiara ed evidente o dedurre con certezza»², sembra a un decennio di distanza essersi riassorbito quando, con il *Discours de la méthode* (1637), pare essersi ormai imposto il modello di una razionalità interamente discorsiva, che favorirà l'affermarsi nel pensiero moderno di una logica prevalentemente proposizionale, benché del momento intuitivo sembri rimanere in qualche modo traccia nella prima delle quattro regole, riguardante l'*evidenza* (le altre tre, com'è noto, prospettano l'*analisi*, la *sintesi* – o gradualità argomentativa – e l'*enumerazione completa*).

Ora, è nel *Discours de la méthode* che si affaccia l'ipoteca del dubbio metodico, del tutto assente nelle *Regulae*, che ora mette a dura prova il primo dei quattro precetti del *Discours*

distribuzione che natura ci abbia fatto delle sue grazie è quella del senno: infatti non c'è nessuno che non si contenti di quello che essa gli ha dispensato. [C] Non è forse giusto? Chi vedesse al di là, vedrebbe al di là della propria vista» (*ivi*, p. 1219).

² R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Regola III, in *Opere postume 1650-2009*, Bompiani, Milano 2009, p. 692 (restituiamo i testi cartesiani in una nostra traduzione).

col sottoporre a un'implacabile critica sistematica cosa si possa assumere e accettare veramente come così evidente da potersi ritenere al riparo da qualsiasi dubbio. Il carattere di indubitabilità si presenta del resto come il calco negativo dell'evidenza, i cui principi determinatori sono la *chiarezza* e la *distinzione* (il cui significato Cartesio preciserà sette anni più tardi, nei *Principi di filosofia*, dove designerà con *chiaro* quanto è *immediatamente presente alla mente*, e con *distinto* quanto è *non commisto ad alcunché di non chiaro*), e come calco o profilo negativo, riveste il ruolo di principio selettivo dialettico.

Così, dopo la digressione sulla morale provvisoria, Descartes disegna a grandi linee il passaggio attraverso il dubbio metodico che caratterizza il cuore del suo pensiero e rappresenta il più significativo caso di organizzazione elenctica del discorso della modernità filosofica, tanto più significativo in quanto va a strutturare il *luogo* teorico fondamentale del costituirsi di essa modernità intorno al soggetto, e al soggetto in quanto sostanzialmente determinato dal *cogito*.

I passaggi descritti da Cartesio sono tre, e segnano l'applicazione del dubbio 1) *alle apparenze sensibili* – «dato che i sensi a volte ci ingannano, volli supporre che nessuna cosa fosse tal quale ce la fanno immaginare» –, 2) *ai ragionamenti apparentemente dimostrativi* e 3) *all'apparente lucidità dello stato di veglia*, sul quale egli getta l'ombra del dubbio «che tutto ciò che mi era passato per la mente non rivestisse maggior verità delle illusioni dei miei sogni». Ed è a questo punto che l'autore

del *Discours* introduce lo scarto che impone a tutto il processo una rotazione fondamentale:

«Ma subito dopo mi resi conto che nell'atto in cui volevo pensare così, che tutto era falso, bisognava necessariamente che io che lo pensavo fossi qualcosa. E osservando che questa verità, *penso dunque sono*, era così salda e certa da non poter vacillare sotto l'urto di tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accettare senza scrupolo come il principio della filosofia che cercavo»³.

Attraverso il dubbio, Cartesio raggiunge perciò il punto fondamentale dell'evidenza prima e indubitabile dell'*essere pensiero* della soggettività. La struttura elenctica del passaggio consiste precisamente nell'autotoglimento del dubbio che l'esercizio del pensiero – nella sua espressione dubitante – comporta, giacché il *negare* che si dia un contenuto veritativo («... *nell'atto* in cui volevo pensare così, che tutto era falso ...») si rivela al tempo stesso, nello stesso atto del suo disporsi come negazione, un *affermare* una datità indubitabile, *immanente* a quello stesso negare («... bisognava necessariamente che io che lo pensavo fossi qualcosa»), che così ne decreta immediatamente il togliimento, assumendo l'enunciato nel suo stesso formularsi il carattere di una pro-

³ R. Descartes, *Discours de la méthode*, IV, in *Opere 1637-1649*, Bompiani, Milano 2009, p. 60.

posizione autoverificante⁴. Nei *Principia philosophiae* Descartes chiarirà, poi:

«Con la parola pensiero io intendo tutto quel che accade in noi in tal modo, che noi lo percepiamo immediatamente per noi stessi; ecco perché non solo intendere, volere, immaginare, ma anche sentire è qui lo stesso che pensare»⁵.

La sequenza dinamica *dubbio – cogito – certezza della realtà esterna* troverà due ulteriori formulazioni, nelle *Meditazioni metafisiche*, del 1641, e nei *Principi di filosofia*, del 1644, e tutte confermano la struttura elenctica del fondamentale passaggio.

Nelle *Meditationes de prima philosophia* Descartes, dopo aver guadagnato la certezza che «io esisteva senza dubbio,

⁴ In tal senso si è parlato del carattere performativo del *cogito* cartesiano, secondo un'interpretazione avanzata da J. Hintikka in alcuni contributi, a partire da Id., *Cogito ergo sum: Inference or Performance?*, in *Philosophical Review*, LXXI, 1962/1, pp. 3-32, interpretazione di cui possiamo riconoscere una sintesi in questa affermazione: «Descartes non inferisce il *sum* dal *cogito*, ma dimostra a sé stesso la propria esistenza performando un atto di pensiero. L'espressione *cogito* non pone una premessa da cui viene inferito il *sum*, ma un atto di pensiero che rivela (tanto quanto esso dura) a Descartes l'entità che egli è» (Id., *The Cartesian Cogito, Epistemic Logic and Neuroscience. Some Surprising Interrelations*, in *Synthese*, LXXXIII, 1990/1, p. 133); così, «la relazione del *cogito* al *sum* non è quella di una premessa ad una conclusione. La loro relazione è piuttosto paragonabile a quella tra un processo e il suo prodotto. L'indubitabilità della mia esistenza risulta dal fatto che ci penso, così come il suono della musica risulta dal fatto di eseguirla o ancora (per ricorrere a una metafora propriamente cartesiana) come la luce nel senso di illuminazione (*lux*) deriva dalla presenza di una fonte luminosa (*lumen*)» (Id., *Cogito ergo sum*, cit., p. 16). Per una discussione dell'interpretazione performativa del *cogito* cfr. D. Kambouchner, *Identification d'une pensée: le Cogito de Hintikka*, in *Revue Internationale de Philosophie*, CCL, 2009/4, pp. 405-422; E. Dragalina Chernaya, *L'interprétation performative du cogito cartésien*, in *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, L, 2013, pp. 121-139.

⁵ R. Descartes, *Principia philosophiae*, I, 9, in *Opere 1637-1649*, cit., p. 1716.

se mi sono convinto di qualcosa, o se solamente ho pensato qualcosa», fa intervenire, a rinforzo del transito attraverso il dubbio, il noto genio maligno, il cui ipotetico potere distorsivo di ogni apparente certezza finisce per confermare la certezza fondamentale del *cogito*: «Ma vi è un non so quale ingannatore potentissimo e astutissimo, che impiega ogni suo sforzo nell'ingannarmi sempre». Il risultato è una riconferma a consolidamento della certezza fondamentale acquisita: «Non v'è dunque dubbio che io esisto, s'egli m'inganna; e m'inganni fin che vorrà, egli non saprà mai fare che io non sia nulla, fino a che penserò di essere qualche cosa»⁶. Così, *lo stesso inganno* ipoteticamente perpetrato dal genio maligno e il dubbio che ne viene, presuppongono e confermano l'esercizio del pensiero in chi è ingannato e dubita, per cui nell'inganno stesso, nel caso fosse esperito, si riaffermerebbe l'*essere-pensiero* del soggetto. L'autore delle *Meditazioni* ne conclude che «la proposizione: *Io sono, io esisto*, è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio, o che la concepisco nel mio spirito»⁷.

Nei *Principia philosophiae* troviamo finalmente formulata la sentenza *cogito ergo sum*, già espressa in francese nel *Discorso sul metodo* (*Je pense donc je suis*). Cartesio ripresenta qui in una rapida sintesi il passaggio, mediante l'applicazione del dubbio metodico, attraverso il *cogito*:

⁶ Id., *Meditationes de prima philosophia*, II, in *Opere 1637-1649*, cit., p. 712.

⁷ *Ivi*, pp. 712-714.

«Mentre che rigettiamo in questo modo tutto ciò di cui possiamo dubitare, e fingiamo anzi che sia falso, facilmente supponiamo che non v'ha né Dio, né cielo, né terra, e che noi non abbiamo corpo; ma non sapremmo supporre in egual modo che noi non esistiamo mentre dubitiamo della verità di tutte queste cose: poiché non abbiamo tanta ripugnanza a concepire che quello che pensa non esiste veramente nel tempo stesso che pensa, che, nonostante tutte le più stravaganti supposizioni, non sapremmo evitar di credere che questa conclusione: *Io penso, dunque sono*, non sia vera, e, per conseguenza, la prima e la più certa che si presenti a chi conduce i suoi pensieri per ordine»⁸.

La struttura elenctica permane, sullo sfondo, benché nella sintesi la trama argomentativa paia mancare della forza dell'incedere serrato e consequenziale che la faceva meglio risaltare nelle *Meditationes*, che restano il testo filosofico più ricco e significativo della produzione cartesiana.

La struttura elenctica dell'argomentazione non manca di affiorare nel grande contemporaneo di Cartesio, simile per tanti aspetti quanto divergente e alternativo per altri: Pascal. In un testo generalmente poco conosciuto e facente parte della cosiddetta *Suite des Provinciales* – il seguito delle *Lettres Provinciales* che ne prolungò la polemica antimolinista in alcuni atti e pronunciamenti sottoscritti da ecclesiastici, di alcuni dei quali è documentata la paternità pascaliana – se

⁸ Id., *Principia philosophiae*, I, in *Opere 1637-1649*, cit., p. 1717.

ne può trovare un'interessante attestazione. Si tratta del *Cinquième écrit des curés de Paris*, datato all'11 giugno 1658⁹.

In esso si denuncia, come un *nouveau mal* che va ad aggiungersi ai danni provocati *ad intra*, il vantaggio che gli eretici finirebbero col trarre dal sovvertimento dei principi della morale evangelica da parte dei libri dei casuisti, trovandovi motivo di giustificare pubblicamente la loro separazione dalla Chiesa quale scelta conveniente e opportuna di fronte a quello che non può che apparire un sovvertimento dei principi fondamentali del Vangelo e dell'autentica pietà cristiana, col che affiora una preoccupazione simile a quella manifestata nella quarta *Provinciale* circa l'impatto sui *libertins* delle dottrine dei molinisti.

Il procedimento per semplificazione e opposizione dei punti e termini in questione per far meglio risaltare la verità nella sua luce è apertamente dichiarato, criterio assai caro a Pascal e ricorrente nei suoi scritti, come nelle *Pensées*, la cui stesura risale a quegli stessi anni:

«La verità ha questo di proprio, che più si assommano falsità per soffocarla, più essa risplende per l'opposizione della menzogna. Non faremo dunque che opporre la vera regola della

⁹ B. Pascal, *Cinquième écrit des curés de Paris, sur l'avantage que les hérétiques prennent contre l'Église de la morale des casuistes et des jésuites*, in *Oeuvres complètes*, a cura di M. Le Guern, Gallimard, Paris 1998, vol. I, pp. 886-896. Lo scritto è assegnato con certezza a Pascal dal *Catalogue* di Jacques Foillou che riferisce una testimonianza di Marguerite Périer.

Chiesa alle false regole che le imputano e tutte le loro imposture svaniranno»¹⁰.

Sebbene in questo contesto l'opposizione logica sia, propriamente, tra proposizioni *contrarie* e non *contraddittorie*, si noti come Pascal faccia presente il carattere elentico del porsi della verità: in quanto tale, essa si afferma, più ancora che grazie alla sua dimostrazione – qui insegue quanto alla verità del fondamento ultimo –, in virtù del fatto che un'estesa opposizione ad essa sancisce *ipso facto* il proprio *auto-toglimento*, cosicché l'eventuale moltiplicazione delle falsità ha il proprio rovescio nell'elevare la verità stessa a maggior evidenza. Se non basta, infatti, una semplice opposizione di contrarietà tra due proposizioni, per dimostrare l'erroneità dell'una (due proposizioni particolari opposte per contrarietà – come “subcontrarie”, per maggior precisione – possono essere infatti entrambe vere)¹¹, Pascal propone l'*accumulatio* quale procedimento che sembra portare la forma della contrarietà a tendere asintoticamente a

¹⁰ *Ivi*, p. 889.

¹¹ Infatti, contro la ragione pretesa dai Gesuiti sulla semplice scorta della considerazione che essi sono combattuti dai Calvinisti, e che perciò le loro opinioni teologiche coinciderebbero con la posizione della Chiesa stessa, poco oltre Pascal opera una *reductio ad absurdum* delle conseguenze di un tale modo di procedere, affermando «che è mal dimostrare che la Chiesa è del loro sentimento, di non far altro che mostrare che i Calvinisti li combattono, perché la sua regola non è di dire sempre il contrario degli eretici. Non abbiamo dunque per regola né di essere sempre contrari agli eretici, né di essere sempre conformi ai Gesuiti. Dio ci preserva da una tale regola, secondo la quale bisognerebbe credere mille errori, perché questi Padri li insegnano; e non credere articoli principali della fede, come la Trinità e la Redenzione del mondo, perché gli eretici le credono» (*ivi*, pp. 889-890).

quella della contraddizione e a disporre l'opposizione in modo tale da far risultare *elenctice* la verità dalla stessa aggressione dialettica intentata contro.

Ma come vi è un *cogito* cartesiano, ed è proprio nella sua posizione che abbiamo potuto vedere all'opera la struttura elenctica della non contraddizione, vi è parimenti un *cogito* pascaliano, che va a istruire un parallelo tornante che determina l'inversione dell'andamento argomentativo, fissando la chiave di volta dell'architettura dell'incompiuta *Apologie*. Da quanto, infatti, è possibile ricostruire su base strettamente filologica sui materiali lasciati da Pascal e successivamente pubblicati, a partire dal 1670 e con successivi arricchimenti testuali, col titolo di *Pensieri*¹², il disegno dell'opera si sarebbe articolato in due grandi parti, tra le quali una fase di *transizione* avrebbe fatto da cerniera, attraverso alcuni delicati passaggi argomentativi e una complessiva ridefinizione delle condizioni di una positiva ricerca. Così, se la prima parte sarebbe consistita in una ricognizione fenomenologica dell'umano nell'inestricabile complessità delle sue *contrariétés* di miseria e grandezza, riconosciuta la ragione della seconda precisamente nel *pensiero*, è su questo che Pascal avrebbe fatto leva per avviare la seconda parte, nella quale si sarebbe prospettata la "verifica" dell'ipotesi cristiana sulla realtà dell'uomo e, in rapporto ad esso, del mondo e di Dio. Ora, Pascal rileva il *pensiero* quale espressione della *grandeur de l'homme* in quanto esso

¹² Rimandiamo, al riguardo, ai nostri lavori *Blaise Pascal. Ragione, Rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'Apologie*, Cafoscarina, Venezia 2011, vol. 1, pp. 280-353, 490-752; *Pascal*, Carocci, Roma 2011, pp. 167-220.

offre coscienza e intelligenza critica della finitezza e della stessa miseria dell'uomo. Altrimenti detto, l'*affermazione* dell'incontestabile *misère de l'homme*, rilevata dall'impetosa analisi pascaliana per ogni dove nella vanità della condizione umana di cui si dà costante esperienza, nel suo disporsi a *negazione* di grandezza, si volge in realtà nella sua *affermazione*, traducendo con ciò la struttura elenctica per la quale un certo *negare* è un incontestabile *affermare*, in quanto quel negare si alimenta e struttura del senso dell'oggetto stesso della propria negazione, con ciò riaffermandolo. Così, la grandezza dell'uomo viene a riaffermarsi nella realtà del *pensiero*, che è la stessa condizione della sua negazione. Vi è, al riguardo, un frammento centrale, nel quale è possibile cogliere la chiave di volta dell'intero arco argomentativo dell'opera, e a questo corrisponde precisamente quello che è naturale riconoscere come il *cogito* pascaliano. Si tratta del noto pensiero del *roseau pensant*:

«L'uomo non è che una canna, la più debole della natura, ma è una canna pensante. Non occorre che l'universo intero si armi per schiacciarlo; un vapore, una goccia d'acqua basta per ucciderlo. Ma quando pure l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe ancora più nobile di ciò che lo uccide, poiché egli sa di morire e quale vantaggio l'universo ha su di lui. L'universo non ne sa nulla»¹³.

¹³ Pascal, *Pensées*, L 15/200 (B 347).

A valle dell'analisi del fenomeno umano, esplorato e descritto nella complessità delle sue attitudini contraddittorie di *misère* e *grandeur*, Pascal rappresenta il rapporto di doppia inclusività in cui l'uomo si trova, all'intersezione dei due piani empirico e trascendentale, dove, mentre nel primo è inghiottito dall'universo, nel secondo è in grado di comprenderlo¹⁴. E a questo punto aggiunge:

«Tutta la nostra dignità consiste dunque nel pensiero. È di qui che dobbiamo risollevarci [*c'est de là qu'il nous faut relever*] e non dallo spazio e dalla durata, che non sapremmo colmare. Adoperiamoci dunque a pensar bene: ecco il principio della morale»¹⁵.

È vero che, per l'osservata relazione di doppia inclusività, il passaggio qui si gioca sull'eterogeneità dei piani empirico e trascendentale della costituzione antropologica, ma questa ha già in sé assimilato la dialettica delle *contrariétés* di miseria e grandezza *in solido*, nel plesso unitario onto-pratico dell'essere persona del soggetto umano. Anche in Pascal, dunque, il passaggio obbligato per la ricostruzione del piano veritativo

¹⁴ Va raffrontato al presente testo un altro frammento in cui, nel contesto della prima parte, e precisamente nella *liasse* (una delle unità testuali in cui Pascal avrebbe classificato una cospicua parte delle sue note, in rapporto a un piano articolato dell'opera) recante il titolo di *Grandeur*, si illustra il valore del pensiero quale ragione della grandezza dell'uomo e viene anticipata la nota metafora: «Canna pensante. Non è affatto dallo spazio che devo cercare la mia dignità, ma dal regolamento del mio pensiero. [...] Mediante lo spazio, l'universo mi comprende e mi inghiotte come un punto. Mediante il pensiero, io lo comprendo» (*ivi*, L 6/113 (B 348)).

¹⁵ *Ivi*, L 12/163 (B 200), corsivi nostri.

è rappresentato da un'articolazione argomentativa retta, *nel pensiero e attraverso* di esso, dalla struttura elenctica di una negazione che si converte in affermazione attraverso l'autoglitamento. E il *nous relever*, che nelle traduzioni italiane dei *Pensieri* è stato pressoché regolarmente svilito nella sua forza dinamica, esprime la vitalità dell'attraversamento nel movimento di rotazione facente leva su questo punto archimedeo che a buon titolo possiamo considerare l'alternativo *cogito* della modernità filosofica.

Di più, l'inversione di rotta che permette a Pascal di avviare la traiettoria costruttiva della ricerca, che avrebbe costituito la seconda grande parte dell'opera, fa leva al tempo stesso sul noto – quanto ampiamente frainteso – argomento della *scommessa*, nel quale la struttura elenctica si riaffaccia nella configurazione della scommessa stessa come passaggio ineludibile, la cui negazione per ciò stesso si imporrebbe necessariamente quale sua riaffermazione. «Dio è o non è, ma da quale lato propenderemo? [...] Si gioca una partita all'estremità di questa distanza infinita, dove uscirà testa o croce». Reagendo il dilemma posto con il piano esistenziale, in una fase in cui la verifica sulle ragioni di veridicità della fede cristiana è ancora da percorrere, la scommessa mira a predisporre l'interlocutore mediante un orientamento del campo pratico-esistenziale alla positività di una ricerca non inquinata da pregiudizi e limitazioni d'interesse, e il dialogo si articola nelle battute seguenti:

«Che cosa scommetterete? Secondo ragione non potete fare né l'una né l'altra; secondo ragione non potete omettere nessuna delle due. Non biasimate perciò di falsità quelli che han fatto una scelta, perché non ne sapete nulla. – No, ma li biasimerò di aver fatto non quella scelta, ma una scelta, perché se colui che sceglie croce e l'altro sono nello stesso errore, sono entrambi in errore; il giusto è non scommettere. – Sì, ma bisogna scommettere. Questo non è facoltativo, siete imbarcato; e non scommettere che Dio esista è scommettere che non esista. Quale sceglierete dunque?»¹⁶.

Ancora, dunque, vediamo all'opera il procedimento dell'*élenchos*, giacché la *negazione* qui consistente nel tentativo di sottrarsi alla scommessa è un *riaffermare* il disporsi della scelta sull'orientamento fondamentale pratico-esistenziale come una qualche scommessa.

Nel 1662, l'anno della morte di Pascal, vedrà la luce il trattato *La Logique ou l'Art de penser, contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, pubblicato anonimo e frutto della collaborazione di Antoine Arnauld e Pierre Nicole, ma nel quale sono riconoscibili motivi peculiari all'*esprit géométrique* pascaliano. Destinata ad una larga diffusione, l'opera sarà più conosciuta col nome di *Logique de Port-Royal*, in quanto redatta originariamente quale libro di testo per le *Petites Écoles* di Port-Royal.

¹⁶ *Ivi*, L 418 (B 233), corsivi nostri.

Il breve trattato offre un'interessante sintesi logica, essenzializzata e sfrondata dalle ridondanze degli sviluppi della tarda scolastica, dell'aristotelismo classico mediato dalla tradizione scolastica nei suoi assunti fondamentali con il cartesianesimo, talvolta assunto come correttivo di alcune posizioni dell'aristotelismo medievale, come nel caso del rifiuto dell'innatismo (*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*), respinto con l'ammissione del *cogito* quale idea innata. Pressoché interamente ricalibrata sulla logica proposizionale, la *Logique de Port-Royal* ebbe un'enorme fortuna e costituì un punto di riferimento imprescindibile degli studi di logica almeno fino agli anni '60 e '70 dell'Ottocento. Di rilievo la teoria linguistica della logica fondata sull'assunto che "le parole sono per istituzione i segni del pensiero", per cui una corretta *art de penser*, distinta per rigore logico, necessita di un linguaggio strutturato.

Ora, nella I parte del trattato, dedicata alle *idee*, nel primo capitolo, intitolato *Des idées selon leur nature et leur origine*, troviamo brevemente toccata la contraddizione, e la struttura elentica che ne comprova l'incontrovertibilità:

«Quando dunque parliamo di idee, non chiamiamo con questo nome le immagini che si dipingono nella fantasia, ma tutto ciò che è nella nostra mente, allorché possiamo veramente dire di concepire una cosa, in qualsiasi modo la concepiamo. Dal che consegue che non possiamo esprimere nulla con le nostre parole quando ascoltiamo ciò che diciamo, a meno che non sia certo che abbiamo in noi l'idea della cosa significata dalle nostre parole,

anche se questa idea è a volte più chiara e distinta, e a volte più oscura e confusa, come spiegheremo più avanti. Perché *vi sarebbe contraddizione tra il dire che so cosa sto dicendo col pronunciare una parola, e che tuttavia non concepisco pronunciandola nient'altro che il suono stesso della parola*»¹⁷.

Del principio di non contraddizione troviamo ancora cenno nei *Nuovi Saggi sull'Intelletto umano* di Leibniz, in cui, al riguardo delle *nozioni innate*, egli afferma nel primo libro:

«Un consenso molto generale fra gli uomini è un indizio e non una dimostrazione di un principio innato, ma che la prova esatta e decisiva di questi principi consiste nel far vedere che la loro certezza non viene se non da ciò che è in noi. Per rispondere poi a ciò che voi dite contro il consenso generale che si dà ai due grandi principi speculativi – i quali peraltro sono fra i meglio stabiliti – posso dirvi che, quand'anche non fossero affatto conosciuti, non cesserebbero di essere innati, perché li si riconosce non appena vengono compresi. Ma aggiungerò che *in fondo tutti li conoscono, e che ci si serve a ogni momento del principio di contraddizione (per esempio) senza considerarlo distintamente – e non c'è barbaro che, in una questione che reputa seria, non sia colpito dalla condotta di un mentitore che si contraddice*. Così si impiegano queste massime, senza considerarle espressamente: pressappoco come quando si hanno virtualmente nella mente le proposizioni soppresse negli entimemi, proposizioni che si lasciano

¹⁷ *La logique ou l'Art de penser, contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, Paris, 1662, I, c. I.

in disparte non solo nella comunicazione diretta all'esterno, ma anche nel nostro pensiero»¹⁸.

La preziosa indicazione del filosofo di Lipsia, che accennerà ancora nel quarto libro alla struttura della non contraddizione¹⁹, benché non evochi la figura dell'*élenchos*, attesta l'universalità – potremmo dire, la trascendentalità – della struttura incontraddittoria del pensiero, *al di là* tanto del fatto che sia o meno consapevolmente presente alla coscienza – «non c'è barbaro che...» – quanto del fatto che si trovi ad essere o meno esplicitata nella sua formulazione teorica. Ed è in questo carattere implicito dell'*élenchos* che abbiamo visto permanere quale *forma* strutturante del filosofare, e significativamente entro alcune delle movenze fondamentali del definirsi del pen-

¹⁸ G.W. Leibniz, *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*, l. I - *Delle nozioni innate*, c. 1, Bompiani, Milano 2011, p. 149.

¹⁹ «Le verità primitive, che si conoscono mediante intuizione, sono, come quelle derivative, di due tipi: appartengono alle verità razionali o alle verità fattuali. Le verità razionali sono necessarie, le verità fattuali sono contingenti. Le verità primitive razionali sono quelle che io chiamo col nome generale di identiche, poiché sembra non facciano altro che ripetere la stessa cosa, senza insegnarci nulla. Esse sono affermative o negative. Quelle affermative sono come le seguenti: *Ciò che è, è; Ciascuna cosa è ciò che essa è*; e in quanti altri esempi si vorrà: *A è A, B è B*; ... Vengo ora alle identiche negative, che o derivano dal principio di contraddizione o sono disperate. Il principio di contraddizione è in generale del tipo: *Una proposizione è o vera o falsa*, e racchiude due enunciazioni: l'una, secondo la quale il vero e il falso non sono compatibili in una medesima proposizione, ossia: *Una proposizione non può essere vera e falsa a un tempo*; l'altra, secondo la quale l'opposto o la negazione del vero e del falso non sono compatibili, ossia che non esiste una via di mezzo tra il vero e il falso, ossia che *Non è possibile che una proposizione non sia né vera né falsa*. Ora, tutto ciò è vero anche per tutte le proposizioni immaginabili in particolare, come per esempio: *Ciò che è A non potrebbe essere non-A*; *AB non potrebbe essere non-A*; Un rettangolo equilatero non potrebbe essere non-rettangolo; ...» (*ivi*, l. IV, c. 2, p. 927).

siero moderno nei suoi tratti peculiari, che possiamo, come si è potuto osservare, riconoscere l'inossidabile, ineludibile vitalità dell'incontraddittoria struttura del *logos*, ancora all'opera, nella sua stessa forma di reattività elenctica per cui, in certe condizioni, un dato *negare* è, per sé stesso, *affermare*.



Paolo Pagani

Le care insidie della verità. L' *élenchos* in Rosmini e Manzoni

Introduzione

Il sodalizio che ha legato Antonio Rosmini e Alessandro Manzoni per un trentennio – dagli anni Venti agli anni Cinquanta dell'Ottocento – è stato oggetto, negli ultimi anni, di una rinnovata attenzione da parte degli studiosi. Tale attenzione ha privilegiato soprattutto il tema della lingua e quello della politica: entrambi, in modi diversi, legati alla passione – comune ai due amici – per l'unità d'Italia.

Il nostro intervento metterà invece a tema una questione esplicitamente teoretica: quella dell' *élenchos*, che entrambi gli autori esercitano nel cuore della loro riflessione filosofica, pur nominandolo in modi differenti e non sempre classici.

Per penetrare più a fondo le presenti note, può essere utile tenere sullo sfondo un nostro precedente contributo sui due autori¹, nel quale venivano evidenziati gli esiti che la reciproca

¹ Cfr. P. Pagani, *Rosmini e Manzoni: ontologia e linguaggio*, in *Rosminianesimo filosofico*, Anno III, a cura di S.F. Tadini, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 315-340.

frequentazione aveva prodotto, da un lato, nella ontologia di Rosmini e, dall'altro, nella poetica di Manzoni.

Fonti privilegiate per ricostruire i contenuti del dialogo tra i due amici sono il loro *Carteggio*² e il resoconto dei loro colloqui filosofici, redatto da Ruggero Bonghi col titolo *Le Stresiane*³; ma i nostri riferimenti spazieranno, all'occasione, sull'intera produzione di entrambi gli autori.

I. Rosmini: *élenchos* tra pratica e teoria

In Rosmini c'è una evidente discrasia tra l'esercizio (costante) e la teorizzazione (carente) di *élenchos*. Nel pensiero rosminiano, esso si rivela essere la seconda battuta di una riflessione fenomenologica che è costantemente esercitata. Tuttavia, nei testi del nostro autore non è riscontrabile una corrispondente attenzione tematica a *élenchos* come oggetto teorico.

² Il dialogo (anche filosofico) intervenuto tra i due autori è, in linea principale, desumibile dal *Carteggio fra Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini*, raccolto e annotato da Giulio Bonola, e da lui pubblicato nel 1901. Il *Carteggio* è stato ripubblicato (in versione anastatica) nel 1996 presso le Edizioni Sodalitas (Stresa); e nuovamente pubblicato con modifiche e ampia introduzione, a cura di L. Malusa e P. De Lucia, come vol. 28 della *Edizione Nazionale ed Europea delle Opere di Alessandro Manzoni*, Centro Nazionale Studi Manzoniani, Milano 2003.

³ Cfr. R. Bonghi, *Le Stresiane*, a cura di P. Prini, Piemme, Casale Monferrato 1997.

1. *Introduzione dell'essere*

Rosmini – anche al di là degli accostamenti postumi che sono stati fatti tra il suo pensiero e quello di Husserl o della Stein – è obiettivamente un fenomenologo: lo è anzitutto nel suo approccio alla ontologia fondamentale, e poi nell'approccio ai temi specifici in cui l'ontologia si articola. Esempio, in tal senso, questo suo *impromptus* dal V Libro della *Teosofia*: l'offrirsi astratto dell'essere, cioè la sua "inizialità" – annota Rosmini –, «è il mistero della finita intelligenza: [esso] è un fatto, e perché oscuro e misterioso non meno è un fatto, e i fatti si devono prendere tali quali sono e non negarli quantunque arcani appariscano: osservare umilmente e fedelmente questi fatti primitivi ed arcani, e annodare ad essi gli altri, ecco la filosofia»⁴.

In particolare, ammettere che "l'essere sia" è qualcosa di inevitabile, poiché pensare che l'essere non sia è già ammettere implicitamente che sia⁵: cioè, implica già porre qualcosa – almeno quel particolare ente che è l'ipotesi in questione – all'interno dell'orizzonte dell'esistenza, che coincide appunto con l'essere iniziale⁶.

In riferimento all'essere iniziale Rosmini parla a più riprese di "differenza ontologica". Tale espressione indica che le realtà

⁴ A. Rosmini, *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini-P.P. Ottonello, voll. 13-17 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1998, V, n. 2003.

⁵ Cfr. *ivi*, II, n. 295.

⁶ Cfr. *ivi*, nn. 332 e 268.

particolari non sono l'essere (senza del quale, pure, sarebbero nulla), ma sono piuttosto enti, avvertibili come tali – e come distinti dall'essere –; e ciò, grazie all'essere stesso⁷. Dunque, «l'ente finito non è mai il proprio essere». E ciò vale – consapevolmente – anche per l'uomo: «l'essere dell'uomo non è lui stesso». Dunque, «l'ente intellettuale, in quanto s'ama per natura, s'ama come un altro», cioè ama questa alterità oggettiva che ha in sé, e che entifica la sua realtà soggettiva; e la entifica in modo da farla cosciente di sé, e quindi ontologicamente completa, ancorché finita – a differenza dell'essere, che ha, tra le sue primalità, quella di essere infinito⁸.

2. “Dianoeticità” dell'essere

L'ipotesi della “adianoeticità” dell'essere (cioè l'ipotesi della sua estraneità al pensiero) è esclusa da Rosmini per ragioni che sono non anzitutto apagogiche, ma piuttosto elenctiche: infatti, ipotizzare la adianoeticità dell'essere è comunque pensarlo; col che «la questione è sciolta nell'atto di proporla»⁹.

⁷ Cfr. *ivi*, III, n. 803.

⁸ Cfr. *ivi*, III, n. 740. Finito e infinito, poi, sono concetti tra loro eterogenei. Non si ottiene l'infinito aumentando il finito; né il finito, diminuendo l'infinito (cfr. *ibid.*, n. 713). Si noti che lo stesso infinito potenziale non è semplicemente un finito aumentato, perché nasce da una ragione generatrice, che contiene in sé la potenzialità attiva (cioè il motore) che innesca un progresso *ad indefinitum* (un “e così via”): una tensione asintotica verso l'infinito iniziale, che svolge qui funzione regolativa.

⁹ *Ivi*, n. 776.

Secondo Rosmini, l'essere «è per sé manifesto»¹⁰. Infatti, il suo manifestarsi non «può credersi una modificazione dell'anima umana», in quanto «tutte le modificazioni di un ente particolare sono particolari». Dunque, l'esser evidente o manifesto dell'essere, non è una nota relativa al soggetto umano che lo conosce, bensì una nota che appartiene in proprio all'essere stesso. Si chiama «psicologismo» l'errore di chi «riduce l'oggetto della mente, l'idea, ad essere il soggetto stesso, od una sua modificazione» – come fanno empiristi e sensisti, da Locke e Condillac in poi, quando appunto riducono l'idea (e quindi la dimensione ideale o eidetica dell'essere) a sensazione, e perciò a «modificazione dell'anima»¹¹.

3. I primi principi: cognizione, identità e non-contraddizione

Così, quando si parla di principi dell'essere, non si intende riferirsi a leggi valide – psicologicamente – solo per la mente dell'uomo, ovvero a condizioni sotto le quali essa considera inevitabilmente ciò che conosce, ma delle quali resterebbe da accertare la validità oggettiva. In questo, Rosmini concorda con Tommaso d'Aquino, per il quale il principio di non contraddizione (prototipo dei primi principi) si fonda sui significati di

¹⁰ A questo tema – introdotto in *Teosofia*, cit., III, n. 775 – Rosmini dedica la Parte I del Libro IV dell'opera.

¹¹ *Ivi*, IV, nn. 1537-1538.

“essere” e “non essere” («*fundatur supra rationem entis et non entis*»)¹², e non rappresenta dunque esigenze meramente psicologiche, che il soggetto conoscente proietterebbe sulla realtà, come esigenze ad essa non intrinsecamente pertinenti.

Il carattere effettivamente trascendentale di tali principi fa di essi – anche per Rosmini – il luogo privilegiato dell’esercizio elentico.

3.1. Il quadro organico dei principi, nella *Logica*

Nel Libro II della *Logica*¹³ – opera della maturità –, Rosmini ci offre un quadro sistematico delle costanti dell’essere. Queste si manifestano nella dimensione ideale dell’essere, nella quale è leggibile, per così dire, il codice genetico dell’essere iniziale.

Quando si dice che «l’essere È», si indica, col soggetto grammaticale di questa proposizione, l’oggettività (o idealità) dell’essere, cioè la sua intrinseca intuibilità, ovvero il suo essere manifesto – per natura – all’intelligenza. Con il predicato, invece, si indica l’attualità di quello stesso essere, che non dipende – per quel che immediatamente è noto – dal fatto che quell’essere sia oggetto dell’intelligenza umana¹⁴, e che è data

¹² Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

¹³ Le annotazioni che seguono si riferiscono in particolare a: A. Rosmini, *Logica*, 2 voll., a cura di E. Troilo, in *Edizione Nazionale delle Opere Edite e Inedite di A. Rosmini-Serbati*, Bocca, Milano 1943, II, nn. 337-360.

¹⁴ Cfr. *ivi*, n. 337.

solo in termini iniziali (cioè nei termini di una esistenza, e non di una sussistenza).

Da questa analisi, derivano «i due primi giudizi [...] che comunicano la luce della verità e quindi la certezza a tutti gli altri giudizi», i quali inevitabilmente «li suppongono». Si tratta del «principio di cognizione», secondo cui l'essere è l'oggetto dell'intelligenza; e del «principio di identità», che esprime la convenienza dell'essere con se stesso¹⁵.

Per il principio di cognizione (PC), «una cosa tanto può esser pensata, quant'ha di essere», e dunque ciò che è impossibile è impensabile. Dal PC deriva il principio di non contraddizione (PDNC), per il quale «l'essere esclude il non essere»; cioè, essere e non essere non fanno una sintesi pensabile¹⁶.

Il PDNC può venir articolato nei seguenti sotto-principi: (1) Principio della tesi (PT): ciò che è autocontraddittorio non rientra nell'essere. (2) Principio della antitesi, in due formule: (PA¹) di due note contraddittorie, una non può convenire ad un ente; (PA²) di due note contraddittorie, una deve convenire ad un ente. (3) Principio dell'esclusione del medio (PTE): tra due note contraddittorie non c'è alcunché di intermedio.

Il principio di identità (PDI) è così formulato: «quello che è, è». Esso è la regola suprema di tutti i giudizi, infatti tutti i giudizi veri – che rispettano l'essere – esprimono un'identità (che non è da confondere con la tautologicità): quella identità per

¹⁵ Cfr. *ibid.*

¹⁶ Cfr. *ivi*, nn. 341-42.

cui, l'articolazione predicativa è articolazione di una identità concettuale (ad esempio: è una rosa-che-è-rossa, quella di cui posso dire, senza contraddizione, "la rosa è rossa"); diversamente, il giudizio sarebbe autocontraddittorio.

La "deduzione" dei primi principi esposta nella *Logica* ha alcuni pregi innegabili. In primo luogo, la riconduzione esplicita dei principi alla loro radice ontologica, e la preoccupazione di mostrarne una precisa e gerarchica catena introduttiva. In secondo luogo, la corretta indicazione di una formulazione radicale del PDNC, rispetto alla quale sono secondarie applicazioni la formulazione "fisica" (che fa riferimento al tempo) e quella "linguistica" (che fa riferimento ad un soggetto argomentante)¹⁷.

Questa impostazione, però, presenta alcuni problemi. In primo luogo, non riesce a fondare realmente il PC sul giudizio primordiale «l'essere È». Infatti, che l'essere sia, come tale, intuibile per il pensiero, non significa, di per sé, che il pensiero – almeno quello umano – non possa che pensare l'essere. Questa è un'evidenza che va piuttosto colta dalla parte del pensiero (provando a pensare qualcosa che non sia l'essere, e

¹⁷ Valide, anche se secondarie, sono ritenute da Rosmini le tradizionali formulazioni (di origine aristotelica) del PDNC. 1. Non è possibile che una stessa cosa sia e non sia nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto. 2. Non si può affermare e negare lo stesso predicato dello stesso soggetto sotto lo stesso rispetto. (Osserviamo che si tratta di formulazioni secondarie, già in ambito aristotelico, in quanto applicative – a livello, rispettivamente, fisico e linguistico – della precedente formulazione semantica, per cui "non è possibile che il medesimo convenga e non convenga, insieme, al medesimo, dallo stesso punto di vista").

constatando l'impossibilità della cosa). Si potrebbe obiettare che quest'ultima sarebbe una fondazione di tipo psicologistico; ma vedremo che non è così.

3.2. La via inventiva del *Nuovo Saggio*

Complessivamente più felice ci sembra la introduzione dei primi principi offerta nel giovanile *Nuovo Saggio*, dove Rosmini non propone un ordine genetico delle verità prime, bensì un loro ordine inventivo¹⁸.

Si parte dal PDNC – «ciò che è non può insieme non essere» –, per analizzare il nesso di impossibilità che vige tra l'essere e il non essere. «L'impossibilità logica» – spiega Rosmini – «è il non potersi pensare; brevemente il nulla»: «perciò il PDNC» – che esclude l'impossibilità logica – «non è altro che la possibilità del pensare».

Si offre poi una difesa del PDNC, di tipo elentico: cioè basata sulla evidente impossibilità di evadere dal principio stesso. Infatti, in quanto il PDNC esprime la condizione stessa del pensare l'essere, volervi rinunciare si rivela essere un progetto impossibile, perché coincide con l'intenzione di pensare altro dall'essere (il che vorrebbe dire non pensare). Nessuno ha re-

¹⁸ Ci riferiamo, in particolare, a: A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, voll. 3-5 dell'*Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2003-2004, nn. 559-70.

almente quella irrealizzabile intenzione; molti però criticano verbalmente il PDNC; se non che, così facendo pensano, e quindi lo osservano.

È chiaro che il PDNC si fonda sulla duplice constatazione che «il nulla non può essere veduto» – cioè concepito –, e che la contraddizione formale è un’ipotesi nullistica³⁵. Ora, che «l’oggetto del pensiero sia l’essere», è quel che si può chiamare «principio di cognizione» (PC).

Il PC e il PDNC, sono dunque la stessa idea dell’essere che assume, in due modi diversi, la forma di giudizio. Dal punto di vista psicologico, Rosmini – nel *Nuovo Saggio* – afferma il carattere innato dell’idea dell’essere, cioè il suo essere formalmente costitutiva della mente umana, ma nega tale carattere ai primi principi che descrivono l’essere: questi, infatti, per essere formulati, hanno bisogno che la ragione umana – che è la facoltà che riconosce le relazioni presenti nell’idea dell’essere – elabori previamente la cognizione (assolutamente relativa) del “nulla”, e quella delle relazioni di “affermazione” e di “negazione”.

3.3. Osservazioni

In sede critica, si tratta di vedere se il ragionare sui primi principi riconducendoli al pensiero (e alle sue necessità o impossibilità) non debba essere inteso come un residuo di psicologismo, quale potrebbe essere proprio del primo Rosmini. Nella

*Teosofia*¹⁹, è lo stesso autore a indicare come “psicologica” – e quindi non veramente ontologica – l’assunzione della mera pensabilità, non ulteriormente qualificata, come criterio per la possibilità. In effetti, la considerazione ontologica – così come è precisato nella *Psicologia*: testo che segue il *Nuovo Saggio* e prepara *Logica e Teosofia* – si concentra propriamente sulla possibilità come incontraddittorietà, e vede in questa la radice della pensabilità («la possibilità logica costituisce la pensabilità delle cose»)²⁰. Con ciò, il nostro autore riconduce la impensabilità di fatto alla impensabilità di diritto, cioè criticamente vagliata.

In realtà, però, l’impossibilità della contraddizione (e, più in generale, l’impossibilità che il nulla si dia come contenuto istanziabile, e non solo come mero concetto dialettico) non può essere verificata, a sua volta, se non come impensabilità. Questo, però, non deve fare problema: non significa cioè l’inevitabilità dello psicologismo. Infatti, il pensiero, nella sua accezione pura, o trascendentale, non necessariamente legata ad una soggettività empirica – quella accezione che Rosmini stesso, nel Libro V della *Teosofia*, chiama «pensare puro» –, non è altro che il manifestarsi dell’essere, ovvero l’essere stesso che si manifesta secondo le modalità che gli sono proprie. Dunque, la prospettiva psicologista – almeno in questo caso – sarebbe reale solo per chi intendesse il pensiero come qualcosa di radicalmente empirico ed originariamente estraneo all’essere,

¹⁹ Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, cit., III, n. 1349.

²⁰ Cfr. *ivi*, nn. 1340-41.

secondo i canoni dello “gnoseologismo”. La pensabilità di diritto è, invece, la stessa manifestatività ontologica.

4. *La contraddizione*

La sperimentazione elenctica relativa al PDNC ha come suo nucleo la inafferrabilità concettuale del contraddittorio, cioè la sperimentazione della nullità di esso.

4.1. Questo tema nella *Logica*

Il tema è sviluppato dal nostro autore nella *Logica* (in particolare ai nn. 105-125). L'uomo non può dare l'assenso a due giudizi che sappia essere formalmente tra loro contraddittori²¹. I contraddittori possono essere tali o nell'ordine della realtà o nell'ordine della possibilità. L'ordine della possibilità – come insegnava Aristotele – contiene, senza contraddizione, due contraddittori che invece si escluderebbero nell'ordine della realtà.

«La mente formula de' giudizi possibili contraddittori [tra loro], ma ella sa in pari tempo che uno di essi non è vero, e perciò non sono possibili amendue, e sapendo questo non gli intuisce

²¹ In quanto si negano avendo lo stesso soggetto, lo stesso predicato e riferendosi agli stessi rispetti.

veramente. La formula dunque con cui esprime que' giudizi contraddittori è un'espressione che non significa la concezione della mente, perché una concezione impossibile non è concezione. Altro è dunque *formolare*, altro *concepire* giudizi contraddittori. Per *formolare* in questo caso s'intende sostituire ai *concetti* dei segni che non hanno concetto contraddittorio corrispondente. Ma poiché i *segni* per altro significano concetti, perciò lo spirito giudica generalmente, che i segni significano qualche concetto, anche quando non lo possono significare. Conviene dunque che la mente esamini quale sia il concetto che quei segni e quelle formole di giudizi contraddittori significano, e mediante questo esame, ella conosce che non significano propriamente nulla, cioè significano il nulla involto in alcuni concetti, ciascuno de' quali da sé è qualche cosa, ma tutti uniti insieme si distruggono reciprocamente, e danno per risultato il nulla, perché il loro nesso è impossibile»²².

Si può "opinare" di aver concepito giudizi contraddittori; ma quando ci si sarà resi conto della contraddizione complessiva che quei giudizi contengono, si toglierà l'assenso, perché non potrà esserci vero concepimento. L'assenso di prima battuta, infatti, si riferiva in realtà a un "oggetto opinato" (che in effetto non si dà, ma è solo alluso dai segni linguistici). "Illusorio" non è dunque l'assenso, ma l'oggetto cui esso è di primo acchito prestatato²³. Può, del resto, capitare che la contraddizione resti solo "virtualmente" contenuta in una formula, senza che sia "attualmente" esplicitata

²² A. Rosmini, *Logica*, cit., I, n. 116.

²³ Cfr. *ivi*, n. 119.

come tale. Ad esempio, non tutti vedono attualmente la contraddizione contenuta in proposizioni quali: “la materia può pensare” o “il mondo ha prodotto se stesso”, perché per esplicitarla occorre analizzare i concetti che esse assemblano²⁴. «Una proposizione contraddittoria è sempre complessa e si risolve in due che si contraddicono»²⁵. Ma, «poiché la mente umana non è mai al tutto priva della verità, non potendo rinunciare all’intuizione dell’essere, che contiene implicitamente e virtualmente tutte le verità, e poiché la verità è pienamente coerente a se stessa, perciò ogni errore in cui l’uomo cade col suo assenso, involge necessariamente una contraddizione. Il che vuol dire che ogni qual volta l’uomo pronuncia un errore, questo errore va in contraddizione con qualche verità assentita dall’uomo medesimo»²⁶.

Quella qui allusa da Rosmini è la contraddizione performativa in cui – in prima battuta – incorre il negatore di verità a portata formalmente ontologica, e quindi principali: infatti, la principalità di queste verità non può che fare da regista agli stessi tentativi di negazione che può subire. Se non che, una contraddizione performativa di tipo strutturale non è che l’introduzione naturale ad una evidenziazione elenctica della intrascendibilità del principale²⁷.

²⁴ Cfr. *ivi*, n. 121.

²⁵ *Ivi*, n. 123.

²⁶ *Ivi*, n. 125.

²⁷ Cfr. P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 157-161.

4.2. Lo stesso tema nella *Teosofia*

In un certo senso – osserva il nostro autore –, la contraddizione si dà, ed è pensabile in modo “implicito”, cioè come una “relazione” tra quella “entità” (“segno”) che è l’enunciazione di una certa ipotesi (di fatto formulata) e il contenuto della medesima, che – se reso “esplicito” – risulta impensabile, e quindi impossibile. Ora, la relativa pensabilità della contraddizione è una prova della natura “non ultimata” dell’essere iniziale, che se fosse ultimato – cioè se fosse un ente sostanziale –, non potrebbe accogliere in sé «un ente mentale o astratto o assurdo»²⁸.

Per capire come l’essere iniziale possa essere colto anche in ipotetici enti astratti, fittizi e persino assurdi, si può considerare ciò che analogamente accade alle lettere in algebra, che possono indicare valori che poi, esplicitati, si rivelano non corrispondenti a un autentico valore numerico, bensì al «nulla, o [a] un indeterminabile o anche [a] un assurdo»: si pensi, rispettivamente, a: 0, $\sqrt{2}$, $\sqrt{-2}$. Il valore a , che ad essi può corrispondere, è come un numero “iniziale”; e che i tre valori ora ricordati non siano autentici numeri potrà essere esplicitato solo dalla “riflessione”.

²⁸ A. Rosmini, *Teosofia*, cit., III, n. 807. Un ente “mentale” è un ente concettuale che, anche qualora fosse dotato di referenzialità, non potrebbe sussistere nella sua universalità; un ente “astratto” è una dimensione di un ente sussistente o di un ente mentale: esso è esistente, ma sarebbe contraddittorio se ipotizzato come di per sé sussistente. Invece, un ente “assurdo” – a differenza dei primi due – è privo non solo di una sussistenza possibile, ma anche di una sua esistenza.

5. Sulla forma propria dell'*élenchos*

5.1. Alcune indicazioni dalla *Logica*

È rilevante che il nostro autore inserisca in un contesto legato alla comunicazione del sapere uno dei suoi più espliciti addentramenti sull'*élenchos*, dove si rileva che, ciò che accidentalmente accade nella discussione su temi particolari – nei casi in cui chi nega una tesi avversa, finisca poi per ammetterla per altra via –, accade inevitabilmente quando oggetto della negazione siano i primi principi logico-ontologici, dai quali è impossibile prescindere realmente, neppure per negarli in qualche modo.

«Dovendo la scienza essere riflessa e consapevole, anche le ragioni ultime nell'ordine della riflessione possono essere dimostrate, o sciogliendo le obiezioni che si propongono ad esse, o coll'atteggiamento che abbiamo chiamato *circolo solido*, o dagli assurdi. Qui l'argomento di regresso consiste nel mostrare che la tesi, che si nega dagli avversari, è da loro ammessa senza che se n'accorgano. Così nella dimostrazione de' supremi principi conosciuti per riflessione, si cava profitto da questo fatto, che anche chi li nega parte da essi, perché nel principio d'ogni cognizione ci sono quelle idee che poi la riflessione trova nella fine, come ragioni ultime».

5.2. “Apodittica” ed “Elenctica”

Nella Sezione IV del Libro II della *Logica*, ai nn. 841-852, Rosmini si concentra sulle grandi tipologie argomentative. A suo avviso, “dimostrare” si dice in tre sensi: provare il vero, cioè “confermare” (che ha per antecedente negativo il “dubbio metodico”); provare il falso, cioè “confutare” (che ha per antecedente negativo l’“affermazione dell’avversario”); sostenere una proposizione che è stata impugnata, cioè “difendere” (che ha per antecedente negativo la “negazione dell’avversario”). Così, la “dialettica”, intesa come arte della dimostrazione, si articola in “apodittica”, “elenctica” e “apologetica”.

L’elenctica è *redargutio*, e consiste nel convincere l’avversario di contraddizione²⁹: quella contraddizione che oggi diremmo performativa, ma che Rosmini in questo contesto non sviluppa fino ai suoi esiti propriamente elenctici. Osserviamo che l’*élenchos* propriamente detto dovrebbe rientrare piuttosto nella “apologetica” che non in una “elenctica” qui intesa in un senso più socratico-platonico (cioè confutatorio) che aristotelico.

Rosmini poi si concentra sulle differenze tra apodittica ed elenctica.

«Le differenze intrinseche tra l’Apodittica e l’Elenctica sono le seguenti: 1° che coll’Apodittica non si possono dimostrare i primi principi, coll’Elenctica si possono confermare contro chi li nega,

²⁹ Cfr. *ivi*, n. 815.

e ciò perché allora si trasportano in un ordine di riflessione superiore [superiore a quello apodittico, non a quello principale – ovviamente]. 2° L'Apodittica usa della *dimostrazione*, cioè d'un sillogismo composto di premesse vere e retto di forme: l'Elenctica fa uso d'un sillogismo puramente formale, nel quale la forma è retta, ma le premesse, o una d'esse, è tolta dall'avversario, sia vera, o falsa, ché a convincerlo d'errore basta ch'egli l'accordi [cioè la conceda]. 3° L'Elenctica suppone un avversario con cui si disputa, e che si vuol redarguire: l'Apodittica non ha bisogno d'avversario, ché si dimostra o semplicemente per istruire altrui della verità, o per esprimere a se stesso la connessione delle diverse verità»³⁰.

È evidente che ciò che è principale non può essere dimostrato apoditticamente, in quanto l'apodissi non può che impiegare formalmente i principi stessi che andrebbe a dimostrare. D'altra parte, però, non sembra adeguato presentare l'alternativa elenctica secondo il modulo scolastico della *redargutio*, che ne sottolinea l'aspetto confutatorio, anziché quello – positivo – della *omologatio*, cioè della obiettiva ed esplicitata convenienza del negatore stesso rispetto ai principi che egli intenzionalmente nega.

³⁰ *Ivi*, n. 845.

5.3. Analisi dell'“Elenctica”

Secondo Rosmini, l'arte elenctica comprende due fattispecie: l'“elenco” propriamente detto e l'“epicherema”. «Tutt'e due tendono a redarguire di contraddizione l'avversario, il primo obbliga l'avversario a cadere nella contraddizione, il secondo lo convince d'esservi caduto». La differenza tra l'elenco (che significa “redarguizione”) e l'epicherema (che significa “aggressione”) è che «l'Epicherema è un'argomentazione che obbliga l'avversario a concedergli qualche cosa [aristotelicamente: dire qualcosa dotato di significato]; l'Elenco è una argomentazione, colla quale si redarguisce l'avversario di contraddizione, movendo dalla concessa da lui spontaneamente. L'Elenco dunque succede all'Epicherema e lo compie»³¹. In altre parole, l'“epicherema” mette in rilievo analiticamente ciò che il negatore dei principi sta facendo nel negarli, mentre l'“elenco” esplicita la contraddizione performativa implicata in questa negazione.

Anche in questa analisi sembra comunque essere in evidenza l'aspetto negativo, anziché quello positivo o omologatorio, di *élenchos*.

³¹ «Quando l'avversario concede spontaneamente una proposizione che lo mette in contraddizione, non c'è più bisogno dell'Epicherema, basta ricorrere all'Elenco. Se poi conviene obbligarlo a concederla, s'usa l'Epicherema, e dovendosi allontanare dalla disputa ogni viziosa sofistica, la proposizione che s'obbliga l'avversario a concedere, dee essere una *contraddittoria* di quella che si vuole impugnare e quindi una proposizione vera, o una *contraria*, nel qual caso può essere anche falsa, ma ottenuta con argomento legittimo, come se fosse connessa necessariamente colla falsa da lui sostenuta» (*Ivi*, nn. 850-852).

5.4. Nell' *Aristotele esposto ed esaminato*

Nel primo volume dell' *Aristotele esposto ed esaminato*, ai nn. 130-133, Rosmini legge *Analitici Secondi* identificando il *nous* aristotelico – nel suo senso obiettivo o contenutistico – con il principio di non contraddizione, che è in effetti principio (luce) della dimostrazione, in quanto ad essa logicamente precedente. Come Aristotele rileva in *Metafisica IV*, è assurdo opporsi ai principi, pur essendo essi indimostrabili. Nella loro attualità e permanente intellegibilità, i principi si identificano col *nous poietikòs*. In particolare, il principio di non contraddizione è già implicitamente posseduto da chi conosce gli enti: si tratta di una *arché* assolutamente nota (*gnorimotàte*), e perciò anipotetica.

Curiosamente, però, le pagine di *Metafisica IV* espressamente dedicate dallo Stagirita all' *élenchos* in relazione al negatore del “principio saldissimo” non vengono da Rosmini considerate nel dettaglio.

6. *In sintesi*

La precedente ricostruzione conferma la discrasia – rilevabile nell'opera rosminiana – tra l'esercizio e la teorizzazione di *élenchos*. Quando il nostro autore affronta tematicamente l'“elenctica”, sembra trattarla come una pratica argomentativa settoriale, legata alla confutazione di un interlocutore determinato; quindi come pratica *ad hominem*, più che come strategia di portata trascendentale.

Quanto però alla protezione elenctica della intrascendibilità delle figure trascendentali o primali (cioè inerenti l'essere iniziale), questa è la movenza tipica di tutta la ontologia di Rosmini – come emerge anche dalla nostra breve trattazione. Una movenza avvertita come tanto connaturale alle figure trattate, da non suscitare neppure una specifica attenzione critica da parte del nostro autore.

II. Manzoni: *veritas recurrit*

Ancor prima dell'incontro col giovane roveretano, Manzoni rifletteva sulle condizioni che aprono lo spazio della invenzione poetica. Tale spazio è aperto dal fatto che l'evidenza non è esclusivamente propria del mondo fisico. C'è dell'evidente oltre il visibile: evidenza che, se è innegabile, lo è – esplicitiamo noi – in quanto elencticamente riscattabile.

1. *Sensibilità per il tema elenctico: "le care insidie della verità"*

Già nella *Lettera a Victor Cousin* Manzoni, alludendo a questa circostanza, scriveva che «in tutto quello che si dice sopra un argomento qualunque si sottintende qualcosa che ne è il fondamento, la condizione essenziale [...]; lo studio della filosofia non è altra cosa, non è niente di meno che lo studio di questi sottintesi così poco studiati e così continuamente, così

inevitabilmente adoperati»³². Da tali sottintesi inevitabili (e in tal senso ovvi) ci vengono quelle che Manzoni nel Dialogo dell'*Invenzione* (1850) chiama «le care insidie della verità». Tali insidie sono quelle classicamente dette “elenctiche”. Spiega al riguardo il protagonista (“Primo”) del dialogo manzoniano:

«Sono le care insidie della verità. E insidie proprio nel senso primitivo della parola; perché la verità, quando si vuole scacciarla fuori della mente, ci s'appiatta, *insidet*, finché venga l'occasione di saltar fuori. Ma sempre per far del bene»³³.

L'espressione “le care insidie della verità” dice implicitamente che le insidie sono disseminate dalla verità stessa, o meglio, sono date dall'implicito e costante contatto con la verità, in cui la mente umana è istituita. Ovvero, tale espressione dice che la verità non è il “risultato” di una dimostrazione, ma è la fonte viva di ogni possibile dimostrazione.

Questa espressione compare anche nella Appendice al capitolo III delle *Osservazioni sulla morale cattolica*, a proposito della implicita ammissione – da parte degli utilitaristi – del carattere originario, anziché secondario, della idea di “giustizia”. L’“obbligazione”, infatti, può essere implicata solo dalla categoria di “giustizia”, e non da quella di “utilità”, cui essi vorrebbero ricondurla³⁴.

³² A. Manzoni, *Lettre à Victor Cousin*, in *Tutte le opere di A. Manzoni*, a cura di A. Chiari-F. Ghisalberti, vol. III, Mondadori, Milano 1970, pp. 596 ss.

³³ A. Manzoni, *Dell'invenzione. Dialogo*, a cura di P. Prini, Morcelliana, Brescia 1986, p. 112.

³⁴ «L'autore stesso [Bentham], mentre vuol far nascere, e immediatamente, quel

Romano Amerio illustra l'espressione manzoniana nei termini seguenti:

«Arrestare il movimento del pensiero equivale a negare che noi vediamo come tante verità l'unica verità, e tale arresto, che porta poi il nostro movimento fuori del pensiero, non può avvenire che per una cagione che stia fuori del pensiero, per una propensione soggettiva, principio appunto dell'errore. Anzi questa virtù del vero si riscontra anche nell'errore (che già non starebbe nella mente, se non fingesse il carattere del vero). Anche discorrendo da una proposizione falsa, purché si spingano in avanti le conseguenze senza arresti, l'errore finisce fuori di sé e da se stesso si annulla. [...] Vi è nelle idee una sorta di *tendenza a farsi pensare* dall'uomo, e questa tendenza, vere o false che siano le idee, assecondata dall'uomo fino in fondo, termina in ultimo al vero. L'errore è un arresto. La verità vuole lo svolgimento intero della deduzione e basta rimettere in movimento l'errore, sospingendolo di continuo di conseguenza in conseguenza, per ritrovarlo infine nella sua nuda natura di errore. Sono le 'care insidie della verità'. Ed è la natura della logica»³⁵.

concetto dall'autorità del dottore, gli fa dire: *Io pronunzio che queste cose non sono giuste*. Ci mette di mezzo, senza avvedersene, l'idea della giustizia; e con questo, viene, per una di quelle, direi quasi, insidie della verità, a riconoscere implicitamente quella che, come passiamo a osservar brevemente, è la vera generazione logica del concetto d'obbligazione» (A. Manzoni, *Osservazioni sulla morale cattolica*, 3 voll., a cura di R. Amerio, Ricciardi, Milano-Napoli 1965, vol. II, pp. 383-384).

³⁵ R. Amerio, *Studio delle dottrine*, in A. Manzoni, *Osservazioni sulla morale cattolica*, cit., vol. III, p. 125.

2. Inevitabile implicazione della razionalità con le leggi dell'essere

Un luogo notevole di rilevazione delle suddette “insidie” è il dualismo gnoseologico, che Manzoni critica nella *Terza Stresiana*. Qui il nostro autore afferma che, per delineare la relazione tra Dio e il mondo, ciò che conta è evitare di esprimersi in termini contraddittori. Cosa che normalmente accade – egli annota, con l’approvazione di Rosmini – quando si inizia a entificare i concetti non referenziali, cioè a trattare, tipicamente, il “non essere”, il “nulla”, il “male”, come se avessero una diretta referenza positiva nell’essere reale³⁶.

Se non che, il criterio della non-contraddizione è un criterio che alcuni – in base all’equivoco dualistico – ritengono relativo solo alla ragione umana, e non all’essere. In realtà – osserva Manzoni –, il rispetto di quel criterio non è qualcosa di arbitrario, bensì è inevitabile: infatti non è possibile porsi a distanza dai criteri della ragione, per validarli o invalidarli pretendendo così di poterne sospendere l’uso.

«Ci abbiamo a servire della nostra razionalità e tenere per legittimi i risultati che abbiamo coll’uso retto delle sue facoltà determinate dalle sue leggi. Ditemi un po’, se mai fossero sostanzialmente illegittimi come fareste a saperlo? Ragionereste, per appurarlo, o no? E ragionando, vi servireste della legge della

³⁶ «Come noi non intendiamo che l’essere, esprimiamo ogni cosa come se fosse: anco il non essere, il male, e il nulla: e li andiamo pescando nell’ente» (R. Bonghi, *Le Stresiane*, cit., III, p. 179).

ragione vostra o dell'altrui? Della vostra, per non potere altro. Or se concludeste, che i lavori della vostra razionalità non hanno valore, come con un ragionamento, che non avrebbe più valore degli altri, riuscireste a sapere che gli altri non valgono?»³⁷.

Va notato che qui Manzoni non giustifica l'inevadibilità dei principi di cui la ragione fruisce, sulla base di qualcosa come un "non poter uscire dalla propria pelle" da parte della ragione stessa³⁸. Egli, piuttosto riconduce la contestazione di tale inevitabilità alle condizioni di possibilità che tale contestazione si autoassegna, e ne evidenzia con ciò l'inconsistenza. Infatti, è chi contesta la trascendentale validità dei principi, a ricondurli a mere leggi della ragione umana; e con ciò a privarsi della possibilità di metterli legittimamente tra parentesi. A meno di appellarsi per farlo – ma a questo punto, surrettiziamente – alla possibilità di relativizzarli in funzione di autentici principi non relativizzabili, cioè trascendentali. E così si deve rilevare – elenticamente – che la critica al trascendentale, o è impegnata sullo stesso piano trascendentale, o non è.

³⁷ *Ivi*, p. 139.

³⁸ Su questa posizione, esemplarmente sostenuta da Frege, si veda: P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, cit., pp. 405-410.

3. Innatismo o altro?

Se si comprende la qualità elenctica della innegabilità dell'essere – di cui sopra si diceva con Rosmini, e su cui Manzoni conviene –, non c'è più bisogno di sovradeterminarla con il ricorso all'innatismo, che per altro caratterizzava il rosmignano *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Questa sembra essere la posizione dello scrittore lombardo. Del resto, Manzoni è troppo convinto della indispensabilità del linguaggio al pensiero, per accettare che l'essere eserciti un'efficacia sull'intelligenza che non si avveri attraverso la parola – e questo, invece, è ciò che pare a lui implicito nella ipotesi innatistica. Per Manzoni, parlare dell'essere “prima della parola” è come ipotizzare di entrare in una stanza buia, poi uscirne e spiegare quel che si sarebbe dovuto vedere³⁹. E del resto – osserviamo noi –, l'innegabilità delle implicazioni trascendentali è sperimentabile solo nel linguaggio⁴⁰.

D'altra parte, possiamo dire che Rosmini, stimolato da Manzoni a superare il tema dell'innatismo, è con ciò aiutato ad essere fedele a se stesso: infatti, già nel *Nuovo Saggio*, quando parlava dei primi principi, egli non li dava per innati, ma per formulabili

³⁹ Chi sostiene questa ipotesi «è uno che, di pieno giorno, ci fa passare per una stanza scura, e condottici poi fuori all'aperto, si fa a descriverci le cose che abbiamo quivi dovuto vedere. Senza pure avvertire che le cose che ci descrive son quelle che vediamo li fuori, appunto perché ci fa chiaro, si può dirgli che di quello che si veda dove è scuro, non è senso il discorrere» (A. Manzoni, *Della lingua italiana. Terza redazione*, in *Scritti linguistici inediti*, vol. 18, t. II, della *Edizione Nazionale ed Europea delle Opere di Alessandro Manzoni*, Centro Nazionale Studi Manzoniani, Milano 2000, pp. 590-91).

⁴⁰ Il divorzio tra le due figure accade tipicamente nella contraddizione.

solo sulla base dell'uso di cognizioni quali “nulla”, “affermazione” e “negazione” – e quindi, sulla base di un lavoro linguistico. Manzoni, d'altra parte, riceve aiuto da Rosmini nella sua polemica contro il sensismo degli *idéologues* – come ora vedremo.

4. *L'eccedenza dell'essere rispetto all'ente empirico*

4.1. La specificità dell'ideale

La seconda tesi discussa nella prima Parte del dialogo *Dell'invenzione* offre una chiara testimonianza dell'aiuto che Manzoni ha ricevuto da Rosmini in direzione antisensistica. La tesi in oggetto è che “l'idea sia alcunché di immutabile”; e la sua verifica consiste nella argomentazione che segue. Modificare una certa idea – X –, significa passare ad un'altra idea – X' –, la cui effettiva novità può essere constatata solo nel confronto con X. Ciò significa – parlando impropriamente – che il mutamento dell'idea implica la permanenza di questa; ovvero significa – parlando con proprietà –, che quando si crede di mutare l'idea, semplicemente si passa da un'idea (immutabile) ad un'altra idea (immutabile). Infatti, l'intelligibile in quanto tale (l'essere nella sua idealità) non è mutevole: ipotizzarne la mutevolezza, significa in realtà riproporne indirettamente l'immutabilità⁴¹.

⁴¹ Cfr. A. Manzoni, *Dell'invenzione*, cit., pp. 105-109.

In generale, anche per Manzoni negare l'evidenza significa doverla riaffermare in altra forma. E l'evidenza non si limita ad un certo campo di oggetti. Essa non è meno valida se riguarda il campo delle entità ideali, anziché quello delle realtà fisiche.

4.2. L'inevitabile implicazione dei concetti e dei principi universali

Si pensi alla domanda stessa che offre il tema alla prima Parte del Dialogo manzoniano – “Che cosa fa l'artista quando inventa?” –: domanda che riecheggia quella posta da Destutt de Tracy negli *Eléments d'idéologie* (1803): «Che cosa facciamo quando pensiamo?». La risposta di Condillac in proposito era: «pensare è sentire». Manzoni, da parte sua, aveva già rifiutato questa risposta sensistica nel suo *Esame delle dottrine del Locke e del Condillac sull'origine del linguaggio*. In un frammento dedicato alla *Logica* di Tracy, Manzoni mostrava (secondo mo-venza elenctica) come il sensismo sia costretto a usare, proprio per esprimere se stesso, quei concetti universali, quelle idee universali, e quei principi di cui a parole esso nega l'esistenza. «*Si la science de la logique n'est pas faite, votre ouvrage, justement parce qu'il veut la faire, est sans logique: c'est une pétition de principe continuelle*»⁴².

⁴² A. Manzoni, *Tracy - Logique*, in *Postille. Filosofia*, vol. 20 della *Edizione Nazionale ed Europea delle Opere di Alessandro Manzoni*, Centro Nazionale Studi Manzoniani, Milano 2002, p. 135.

Scriveva ancora Manzoni in un frammento di critica a Condillac:

«[Questi] fa ragionare la sua statua fino dalle prime sensazioni ch'essa riceve, e non s'accorge mica che per ragionare convien possedere già prima de' principi', disse egregiamente un uomo nato a diffonder nuova luce sopra ogni materia a cui rivolga il suo forte e pacato intendimento [Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, Sez. VII, cap. II, art. III]»⁴³.

Più in generale, lo scrittore lombardo riconosce che anche la semplice descrizione dell'esperienza contiene qualcosa di cui non sa render conto, e che anzi deve originariamente implicare per poter valere: le categorie di “totalità”, di “possibilità”, di “perennità”, implicitamente contenute nel carattere universale di ogni idea. E questa osservazione critica emerge appunto nella polemica manzoniana (mutuata per l'essenziale proprio da Rosmini) contro la filosofia sensistica di Condillac⁴⁴.

Manzoni, in un frammento inedito, preparatorio al saggio *Della lingua italiana*, fa osservare come Condillac, nel contestare ai cartesiani il ricorso a idee di portata universale, non faccia altro che ricorrere a sua volta a ciò di cui nega il legittimo impiego. Leggiamo al riguardo:

⁴³ A. Manzoni, *Della lingua italiana. Terza redazione*, cit., p. 589.

⁴⁴ Come si ricorderà, Condillac (nel *Trattato sulle sensazioni* del 1754) pretendeva di ricostruire la genesi della capacità umana di ragionare, attraverso la semplice interazione in noi di sensazioni ricevute dall'esterno. Allo scopo, egli evocava l'immagine di una “statua” di forma umana, che si sarebbe destata alla ragione, se solo si fosse miracolosamente aperta ai cinque sensi.

«[Condillac] non ha fatto [...] che riconoscere, confessare indirettamente una legge che ha seguita da per tutto, anche dove la nega, anzi l'ha messa in opera per negarla; il che per quanto possa parere strano, era però inevitabile, poiché la legge è legge che si può certo seguir bene o male, ma esentarsene è impossibile»⁴⁵.

Del resto, «anche chi più acutamente impugna tal regola in astratto, appella poi ad essa nella pratica, vi richiama gli altri, ne richiede l'esecuzione, e questo senza nemmeno porla espressamente, ma dandola per supposta». In tal senso, Condillac «fa ciò appunto che dice non doversi, non potersi fare; ammette, suppone una tal legge nell'atto stesso del negarla; anzi l'adopera per negarla, si serve di essa per affermar che la non esiste: né invero potrebbe servirsi d'altro»⁴⁶.

Qualche anno più tardi, Manzoni ritornerà sul tema in termini ancora più espliciti.

«Vero è che si dice ora da molti, non esserci alcun principio assoluto; ma che? Questo stesso è un principio assoluto. Contraddizione, del resto, inevitabile; ché non si può impugnare le condizioni essenziali della ragione umana, senza servirsi di esse. Così quei filosofi che ancor poco fa dicevano (ed era un'altra forma del paradosso medesimo) non esserci legittime proposizioni universali, lo dicevan pure con una proposizione universale. Non

⁴⁵ A. Manzoni, *Della lingua italiana. Prima redazione*, in *Scritti linguistici inediti*, vol. 18, t. I, della *Edizione Nazionale ed Europea delle Opere di Alessandro Manzoni*, Centro Nazionale Studi Manzoniani, Milano 2000, p. 275.

⁴⁶ *Ivi*, p. 321.

si può negare l'assoluto che con l'assoluto, l'universale, che con l'universale: come, se fosse fattibile che uno volesse negare il fatto della parola, non lo potrebbe che col mezzo della parola»⁴⁷.

5. *A proposito del carattere prelinguistico dell'essere*

I concetti universali ci sono accessibili tramite le parole: «se non avessimo denominazioni, non avremmo idee astratte; se non avessimo idee astratte, non avremmo generi né specie; se non avessimo generi né specie, non potremmo ragionar sopra nulla» – e anche su questo punto Condillac, con la sua teoria della secondarietà del linguaggio rispetto alla comunicazione, risulta inevitabilmente incoerente⁴⁸.

⁴⁷ Cfr. A. Manzoni, *Della lingua italiana. Quarta redazione*, in *Scritti linguistici inediti*, vol. 18, t. II della *Edizione Nazionale ed Europea delle Opere di Alessandro Manzoni*, Centro Nazionale Studi Manzoniani, Milano 2000, p. 680. Analoghe osservazioni troviamo altrove nel medesimo contesto. Annota Manzoni in polemica con Destutt de Tracy, negatore dell'esistenza di giudizi universali: «singolare [...] è il suo non essersi accorto che una tal legge era da lui trasgredita nell'atto stesso del porla, coi termini stessi di cui si serviva per enunciarla. Ché dicendo *i fatti particolari, i giudizi retti*, egli non intendeva certo parlare di quei tanti che potessero essere stati conosciuti o portati da lui; dicendo *noi*, intendeva, non sé solo, ma gli uomini; dicendo *ogni verità*, intendeva niente meno che ogni verità. Contraddizione, del resto, inevitabile poiché di qualunque termini uno si serva, non si può negar che ci siano proposizioni universali, che con una proposizione universale. Chi dalla tirannia d'un sistema si lasci ridurre a negar la ragione umana, non lo può fare che con gli stromenti della ragione umana; come, se fosse possibile che uno volesse negar la parola, non lo potrebbe fare che per mezzo della parola» (*ivi*, p. 655). Su questo, si veda anche il riferimento a Condillac e alla sua riconduzione dei principi a mere generalizzazioni convenzionali (cfr. *ivi*, pp. 664-665).

⁴⁸ Cfr. A. Manzoni, *Della lingua italiana. Prima redazione*, cit., p. 285.

«[Alcuni autori] hanno supposto una ragione umana operante senza la parola; se la c'è tale, ogn'uomo che abbia uso di ragione, la potrà scorgere in sé medesimo. Vegga dunque chicchessia se, spogliando la sua ragione della parola, gli venga fatto di cogliervi o di farvi nascere operazione veruna, dico operazione attiva, quale sarebbe necessaria a volere e a creare il linguaggio. E come avrebbe questo a venir fatto, se il mezzo stesso col quale la ragione e col quale interroga, dirò così, se stessa, e col quale si risponde, è pur la parola? [...] (Non è possibile concepire atto razionale senza parola, più di quello che, nell'ordine materiale, si possa concepire corpi senza forma, né operazioni senza moto. [...] *L'uomo non ha potuto inventare i segni, perché non può inventare senza pensare, né pensar senza segni.* [De Bonald, *Essay analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, cap. 2]»⁴⁹.

Questa annotazione, contenuta nei materiali preparatori del saggio *Della lingua italiana*, risale alla prima metà degli anni Trenta, cioè al periodo del più fitto scambio epistolare con Rosmini.

5.1. La discussione con Rosmini

La discussione tra Rosmini e Manzoni sul rapporto tra essere e linguaggio aveva avuto luogo, tra il 1830 e il 1831, attraverso uno scambio epistolare. Un comune amico dei due – Alessandro Litta Modignani – in una Lettera dell'8 febbraio 1831

⁴⁹ A. Manzoni, *Della lingua italiana. Terza redazione*, cit., p. 287.

aveva anticipato a Rosmini alcune perplessità sorte nell'amico scrittore in seguito alla lettura del *Nuovo Saggio* rosminiano; perplessità che possiamo sintetizzare nei tre punti seguenti.

- (1) Com'è possibile il darsi di un'idea – quella dell'essere – che sia «indeterminata», cioè priva di un modo realizzativo proprio? Un'idea, insomma, che non corrisponda, in proprio, a un determinato territorio del reale?
- (2) Com'è possibile, poi, «un pensiero senza espressione» – dato che Rosmini vorrebbe quella dell'essere come (l'unica) idea prelinguistica⁵⁰.
- (3) L'intelletto – che per Rosmini è «facoltà di vedere l'essere» – come può essere attuato, ovvero come può trovare il proprio oggetto adeguato, in ciò che non è in atto, cioè, nell'essere ideale?

Le obiezioni (1) e (3) sarebbero state in seguito superate da Manzoni; la (2) era destinata a restare.

In una lettera del 10 luglio 1831, Manzoni comunque riconosce – parlando della filosofia di Rosmini – che «la parte che vi fa l'idea dell'essere sembra indipendente dalla questione della sua origine». Manzoni parla non a caso di “questione”: una questione che rimane per lui ancora aperta. L'importante, però, è che egli riconosca che il tema gnoseologico e onto-

⁵⁰ Qui, come altrove, Manzoni fa riferimento all'autorità di Louis de Bonald, secondo il quale il pensiero è strutturalmente linguistico.

logico dell'essere non dipende, nel suo svolgimento, dalla introduzione psicologico-filosofica che si è in grado di darne. In altre parole: altra cosa è riconoscere che si dà qualcosa come l'essere, altra cosa è giustificare la capacità del soggetto umano di aver presente questo darsi.

5.2. Imprescindibilità della parola per il pensiero

Scriva Manzoni nel *Saggio sul romanzo storico*:

«Ci sono nelle cose, dico nelle cose di cui tutti parlano, delle qualità e delle relazioni più recondite e meno osservate o non osservate; e queste appunto vuole esprimere il poeta; e per esprimerle, ha bisogno di nove locuzioni. Parla quasi un cert'altro linguaggio, perché ha cert'altre cose da dire. Ed è quando, portato dalla concitazione dell'animo, o dall'intenta contemplazione delle cose, all'orlo, dirò così, d'un concetto, per arrivare il quale il linguaggio comune non gli somministra una formula, ne trova una con cui afferrarlo, e renderlo presente, in una forma propria e distinta, alla sua mente. [...] E questo non lo fa [...] con l'inventar vocaboli novi, come fanno, e devono fare, i trovatori di verità scientifiche; ma con accozzi inusitati di vocaboli usati; appunto perché il proprio dell'arte sua è, non tanto d'insegnar cose nove, quanto di rivelare aspetti novi di cose note; e il mezzo più naturale a ciò è di mettere in relazioni nove i vocaboli significanti cose note»⁵¹.

⁵¹ A. Manzoni, *Del romanzo storico e, in genere, de' componimenti misti di storia e di invenzione*, a cura di S. De Laude, vol. 14 della *Edizione Nazionale ed Europea delle Opere di Alessandro Manzoni*, Centro Nazionale Studi Manzoniani, Milano 2000, pp. 198 ss.

Ma neppure questo lavoro è creativo in senso assoluto, perché l'uomo non produce la materia del lavoro in questione – la parola –, ma piuttosto è costituito immemorialmente in essa. Scrive Manzoni in alcuni appunti dedicati a Locke e Condillac:

«il linguaggio è così cooperante, così conveniente, così individuo con la ragione umana, che non si potrebbe riguardarli come due fatti indipendenti l'uno dall'altro, i quali si trovino a caso insieme»⁵². Manzoni – altrove – aggiungeva: «Il Condillac non si ricorda neppure che, secondo le sue proprie, e affè giuste e importanti osservazioni, per ragionare, conviene posseder già prima de' vocaboli»⁵³.

Rosmini, da parte sua, mantenne sempre un atteggiamento cauto nei confronti del ruolo del linguaggio rispetto al pensiero e allo stesso pensiero raziocinante. Scrive a Litta Modignani, nell'ambito della discussione epistolare del 1831 sull'idea dell'essere:

«Sebbene sia vero che 'la parola sia uno strumento necessario non solo dell'espressione esteriore, ma anche della contemplazione interiore' (De Bonald); tuttavia non posso ammettere che questo istromento sia necessario alle operazioni interiori dello spirito; giacché, per mio avviso, ce n'è una di essenziale ed immanente nello spirito umano (visione dell'ente), ce n'ha delle al-

⁵² A. Manzoni, *Della lingua italiana. Terza redazione*, cit., p. 588.

⁵³ *Ivi*, p. 589.

tre che non hanno bisogno se non delle sensazioni (percezione), ce n'ha di quelle che hanno bisogno delle immagini (formazione delle idee delle cose corporee), e ci ha finalmente delle operazioni interiori che non si possono fare senza segni articolati ossia parole, qual è la formazione delle idee astratte».

Probabilmente le difficoltà a riconoscere l'intrinsecità della parola al pensiero venivano a Rosmini dalla constatazione di come – nella contraddizione – la parola divorzi dal pensiero: al riguardo, già nel *Nuovo Saggio* Rosmini parla di «emissione di suoni senza valore»⁵⁴.

5.3. Sull'origine del linguaggio

Nel saggio *Della lingua italiana* Manzoni riconosce a De Bonald il merito di aver confutato le ipotesi illuministiche circa una origine convenzionale della lingua, facendo osservare che l'errore illuminista «consiste nel voler che sia effetto della ragione ciò [la lingua] che è in fatto un mezzo necessario ad ogni esercizio della ragione; e primo pose davvero quella importantissima e fecondissima tesi: non aver l'uomo potuto inventare i segni, perché non può inventare senza pensare, né pensare senza segni»⁵⁵.

⁵⁴ Cfr. A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, cit., nn. 563-64. I greci indicavano col verbo *phthéngomai*, questo parlare senza voler dire niente; in senso analogo, i latini usavano il verbo *pronuntio*.

⁵⁵ A. Manzoni, *Della lingua italiana. Terza redazione*, cit., p. 586.

6. *L'utile e il giusto*

6.1. La polemica contro l'utilitarismo

Rosmini e Manzoni nel discutere di filosofia morale, e di utilitarismo morale, hanno presente soprattutto la figura di Jeremy Bentham. L'autore della *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* identificava l'utile con la realizzazione del piacevole; e identificava la felicità con la realizzazione della situazione più piacevole possibile. Egli proponeva così un edonismo calcolatorio, secondo cui l'obiettivo da perseguire da parte di ogni agente è la realizzazione di una situazione in cui si dia, per il complesso dei soggetti coinvolti nell'azione, la maggior somma di piacere possibile; dove, dei piaceri che entrano nella somma, occorrerà valutare i diversi fattori che li compongono: durata, intensità, certezza, prossimità, capacità di produrre altri piaceri, assenza di conseguenze dolorose. Compito del legislatore sarà poi quello di armonizzare tra loro i diversi progetti edonistici di vita, rendendoli tra loro compatibili (in particolare, promuovendo quelli che portano a un vantaggio sovraindividuale, e penalizzando quelli che portano nocimento a qualcuno), in funzione del principio del maggior utile possibile per il maggior numero possibile.

6.2. L'implicita distinzione tra "utile" e "bene"

Manzoni nel cap. III delle *Osservazioni* scrive che, se quella di Rosmini è una filosofia morale "aperta" al contributo rivelato⁵⁶, i sistemi di filosofia morale "chiusi" rispetto a tali contributi trovano il loro prototipo nell'illuminismo di Helvétius, che riduce l'atto morale al perseguimento di un utile. Se non che, anche di fronte a una simile prospettiva, resta legittimo chiedersi perché l'atto che persegue l'utile debba essere considerato un bene anziché un male. In altre parole, anche l'utilitarismo, per dar ragione di sé, dovrebbe riferirsi ad altro dall'utile, ovvero alla categoria del bene morale.

Gli stessi utilitaristi finiscono inevitabilmente per riproporre implicitamente ciò che negano a parole:

«Il Bentham credeva in fondo che la giustizia ha un oggetto distinto dall'utilità, e che appunto per questo l'amore della giustizia è un sentimento nobile; e gli scappò fuori ciò che aveva in fondo. *Habemus confitentem...virum bonum*. È l'onesta natura e il senso retto dell'uomo, che, scacciati dalla trista forza del sistema, tornano indietro di corsa»⁵⁷.

⁵⁶ In linea generale, Rosmini subordina l'utile al bene morale, cioè al bene proprio dell'uomo: se non ho nozione di quest'ultimo, neppure potrò individuare che cosa gli sia funzionale, cioè che cosa sia realmente utile. Ridurre, viceversa, il bene morale al conseguimento dell'utile, significa ridurre la filosofia morale a una filosofia della politica, a sua volta resa acefala – cioè, priva di criterio architettonico. (Di Rosmini si veda soprattutto la polemica con Gian Domenico Romagnosi e con Paolo Costa nel cap. VIII della *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, in A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, a cura di U. Muratore, vol. 23 dell'*Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1990).

⁵⁷ A. Manzoni, *Osservazioni sulla morale cattolica*, cit., vol. II, pp. 342-343. La prima è una citazione da Cicerone – *Habemus confitentem reum* (*Pro Ligurio*, I) –, ironicamente

E ciò è dovuto a «una causa permanente e fecondissima, cioè alla opposizione dell'assunto con ciò che attesta l'intimo senso: un fatto, per conseguenza, che si riprodurrà necessariamente ogni volta che quell'assunto sia messo a fronte dell'intimo senso»⁵⁸. L'«intimo senso» cui qui Manzoni allude non è il «senso comune»⁵⁹; è piuttosto l'inevitabile contatto e impe-

modificata. La seconda è una citazione da Orazio (*I Epist.*, X, 24): «*Naturam expellas furca, tamen usque recurret*». Scrive al riguardo Romano Amerio: «[Questa espressione] si potrebbe anche intendere dell'uomo in generale, il quale ha per natura una attitudine alla verità (secondo il Rosmini anzi una presenza di verità), e conseguentemente alla rettitudine. Questa attitudine è anteriore alla inclinazione perversa impressagli dal peccato. In questa [interpretazione] avremmo una sentenza generale: l'uomo si svia dal vero ed entra nella contraddizione con isforzo, e quando allenta tale sforzo, la tendenza naturale dell'intelletto lo riporta nel vero. Anche nel dialogo *Dell'invenzione* il Manzoni tocca di quelle verità che sono come il natural patrimonio della filosofia e che i sistemi falsi, 'se non riescono a levarle affatto nemmeno dalle menti dei loro seguaci, fanno che ci rimangano come contraddizioni'» (*ibid.*, p. 343).

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ L'espressione «senso comune» – usata allora in accezioni molto varie, e oggetto di discussione anche tra Rosmini e Manzoni (cfr. Lettera di Rosmini a Mellerio del 7 dicembre 1830) – dava luogo ad equivoci. Nella scuola scozzese (di Thomas Reid) il senso comune indicava l'originaria capacità dell'uomo di stare in contatto con la sostanza delle cose, ovvero con le cose stesse, anziché con le rappresentazioni di esse. In alcune forme di Tradizionalismo (Lamennais) esso indicava l'originario contatto dell'uomo con le verità fondamentali sul proprio destino, e dunque aveva come contenuto le tradizioni vere e le credenze universalmente condivise. In Rosmini, invece, il senso comune coincideva con l'avvertenza spontanea dei primi principi, e la capacità di trarne le più elementari conseguenze: capacità comune al dotto e all'ignorante (cfr. A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, cit., nn. 1145-47). Rosmini aveva domandato a Manzoni, nella lettera sopra citata, come egli, da parte sua, intendesse il senso comune: se nella accezione classica o nella accezione moderna (che ne faceva l'«autorità del genere umano»). Da parte sua, Rosmini riteneva che le credenze comuni al genere umano godessero giustamente d'autorevolezza; semplicemente: (a) non le chiamava «senso comune», e (b) non fondava su di esse il discorso filosofico. Quanto a Manzoni, questi sembrava intendere per «senso comune» il modo di vedere le cose proprio di una certa epoca: il condensato di luoghi comuni (dipendenti dal sapere scientifico, dai costumi, dall'opinione pubblica e da altri fattori storicamente variabili) che segnano un'epoca, e che di norma non vanno molto d'accordo con il buon senso.

gno con le evidenze innegabili, che non può cessare neppure nell'atto della negazione delle medesime. Esso dà luogo a quella contraddizione performativa che affligge i discorsi che negano l'innegabile, e che matura proprio nel classico *élenchos*: cioè nel riconoscimento dell'innegabile, sulla base della sua implicazione nella propria stessa negazione. Nel nostro caso: l'utilitarista che intendesse negare che il bene morale si distingue dall'utile, nel sostenere che "chi non segue come criterio ultimo l'utile, sbaglia", darebbe un giudizio, non su ciò che è utile, ma su ciò che è bene, coinvolgendo nel proprio discorso la categoria di "bene" come autonomamente significante rispetto a quella di "utile"⁶⁰.

Alla giustizia è inerente l'obbligazione morale⁶¹, che non è riconducibile a una imposizione estrinseca. Infatti, ogni obbligazione, per essere autentica, deve fare appello a una coscienza capace di riconoscerla come realmente autorevole. E quello tra autorità e coscienza è un legame intrinseco: un'autorità può solo far appello al fatto che è evidentemente giusto crederle. Come già dicevamo, siamo di fronte anche qui a una

Per questo, nel cap. XXXII dei *Promessi Sposi* – a proposito della credulità popolare nei confronti delle "unzioni" pestilenziali – Manzoni annotava: «il buon senso c'era, ma se ne stava nascosto per paura del senso comune».

⁶⁰ Bentham e Say credono di vedere in Cicerone una contrapposizione tra *utile* e *honestum*, e la criticano. In realtà – come osserva Manzoni –, ciò che Cicerone in *De officiis*, III, 12 afferma è che niente che sia *inhonestum* può veramente risultare *utile*. Cicerone, dunque, non contrappone il bene morale (*honestum*) all'utile, ma piuttosto ritiene che il primo sia imprescindibile premessa di senso per il secondo (e non viceversa). (Cfr. A. Manzoni, *Osservazioni sulla morale cattolica*, cit., vol. II, pp. 337 ss.).

⁶¹ Cfr. *ivi*, pp. 380-387.

«insidia della verità», che ci fa riconoscere quella che è la vera genesi logica dell'obbligazione: la necessità, non di obbedire a un'istanza estrinseca, bensì di essere “giusti” con l'essere, di aderirgli, cioè di non rinnegare l'ordine che gli è intrinseco⁶².

⁶² Cfr. *ivi*, p. 380. Riguardo alla irriducibilità del concetto di “obbligazione”, Manzoni (cfr. *ivi*, p. 386), in una nota, fa riferimento a Rosmini, e in particolare a: *Filosofia del diritto*, Sistema Morale, Sez. I, cap. VII. Va ricordato che nel dialogo *Dell'invenzione* (1850) il tema dell'utilitarismo era già stato introdotto dal nostro autore in termini simili a quelli che si ritrovano nella Appendice al cap. III delle *Osservazioni* del 1855. Già nella Terza Parte del Dialogo, Manzoni sosteneva che la teoria che riduce la giustizia all'utilità è autocontraddittoria, in quanto le idee di giustizia e di utilità hanno ciascuna un'essenza propria, sono dunque distinte e inconfusibili. Prova della irriducibilità della giustizia alla utilità sarebbe, ad esempio, il fatto che la prima include le idee di obbligazione e di divieto, che sono invece originariamente estranee alla seconda.



Emanuele Lepore

Élenchos e contraddizione, un sondaggio gramsciano

I. Introduzione

Il breve giro di considerazioni qui svolte deve la sua forma anche all'occasione per cui è stato allestito. Il 18 marzo 2021, dopo un'interruzione causata dalla pandemia di SARS-Cov-2, ha ripreso avvio un più ampio ciclo di seminari FILPRA. Ciò ha richiesto di dare a questo incontro una funzione di cerniera, rendendo opportune alcune notazioni preliminari per riallacciarsi alla tramatura generale degli incontri precedenti e occuparsi del versante pratico di *élenchos* come forma del filosofare.

Di primo acchito, *élenchos* sembra occupare una posizione di mezzo rispetto alla filosofia pratica e ai suoi temi classici: vi rientrerebbe anzitutto come figura del pensiero teoretico che presiede anche alla formulazione di quei discorsi filosofici che si rivolgono alla sfera pratica dell'esistenza umana. Nelle sue forme più note, tale prospettiva insiste soprattutto sul modulo concettuale della *contraddizione performativa* e tende al recupero di una dimensione di senso trascendentale anche per l'ambito della prassi: vengono prese in esame le forme

dell'agire umano, di cui si mostra l'eventuale rapporto di contraddizione tra quanto si vorrebbe compiere e quanto è invece compiuto in un determinato corso d'azione¹.

Questa famiglia di teorie può specificarsi secondo varie modulazioni, di cui è esempio classico quella di matrice agostiniana, per cui l'orizzonte trascendentale è attinto per implicazione analitica dalle pratiche dei soggetti, come condizione di realizzazione del nucleo relazionale dell'esperienza umana – anche nella forma del dialogo e della relazione tra sé e sé². Le diverse teorie che si diramano da questo ceppo sono accomunate dal necessario riferimento ad una antropologia filosofica che scorga il carattere fondamentale della libertà umana, riconosciuta a vari gradi a seconda delle differenti sensibilità filosofiche. È la stessa nozione di *contraddizione performativa* che richiede il riferimento alla libertà: affinché la movenza elenctica sia possibile, è necessario uno sforzo da parte dei soggetti in questione, i quali sono chiamati a maturare consapevolezza dell'ambito trascendentale della verità – su cui pure, generalmente, sono riconosciuti impotenti –, così che possano ritornare riflessivamente sulla propria prassi in un senso arricchito. Se non vi fosse libertà, allora i contenuti d'azione di cui si dovrebbe rilevare la contraddittorietà rispetto alle premesse espresse o, più

¹ Cfr. P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999.

² Il riferimento classico è alle pagine del *De libero arbitrio* (II, 12) in cui Agostino, dopo avere introdotto le *regulae et lumina*, offre una definizione della verità come *aliquid tertium*, riferendosi così ad una terzietà che, nella forma dell'orizzonte, garantisce la relazione tra le parti, a prescindere dalle tinte che questa può assumere.

radicalmente, rispetto alle condizioni di possibilità dell'agire stesso, non sarebbero più in capo ai soggetti agenti ma dovrebbero essere ricondotti a grandezze necessitanti, che ne determinerebbero invariabilmente il corso.

In queste pagine si tenta di mettere a tema *élenchos* da un punto di vista specificatamente filosofico-politico, partendo da un'analisi della *contraddizione* tra l'affermazione e la negazione della validità trascendentale di *élenchos*. Il perimetro teorico entro cui queste considerazioni trovano svolgimento è esplicitamente segnato dalla filosofia della *praxis* di Antonio Gramsci, a cui si farà più avanti riferimento, soprattutto quanto alle nozioni di *guerra di posizione* e *rivoluzione passiva*. In conclusione, si tenterà di mostrare in che modo la filosofia gramsciana, proprio percorrendo le traiettorie della contraddizione e della negazione, richieda di trasfondersi nella critica dell'economia politica in vista dell'allestimento di un discorso filosofico-politico critico che, tra le altre cose, contribuisce anche ad una più chiara analisi della relazione che intercorre tra chi voglia negare e chi voglia difendere *élenchos* come forma del pensiero filosofico.

1. *Negazione e contraddizione*

Data la curvatura specifica di questo intervento, è necessario prendere le mosse dal seminario tenuto nella prima parte di questo FILPRA da Filippo Costantini, che ha offerto la pro-

pria formulazione della tesi per cui *élenchos* sarebbe da ultimo una *petitio principii* e non riuscirebbe a difendere il principio di non contraddizione ad un livello trascendentale. Tale riferimento è funzionale all'avvio di un confronto con l'esigenza filosofica di cui è portatore chi si impegna ad articolare una messa in discussione genericamente "dialeteista" della movenza elenctica³.

Il dialeteismo cosiddetto "non triviale" si caratterizza notoriamente come affermazione della realtà di *almeno qualche* contraddizione – le "dialeteie", appunto. Per sostenere tale affermazione occorre sviluppare una logica non scotista, ovvero un sistema in cui non valga il principio dello Pseudo-Scoto (per cui *ex falso quodlibet*), anche noto nella forma della regola d'inferenza dell'esplosione. Soltanto a questa condizione, infatti, l'affermazione della realtà di una o di qualche contraddizione non implica immediatamente la verità di qualsiasi proposizione. Questa attenzione preliminare impedisce di controbattere che la realtà di una contraddizione farebbe saltare la forma stessa dell'argomentazione e dell'inferenza proposizionale, scardinando così anche la validità della proposizione che tale realtà vorrebbe attestare e, di conseguenza, l'efficacia della ne-

³ Non si tratta, dunque, di una ricostruzione *verbatim* della posizione di Costantini, per la quale rimandiamo al suo *Élenchos come Petitio Principii*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, CX, 2018/4, pp. 849-870. Per un inquadramento generale sul dialeteismo, cfr. G. Priest, *Che c'è di male nelle contraddizioni?*, in *Scenari dell'impossibile. La contraddizione nel pensiero contemporaneo*, a cura di F. Altea-F. Berto, Il Poligrafo, Padova 2007, pp. 21-44.

gazione di *élenchos* e del principio di non contraddizione. In una logica simile, inoltre, i classici valori di verità, il vero e il falso, assumono una fisionomia specifica, poiché devono essere intesi come *esaustivi e non escludenti*. Ciò consente di affermare che, se per un verso non v'è caso in cui non si registri né verità né falsità, per altro verso non è detto che dalla prima si debba concludere alla non falsità o, viceversa, dalla seconda alla non verità. È importante prestare attenzione a questo modo di intendere il rapporto tra vero e falso, poiché mette in luce la base su cui si regge l'articolata operazione dialeteista: la nozione di negazione come *esclusione*. Più precisamente, essa si fonda sulla possibilità che, in certi casi, la negazione escluda e simultaneamente non escluda; la qual cosa consente di individuare un terzo valore di verità che corrisponda al sia vero sia falso, anche in forza dell'operatività della negazione come inversione dei valori di verità.

Dal veloce schizzo qui offerto si può comprendere che, da un punto di vista genericamente dialeteista, si tenta la squalifica *de jure* di *élenchos* come automostrazione del principio di non contraddizione, precisamente in quanto principio di distinzione tra il positivo e il negativo. È dunque presa di mira la messa al bando che, da una prospettiva classica, esclude la possibilità che un termine, sotto il medesimo rispetto e nel medesimo tempo, sia e anche non sia se stesso. In forza dell'architettura logica in cui si installa, la negazione dialeteista del principio di non contraddizione sarebbe dunque al riparo da chi volesse rispondere ad essa elencticamente. Questi, infatti, mostrerebbe

che il negatore stesso è costretto ad affermare l'opposizione tra i due termini esattamente nel momento in cui la nega, poiché l'affermazione della realtà di almeno una contraddizione altro non è che affermazione e contemporanea negazione della sintesi tra i due termini in relazione. La relazione elenctica al negatore dialeteista, dunque, metterebbe in luce una costrizione non problematica per l'interlocutore, poiché la possibilità di affermare e contemporaneamente negare, sotto il medesimo rispetto, rientra nell'insieme di condizioni logiche in cui si iscrive il negatore. Fondamentale, dunque, aver semantizzato la negazione di modo che essa non debba necessariamente significare una negazione completa dell'oggetto su cui si esercita. Ciò consente, infatti, di delineare la contraddizione come la situazione in cui A e non-A sono simultaneamente sia congiunti sia esclusi, sotto il medesimo rispetto e allo stesso tempo, proprio perché la negazione è definita come esclusione e non-esclusione *in ipso tempore*.

La relazione tra difensore e negatore di *élenchos* come affermazione efficace del principio di non contraddizione nella sua valenza trascendentale, stanti così le cose, si staglia in un quadro di incomunicabilità. Infatti, esse si separano radicalmente sul punto di faglia del trascendentale, inteso come ambito della validità assolutamente universale, attingendo il quale una certa configurazione teorico-proposizionale risulterebbe incontrovertibile. Se da una parte *élenchos* è ritenuto essere la figura più adeguata a mostrare la validità trascendentale del principio di non-contraddizione, dall'altra è il trascendentale stesso

come orizzonte inevitabile di verità ad essere recepito come problematico. Il principio di non contraddizione, dal punto di vista del negatore dialeteista, suppone surrettiziamente la propria validità trascendentale e su di essa fonda la movenza elentica che dovrebbe, invece, riscattarla.

Se non ci si vuole arrestare a questo punto, è necessario approfondire la comprensione del rapporto tra affermatore e negatore di *élenchos* (dunque del principio di non contraddizione), partendo da alcune notazioni elementari. Va anzitutto rilevato che intendere la movenza elentica come dispositivo di difesa implica di per sé l'ammissione che vi sia alcunché di *reale* da cui il principio di non contraddizione vada difeso. Utilizzando un modulo argomentativo tipico della filosofia neoclassica – particolarmente attenta ai temi relativi alla princi-pialità ontologica e ad *élenchos* –, infatti, una “difesa da nulla” dovrebbe tradursi in un “nulla di difesa”⁴. Per attestarsi alla figura elentica come difesa del principio di non contraddizione, dunque, occorre accettare che proprio la contraddizione abbia almeno un qualche grado di realtà. Essa, infatti, deve essere in grado di interrogare il principio al punto da sollecitarne la risposta elentica e non una semplice affermazione di sé, che non risponderebbe all'interrogazione negativa di cui è invece portatrice la contraddizione⁵. D'altro canto, va notato lo sforzo

⁴ Cfr. C. Vigna, *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Orthotes, Salerno-Napoli 2015 (1ª ed.: Vita e Pensiero, Milano 2000), soprattutto i saggi raccolti nella prima parte, dedicati alla verità.

⁵ In una nota del suo articolo, Costantini fa riferimento ad una osservazione di

teoretico di questo tipo di negatore, che non intende semplicemente ignorare il principio o articolare una pragmatica di totale indifferenza rispetto ad esso. Il negatore s’impegna piuttosto a sollecitare il sostenitore del principio di non contraddizione affinché questi ne riconosca la fallibilità, e scorga sotto le menzogne spoglie dell’incontrovertibilità elenctica una palese – per quanto bene acconciata – fallacia argomentativa. Tra queste due posizioni, come già accennato poco sopra, non sembra esserci la possibilità di un confronto: per un verso, infatti, se volesse tenersi coerente con le proprie premesse, l’affermatore di *élenchos* dovrebbe lasciare alla posizione del negatore la

Luigi Vero Tarca su *élenchos* (cfr. L.V. Tarca, *Élenchos. Ragione e paradosso nella filosofia contemporanea*, Marietti, Torino 1990), per cui la mossa elenctica riposerebbe sulla pregiudiziale disgiunzione della verità dalla falsità e sull’identificazione – altrettanto discutibile, secondo Tarca – della verità come negazione della non-verità. Se però la verità si afferma attraverso la negazione della propria negazione, allora la verità stessa si toglie, proprio nel momento della sua affermazione: funzionando come negazione della propria negazione, infatti, eliminerebbe esattamente ciò in forza di cui si afferma. Così, secondo Tarca, la proposizione “*omnis determinatio est negatio*” si tradurrebbe in “*omnis determinatio est contradictio*”. Tra l’altro, nella prospettiva del *puro positivo*, queste considerazioni veicolano un interesse pratico, poiché una simile verità risulterebbe testimonianza inequivocabile di una razionalità *neativa*, cioè fondata sull’uccisione dell’alterità (cfr. Id., *La morte e la necazione*, in *Philosophical Readings*, VIII, 2016/1, pp.1-14). Le considerazioni qui svolte, pur potendo suggerire una qualche eco rispetto alla prospettiva dell’onnietismo, sono da essa lontane. Come emergerà dalle sue battute finali, questo percorso tenta di mettere a fuoco la contraddizione non come inciampo che si possa superare – sia pure verso una soluzione “puramente positiva”, come auspicato da Tarca (cfr. Id., *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli 2001) –, bensì come momento consustanziale alla dialettica filosofica. In altra sede sarà possibile soffermarsi sul senso per cui tale considerazione della contraddizione non implichi necessariamente una compromissione della razionalità filosofica con la violenza e con l’uccisione; e in che modo, anzi, un certo modo d’intendere la contraddizione sia fondamentale per allestire nessi teorico-pratici di resistenza alle diverse forme di dominio.

possibilità di svolgersi fino a sfaldarsi; per l'altro, il negatore dovrebbe consentire alla movenza elenctica di continuare a girare a vuoto, se fosse davvero riuscito a liberarsi dalle maglie del principio di non contraddizione e non fosse più costretto entro di esse.

Una possibile chiave di volta è offerta dalla pretesa di validità trascendentale esposta da *élenchos* in quanto mostrazione o difesa del principio di non contraddizione. Una presa in carico di questa – anche allo scopo di scongiurarla definitivamente – sembra essere, a quest'altezza, ancora assente: le due posizioni su cui ci stiamo concentrando, infatti, paiono attestarsi al tentativo di squalificarsi a priori reciprocamente. D'altro canto, la negazione del principio di non contraddizione può essere tradotta come interrogazione del principio stesso a proposito della pretesa validità di quest'ultimo. Per superare una comprensione ancora troppo astratta di questa pretesa di validità e, in senso più ampio, della relazione tra affermazione e negazione di *élenchos*, può essere proficuo operare una dislocazione di entrambe le posizioni su un terreno diverso, onde evitare la ridondanza che si produce in quello su cui si attestano in prima battuta: quello della reciproca squalifica a priori. Il terreno privilegiato per tale dislocazione può essere individuato in quello della filosofia pratica e, più precisamente, della filosofia politica.

II. Traduzione politica della questione, partendo da Gramsci

Una simile operazione non può essere condotta senza presupposti, poiché implica una riscrittura delle questioni sin qui lambite. Vale dunque la pena di esplicitare il più possibile il tono che ad essa si tenta qui di imprimere. Se la filosofia politica non è intesa come mero riflesso pratico del discorso teoretico, bensì come dimensione dell'esperienza indagata alla luce dell'unità della teoria e della prassi, allora tale dislocazione apre alla possibilità di riflettere a proposito dell'argomentazione elenctica lungo una traiettoria terza rispetto alle due prima evocate: rispettivamente quella dell'affermatore e del negatore di *élenchos* come difesa trascendentale del principio di non contraddizione. La terzietà di questa via pretende di valere dialetticamente, poiché insiste sull'ipotesi – certamente da verificare ben più a fondo di quanto sia qui possibile iniziare a fare – che, per valutare *élenchos* come censura di ogni negazione possibile della validità trascendentale del principio di contraddizione, occorra *mettere in moto* le contraddizioni stesse.

Il decorso argomentativo qui seguito impone anzitutto di sfrondare il campo della comprensione intellettualistica della contraddizione come semplice compresenza impossibile di due termini contraddittori. L'astrattezza di questa concezione, infatti, suggerisce la riduzione di ogni contraddizione alla forma del “ferro ligneo” o del “cerchio quadrato”, che mette capo alla predicazione come semplice rinvenimento nel soggetto di sue proprietà intrinseche. In questo senso, la presenza di una certa proprietà implicherebbe di per sé l'assenza della sua contraddittoria, poi-

ché in caso contrario ne andrebbe della sussistenza stessa della determinazione presa in esame. Approfondire dialetticamente la nozione di contraddizione richiede altresì di tenere a mente la lezione hegeliana, per cui la positività o la negatività di un termine non passa per una sua caratterizzazione a priori: è nella relazione che una determinazione può operare negativamente sull'altra, che alla prima si oppone altrettanto negativamente nella sua posizione. La contraddizione, dunque, rimanda ad una situazione in cui due determinazioni stanno in una relazione di radicale negazione reciproca. Più a fondo, va riconosciuto che è nella medesima relazione che ne va della determinazione di entrambe, che non possono semplicemente sottrarsi alla negatività dell'altra. È dunque possibile pensare alla contraddittorietà anzitutto come potenzialità, la cui realizzazione non passa semplicemente per la giustapposizione dei termini in questione.

1. *La guerra di posizione*

Si può approfondire ulteriormente il quadro sin qui allestito, ritrascrivendone le figure attraverso il filtro della nozione gramsciana di *guerra di posizione*. Questo concetto rientra fra i principali moduli teorici che animano i *Quaderni del carcere* e di esso, pertanto, va segnalata una costitutiva polivocità⁶.

⁶ Per una prima breve presentazione, cfr. G. Vacca, *Guerra di posizione*, in *Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*, a cura di C. Ricchini-E. Manca-L. Melograni, L'Unità, Roma 1987. Per le citazioni tratte dai *Quaderni del carcere* gramsciani, verrà seguita la

Gramsci, infatti, ricorre ad esso per descrivere i processi organizzativi delle formazioni storico-politiche e, analogamente, per descrivere le strategie militari adottate dagli eserciti nazionali nella Prima guerra mondiale. La guerra di posizione è specificata da Gramsci *ex negativo* rispetto al concetto di *guerra manovrata* o *di movimento* e la principale differenza è che la prima richiede una preparazione meticolosa e articolata, anche a livello ideologico⁷. A differenza dello scontro in campo aperto, la guerra di posizione è piuttosto espressione dell'assedio reciproco tra formazioni che, negandosi vicendevolmente, tendono alla loro piena posizione⁸. Non è dunque possibile che l'una formazione si svolga, senza che essa si cimenti contemporaneamente nell'impedire lo svolgimento dell'altra, poiché lo spazio in cui entrambe possono realizzarsi è il medesimo. Stando alla lettera di Gramsci, il terreno dello scontro storico-politico va riconosciuto anzitutto nella sua articolazione a più dimensioni: la qual cosa richiede di analizzare un gran numero

notazione ormai classica, riferita all'edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975.

⁷ Gramsci esprime chiaramente la necessità di liberarsi di ogni sorta di «cadornismo politico» (Q 13, 24, 1616), cioè della fede cieca nell'azione tempestiva e di una concezione superficiale tanto della politica quanto della storia.

⁸ La reciprocità è, tra l'altro, segnalata da Gramsci come elemento distintivo di tale fenomeno in ambito politico (Q 6, 138, 802). L'insistenza circa la complessità della politica e la necessità di una sua analisi approfondita può costituire un *leitmotiv* delle pagine gramsciane, soprattutto quanto al rapporto tra politica e storia, che costituisce anche un'utile via d'accesso alla lettura gramsciana di Machiavelli (Q I, 10, 8-9; 13, 13, 1572). Su quest'ultimo punto, cfr. L. Paggi, *Machiavelli e Gramsci*, in *Studi Storici*, X, 1969/4, pp. 833-876; P.D. Thomas, *Gramsci's Reading of Machiavelli*, in *History of Political Thought*, XXXVIII, 2017/3, pp. 523-544.

di variabili economiche, politiche, ideologiche e – non meno importanti – geografiche. Gramsci, infatti, ragionando attorno alla Rivoluzione d'Ottobre, sottolinea l'importanza di una corretta comprensione dei rapporti che tra Stato e società civile occorrono determinatamente nei diversi Paesi, al fine di una corretta ed efficace analisi funzionale alla conduzione del conflitto politico. Dietro alla zona di scontro più avanzata, tipicamente individuata nello Stato, trova spazio «una robusta catena di fortezze e casematte»⁹: la società civile, animata da grandi organizzazioni popolari che ne costituiscono le fortificazioni permanenti. Si noti che non si tratta di due terreni differenti ma del medesimo, che è quello della politica e della storia, in quanto ogni formazione può ambire a determinarsi compiutamente soltanto se si batte vittoriosamente tanto sul versante dello Stato quanto su quello della società civile: i poteri del primo consentiranno di incidere sulla configurazione del secondo, o almeno favoriranno il compimento di questo proposito¹⁰. Per una formazione storico-politica, infatti, assicurarsi uno svolgimento compiuto significa ottenere una posizione di egemonia e questo richiede la mobilitazione tattica di

⁹ Cfr. ad esempio Q 7, 16, 866.

¹⁰ Uno dei contributi più importanti di Gramsci al pensiero politico contemporaneo è certamente l'aver elaborato una nozione plastica e processuale di egemonia, tale da contemplare anche le fasi in cui una determinata formazione non ha ancora compiutamente ottenuto la primazia. In questo senso, è da riconoscere particolare rilevanza alle riflessioni gramsciane sulla necessità che una classe tendente all'egemonia sia dominante, in due maniere distinte e complementari, già prima dell'andata al governo. Inoltre, per Gramsci questo costituisce un vero criterio storico e politico, funzionale all'analisi gramsciana del Risorgimento (Cfr. Q 1, 44, 41).

risorse economiche e, allo stesso tempo, ideologiche, culturali e politiche¹¹. Dal punto di vista politico, avverte Gramsci, la guerra di posizione si fa tanto più complessa quanto più va sviluppandosi la struttura di massa delle democrazie moderne, che relega in secondo piano l'elemento del movimento, dello scontro in campo aperto: ciò comporta la necessità di una preparazione minuta della guerra già in tempo di pace¹².

La guerra di posizione, così com'è descritta da Gramsci, richiede un sondaggio approfondito del terreno su cui essa andrà svolta e la fissazione chiara dell'obiettivo egemonico. Ricalcando il dettato gramsciano depositato nelle pagine del Quaderno XV dedicate al Risorgimento, si evince che questo tipo di relazione fondata su d'una reciprocità negativa – e, come si vedrà, si tratta di una negazione attiva, trasformativa – richiede alla formazione che desidera ottenere l'egemonia non solo di conoscere se stessa, ma anche di avere una conoscenza profonda dell'altra che gli sta di contro¹³. Sul terreno sociale e politico, è piuttosto raro che una formazione possa determinarsi compi-

¹¹ Quello di *egemonia* è tra i concetti gramsciani che hanno conosciuto maggiore risonanza, per cui rimandiamo a *Egemonia e modernità*, a cura di F. Frosini-F. Giasi, Viella, Roma 2019.

¹² Cfr. Q 15, 1566.

¹³ Scrive infatti Gramsci: «Un problema è questo: nella lotta Cavour-Mazzini, in cui Cavour è l'esponente della rivoluzione passiva-guerra di posizione e Mazzini dell'iniziativa popolare-guerra manovrata, non sono indispensabili ambedue nella stessa precisa misura? Tuttavia bisogna tenere conto che mentre Cavour era consapevole del suo compito (almeno in una certa misura) in quanto comprendeva il compito di Mazzini, Mazzini non pare fosse consapevole del suo e di quello di Cavour» (Q 15, 11, 1767). Nel giudizio di Gramsci, la visione parziale di Mazzini ha inoltre comportato una generale arretratezza delle basi di sviluppo dello Stato italiano.

tamente senza incontrare di fronte a sé un'altra determinazione che ambisca, per parte sua, al pieno svolgimento: al raggiungimento di una posizione egemonica, appunto. Risulta dunque chiaro che la riflessione gramsciana sulla guerra di posizione ci aiuta a comprendere in termini politici la situazione in cui due formazioni si trovano in una relazione di radicale negazione reciproca. Per approfondire ulteriormente questo versante, allora, occorre richiamare – pur se brevemente – un'altra figura tipica dei *Quaderni*: quella della *rivoluzione passiva*.

2. *La rivoluzione passiva*

Lo stesso Gramsci indica la genesi di questo concetto nel *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana* di Vincenzo Cuoco (1799), e utilizza questa nozione da un verso per analizzare il ruolo egemone svolto dal blocco dei moderati durante il Risorgimento italiano; e dall'altro per mettere a fuoco i complessi processi politici degli Stati moderni che si svolgono «in assenza di altri elementi attivi in modo dominante»¹⁴. Attraverso il concetto di rivoluzione passiva, Gramsci descrive anzitutto la situazione in cui la contraddizione tra due formazioni politiche che si oppongono non è apertamente svolta o non può

¹⁴ Q 15, 62, 1827. Per un generale inquadramento del modo in cui Gramsci rielabora questa nozione, traendola dal saggio di Cuoco, cfr. P. Voza, *Rivoluzione passiva*, in *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, a cura di F. Frosini-G. Liguori Carocci, Roma 2004.

svolgersi frontalmente, in campo aperto. L'aggettivo "passiva" potrebbe trarre in inganno, suggerendo una situazione di stasi: tutt'altro. Per Gramsci, infatti, esso sta ad indicare una serie di processi di *trasformazione molecolare* tra i due termini in campo: niente di simile, dunque, all'assenza di movimento o di attività. Ancora una volta, riferirsi alla riflessione gramsciana del Risorgimento consente di mostrare analiticamente lo svolgimento della relazione tra due formazioni in reciproca contraddizione; ovvero di mostrare in che senso la contraddizione – anche nel caso in cui appaia nella forma della rivoluzione passiva – debba essere intesa come produttiva. Ricercando le ragioni dell'instaurazione del blocco moderato capeggiato da Cavour, infatti – come ricordato sopra –, Gramsci descrive nei termini di una rivoluzione passiva la disgregazione del mazziniano e del Partito d'Azione all'indomani del 1848, a cui fa seguito l'assorbimento delle forze mazziniane e popolari all'interno del blocco moderato¹⁵.

L'attenzione posta da Gramsci alla complessa congerie di reciproche trasformazioni che intercorrono tra due formazioni così relate consente di mettere in luce un ulteriore elemento, necessario per l'una formazione al conseguimento dell'egemonia, dunque alla negazione radicale dell'altra quanto all'ambizione egemonica di quest'ultima. Si tratta della «concezione

¹⁵ Cfr. Q 19, 26, 2042.

del mondo», fondamentale affinché una formazione possa svilupparsi compiutamente. Se si coglie il nesso tra la dimensione molecolare e quella dell'integralità, si comprende perché un partito – che, come lo Stato, è emblema di una formazione che miri all'egemonia – abbia bisogno di elaborare una concezione organica del mondo. Scrive infatti Gramsci:

«Nel mondo moderno, un partito è tale, integralmente e non, come avviene, frazione di un partito più grande, quando esso è concepito, organizzato e diretto in modi e forme tali da svilupparsi integralmente in uno Stato (integrale, e non in un governo tecnicamente inteso) e in una concezione del mondo. Lo sviluppo del partito in Stato reagisce sul partito e ne domanda una continua riorganizzazione e sviluppo, così come lo sviluppo del partito e dello Stato in concezione del mondo, cioè in trasformazione totale e molecolare (individuale) dei modi di pensare e operare, reagisce sullo Stato e sul partito, costringendoli a riorganizzarsi continuamente e ponendo loro problemi nuovi e originali da risolvere»¹⁶.

Come si legge dal dettato gramsciano, la concezione del mondo richiesta ad una formazione che voglia ottenere l'egemonia deve essere resa operativa, così da alimentare il processo di sviluppo della formazione stessa. Soltanto così, infatti, quest'ultima sarà in grado di allestire quei processi di scambio con il tessuto sociale rispetto al quale essa è organica. Ed

¹⁶ Q 17, 51, 1947.

è soltanto attraverso questa comunicazione che è possibile, per qualsiasi formazione, oltrepassare l'estemporaneità della propria posizione. La contingenza che segna inevitabilmente qualsiasi formazione storico-politica – congiuntamente al rischio di essere riassorbita da quella rispetto a cui è in contraddizione –, dunque, richiede una reduplicazione dei piani analizzati: a quello della posizione, si aggiunge così quello della *riproduzione*. Lungo questo secondo piano, ciascuna formazione deve mettersi in comunicazione con le grandezze che ad essa assicurano alimento: emerge nuovamente l'importanza della società, fittamente tramata da organizzazioni economiche e ideologiche.

Il primo dei due piani vede ciascuna formazione direttamente opposta all'altra, poiché entrambe insistono sul medesimo terreno. Come si è detto a più riprese, dietro le spoglie della passività, tale opposizione si caratterizza come una radicale negazione reciproca, tale per cui è possibile – almeno fino ad un certo momento del processo –, che entrambe vengano negate nella propria determinatezza, ovvero sia deprivate di ciò in cui esse si sostanziano. Si dovrà tornare nuovamente su questo punto, in chiusura, per sondare in che senso le dinamiche di questo piano riguardano anche la specifica relazione tra affermatore e negatore di *élenchos*.

È tuttavia prioritario fissare una descrizione, pur se provvisoria, del piano della riproduzione. Come detto poco sopra, si tratta della dimensione in cui ciascuna formazione può attingere le risorse sociali che ne garantiscono il rinnovamento. Più a fondo,

in una dialettica di azione e reazione, e in forza di una specifica concezione del mondo resa operativa a livello totale e simultaneamente a quello della molecolarità, ciascuna formazione ottiene qui la possibilità di incidere sui nessi riproduttivi della società stessa. Da questo delicato equilibrio riproduttivo sembra largamente dipendere la possibilità dell'egemonia. La comunicazione richiesta con la società richiede l'attraversamento del terreno di coltura e di sviluppo di organizzazioni umane di vario tipo; dunque, richiede la conoscenza concreta dei processi che ad esso danno forma. Questo implica la necessità di un'analisi approfondita delle forme determinate assunte dai rapporti sociali di produzione, indagate nei nessi che legano questi ultimi e le forze produttive nel loro sviluppo. È propriamente in questa dimensione che le dinamiche descritte sin qui si sostanziano, poiché l'analisi appena richiamata non è altro che un modo di rivolgersi alle casematte del terreno storico-politico, la cui importanza Gramsci ha chiaramente fatto risaltare. Seguendo la dialettica interna dei *Quaderni*, si rintracciano diversi punti in cui l'analisi filosofica si rivolge agli elementi strutturali della riproduzione sociale¹⁷ e, in altri termini, è avvertita la necessità di una forma di pensiero politico risultante dalla trasfusione della filosofia nella critica dell'economia politica.

¹⁷ Basti pensare alle considerazioni gramsciane su taylorismo e fordismo come forme di reazione alla caduta tendenziale del saggio di profitto, in una economia industriale a dominante capitalistica. Ma si potrebbe guardare anche a Q 11, 52, 1477-1481, in cui Gramsci si interroga sul significato di una *legge tendenziale*, cioè di una necessità che contempi simultaneamente la possibilità di essere contrastata nel suo affermarsi – o di affermarsi secondo inquadramenti temporali diversi da quelli immediatamente descritti.

3. *Intermezzo sul rapporto tra filosofia e critica dell'economia politica*

Quanto si è sin qui esplorato della dialettica gramsciana consente di porre in risalto la reciprocità tra le formazioni coinvolte nella *guerra di posizione*, rafforzata dalle trasformazioni molecolari in cui consiste la *rivoluzione passiva*. Ciascuna di esse tenta di trarre a sé quanto di vivo c'è nell'altra che gli sta di contro, negandone determinatamente alcuni tratti. Proprio questa condizione di reciprocità richiede l'apertura del piano della riproduzione, cioè quello sul quale ogni formazione storico-politica – così come filosofica e, *lato sensu*, ideologica – è in comunicazione con una base organica da cui trae alimento. Per questa ragione, si diceva, un discorso filosofico-politico non può non assumere, nel corso del suo svolgimento, anche la forma della critica dell'economia politica: attraversando le forme assunte dai rapporti di produzione, in connessione con un determinato grado di sviluppo delle forze produttive, è possibile non solo leggere la società nelle sue specificità ma, più radicalmente, trasformarla¹⁸.

¹⁸ Che Gramsci non fosse sostanzialmente interessato ai temi dell'economia politica è un giudizio scorretto, ormai ampiamente superato. Su questo punto rimandiamo a P.D. Thomas, *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 347-62. Una traduzione italiana di questo capitolo è stata pubblicata con il titolo *Critica dell'economia politica e critica della filosofia nei Quaderni del carcere*, in *International Gramsci Journal*, III, 2018/1, pp. 68-83.

Nella prospettiva di elaborare una riflessione filosofico-politica di tal fatta, dunque, è necessario innestare su questo punto un confronto con la critica marxiana dell'economia politica, che rientra tra le fonti con cui Gramsci intrattiene i più proficui confronti. Per ragioni di brevità, non è possibile offrire qui più che alcuni spunti, con la certezza di potere tornare in seguito su questo punto specifico del percorso qui percorso in prima battuta. Questi spunti, d'altro canto, risultano funzionali alle considerazioni sin qui svolte, che possono dunque trovare ora una prima forma compiuta. Affinché il riferimento alla critica dell'economia politica non risulti fuori posto, sia detto che esso consente di restituire alla nozione di contraddizione la centralità che essa pare meritare, già in Gramsci. Basti pensare alla già menzionata nota circa tendenzialità della legge di caduta del saggio di profitto¹⁹. Di primo acchito, sembrerebbe legittimo rinvenire una contraddizione tra la legge e la sua natura tendenziale, o pensare che la seconda stemperi la prima. In verità, attestare la tendenzialità della legge della caduta del saggio di profitto serve a Gramsci per rinvenire la complessità di fattori, cause e concause che determinano questo fenomeno. Ma ciò è dire che vi è, più generalmente, una serie complessa di variabili che possono intervenire nello sviluppo della contraddizione: tra quelle esplicitamente menzionate da Gramsci, si ricordino le forme di razionalizzazione del processo capitalistico, come

¹⁹ Cfr. Q 10, 41, VII, 1312-13.

taylorismo e fordismo, che costituiscono vere e proprie forme storico-politiche, culturali e sociali che, regolando la produzione con l'obiettivo di contrastare la caduta del saggio di profitto, intervengono a disciplinare pervasivamente la vita dei lavoratori e stemperarne così le potenzialità conflittuali.

Non a caso, nella celebre nota intitolata *Americanismo e fordismo* (prima titolata *Animalismo e industrialismo*), Gramsci si riferisce a queste forme in connessione non solo alla vita degli operai e ai costumi, anche sessuali, verso cui questi vengono risospinti; ma anche – e si tratta di una notazione da approfondire – in relazione al modo in cui vengono progettate e costruite le abitazioni destinate alla classe lavoratrice. Questo concorre a chiarire che si tratta di forme partorite da una concezione del mondo che è stata in grado di affermarsi e di riprodursi, negando radicalmente altre forme che avrebbero potuto impedirne l'egemonia. Così come sul piano della posizione ciascuna formazione deve riuscire a drenare a sé le risorse vitali dell'altra, così su quello della riproduzione la critica dell'economia politica serve anche a «distinguere ciò che è permanente da ciò che è occasionale»²⁰, cioè di operare quel discernimento politico necessario alla vittoriosa congiunzione tra strategia e tattica²¹. L'apertura della filosofia alla critica dell'economia politica, dunque, non si giustifica soltanto per il rapporto che, all'interno della prospettiva marxiana e gramsciana, si dà tra struttura e sovrastruttura – su cui è sempre opportuno evitare

²⁰ Q 4, 38, 455.

²¹ Cfr. per esempio Q 6, 130, 797.

visioni deterministiche o prettamente riflessive –; ma anche in forza di quelle che Gramsci ha indicato come principi fondamentali della politica: il primo, che riconosce l'impossibilità che una determinata formazione sociale veda il proprio definitivo tramonto, sino a quando lo sviluppo delle forze produttive può ancora trovare in essa un luogo di sviluppo ulteriore; e il secondo, per cui in una data configurazione sociale possono emergere soltanto i problemi «per la cui soluzione non siano già state covate le condizioni necessarie»²².

III. Ripresa, per concludere: sul rapporto tra affermatore e negatore di *élenchos*

Mettendo a frutto le considerazioni gramsciane sviluppate nei paragrafi precedenti, è possibile ritornare ad affrontare il problema di *élenchos*, e precisamente della relazione tra affermatore e negatore di quest'ultimo, in maniera arricchita. Sia anzitutto ribadito che la contraddizione risulta dalla messa in relazione tra due formazioni, la cui ambizione a valere trascendentalmente – egemonicamente, diremmo con Gramsci – passa per una negazione reciproca radicale. Ciascuna di esse, infatti, per porsi compiutamente e assicurarsi la propria riproduzione nel tempo, deve agire rispetto all'orizzonte en-

²² Q 15, 17, 1774.

tro cui tale rapporto di contraddizione si dà. Nel caso della contraddizione tra affermatore e negatore di *élenchos*, dunque del principio di non contraddizione, entrambe le formazioni filosofiche devono attingere ad un ambito di validità, di verità trascendentale, ovverosia inevitabile. Altrimenti, entrambe non potrebbero superare il livello di una posizione accidentata – quando non di pura virtualità. Come dal punto di vista politico una formazione egemone è quella che sa dirigere i processi di riproduzione della società, così anche in sede di confronto tra posizioni filosofiche radicalmente incompatibili l'orizzonte è quello della storia: l'affermatore di *élenchos* si trova dinnanzi alla sfida di significare il trascendentale in senso storico, così da riassorbire entro di sé l'esigenza filosofica di quel negatore che, in fondo, sta cercando di mostrare come non sia possibile decidere ogni valore di verità *a priori*. Perciò risulta funzionale una comprensione del trascendentale storicamente rinnovata.

Emerge, a questo punto chiaramente, la necessità per un discorso filosofico di questo tipo di articolarsi dialetticamente, cioè di affermare la propria forma di sapere invito, più che inconcusso; detto in altri termini: chi sostenga la validità della movenza elentica dovrebbe mostrarsi in grado di attraversare compiutamente il conflitto con il negatore, così da non prestare il fianco all'accusa di arroccarsi in una squalifica aprioristica dell'altro – il quale pure conosce un'analogia conformazione astratta. In quanto interrogazione filosofica del principio, anche la negazione di *élenchos* ha una sua esigenza filosofica, una materia che, nei modi che sono stati descritti attraverso il confronto

con Gramsci, può essere riassorbita entro una configurazione ulteriore. La congiuntura filosofica in questione, dunque, suggerisce di praticare la via di una negazione determinata degli snodi vitali della formazione a cui ci si oppone in maniera inconciliabile. Per affermare *élenchos* come forma del filosofare, dunque, occorre comprendere che lo sviluppo conflittuale della contraddizione è funzionale all'elaborazione di una lettura organica della realtà e, così, tentare la propria affermazione non solo sul piano dello scontro diretto, ma anche e soprattutto su quello in cui è possibile ottenere una configurazione egemonica. La via dialettica, d'altro canto, consente di intendere questo percorso non tanto come l'affermazione di una filosofia speculativa in cui il conflitto tra affermatore e negatore di *élenchos* – e della principio di cui esso mette capo – sia pacificato; quanto più come uno dei momenti più produttivi del pensiero filosofico²³.

²³ Evidentemente, è qui in gioco una lettura determinata della dialettica, che non c'è modo di esplicitare ulteriormente. Per un primo inquadramento della questione, si può tuttavia rimandare ad alcune letture preliminari, tra cui L. Schirollo, *Dialettica*, ISEDI, Milano 1973.



Nota bio-bibliografica degli Autori

Filippo Costantini è Marie Skłodowska Curie Postdoctoral Fellow presso il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia. Abilitato al ruolo di professore associato nei settori 11/C1 (Filosofia teoretica), 11/C2 (Logica, storia e filosofia della scienza) e 11/C4 (Estetica e filosofia dei linguaggi), si occupa principalmente di metafisica, filosofia della matematica e della logica. Ha pubblicato svariati articoli in riviste nazionali e internazionali e la monografia *Pensare l'infinito. Filosofia e Matematica in Bernard Bolzano e Georg Cantor*, (Sesto San Giovanni 2016). Il suo attuale progetto di ricerca verte sul calcolo mereologico, la teoria della misura e le nozioni di numero reale e di infinito in Leibniz.

Emanuele Lepore è dottorando in Filosofia presso l'Università Ca' Foscari di Venezia (XXXVI ciclo). La sua ricerca si svolge attorno al nesso tra pratiche ideologiche ed egemonia, nella filosofia contemporanea, a partire dalla riflessione critica marxiana.

Paolo Pagani è Professore ordinario di Filosofia Morale presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, dove ha diretto per un quinquennio i corsi di laurea in Filosofia. E' Direttore del Centro Interuniversitario di Studi sull'Etica (CISE). E' membro del Comitato scientifico di diverse Riviste e Collane editoriali. Tra le sue pubblicazioni: *Contraddizione performativa e ontologia* (Milano 1999); *Libertà e non-contraddizione in Jules Lequier* (Milano 2000); *Studi di filosofia morale* (Roma 2008). *La logica dell'élenchos* (Brescia 2023).

Cristina Pagnin si è laureata in filosofia presso l'Università Ca' Foscari di Venezia e insegna Storia e Filosofia nei licei. I suoi interessi sono rivolti principalmente a questioni di ontologia e metafisica, con particolare riferimento al pensiero di Emanuele Severino. Tra le sue pubblicazioni: *L'apparire dell'essere e l'incontraddittorietà dell'originario*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», CXII (2020), 1, pp. 31-57; *Emanuele Severino e la destinazione del finito all'infinito*, in «Filosofia italiana», XIII (2018), 2, pp. 151-168.

Valentino Pellegrino è dottorando in Filosofia presso l'Università Ca' Foscari di Venezia (in cotutela con l'Università Panthéon-Sorbonne di Parigi), baccalaureando in Teologia presso lo Studio Teologico Laurentianum e docente di materie filosofiche presso il Seminario Patriarcale di Venezia. La sua attività di ricerca è dedicata alle relazioni tra metafisica e politica, sullo sfondo del pensiero tomistico.

Alberto Peratoner è professore di Metafisica e Teologia filosofica e di Antropologia Filosofica presso la Facoltà Teologica del Triveneto – Padova, e di Metafisica e di Epistemologia e logica presso il Seminario Patriarcale di Venezia; dal 2017 è Presidente del Cenacolo Rosminiano Triveneto. Tra i suoi lavori *Blaise Pascal. Ragione, Rivelazione e fondazione dell’etica* (Venezia 2002, 2 voll.), *Pascal* (Roma 2011) e altri studi su autori classici, medievali e moderni, tra cui Rosmini, accomunati da una prospettiva fondazionale ontoetica, e su questioni tematiche legate alla contemporaneità, all’unità del sapere, al rapporto tra ragione, fede e cultura, nonché all’etica e sostenibilità ambientale in rapporto alla filosofia della natura e all’antropologia filosofica.

Francesco Saccardi è dottore di ricerca in Filosofia presso l’Università Ca’ Foscari di Venezia e ha conseguito l’abilitazione nazionale a professore associato di Filosofia teoretica. Attualmente collabora con le cattedre di “Ontologia e Metafisica” e “Filosofia delle Religioni” dell’Università Cattolica di Milano. Si occupa principalmente di metafisica, antropologia e filosofia della conoscenza, con riferimento al pensiero della tradizione aristotelico-tomista e neoscolastica, alla filosofia italiana post-idealista e al dibattito ontologico contemporaneo. Su questi temi ha pubblicato diversi saggi in alcune importanti riviste filosofiche e i seguenti libri: *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*, (Napoli-Salerno 2016 [2018²]); *Analiticità e principi primi del sapere. Una questione scolastica*, (Napoli-Salerno 2018).

Damiano Simoncelli è dottore di ricerca in Filosofia presso il Consorzio di Filosofia del Nord Ovest e ha conseguito l'abilitazione scientifica nazionale a professore associato di Filosofia morale. I suoi interessi vertono intorno al pensiero di Tommaso d'Aquino e di Alasdair MacIntyre. A questi autori ha dedicato il libro *Natura, ragione e relazione. Una prospettiva sulla legge naturale a partire da Alasdair MacIntyre* (Napoli-Salerno 2020). Recentemente ha pubblicato *Desiderare l'infinito. Bene e legge naturale in Tommaso d'Aquino* (Napoli-Salerno 2023).

Metafisica è la nuova collana di Marcianum Press che si propone di dare nuova voce, nella contemporaneità, ai temi e agli autori della tradizione ontologico-metafisica, con una particolare attenzione al pensiero italiano neoclassico. In quest'ottica, essa promuove sia l'edizione di testi classici – o divenuti ormai tali –, sia recenti studi che cerchino di svilupparne l'apporto nelle sfide del presente.

METAFISICA

1. *Élenchos*. La forma del filosofare, a cura di Valentino Pellegrino e Damiano Simoncelli, 2024.









Marcianum Press
Edizioni Studium s.r.l.
Dorsoduro 1 - 30123 Venezia
Tel. 041 27.43.914
marcianumpress@edizionistudium.it
www.marcianumpress.it

Stampa: MEDIAGRAF SpA - Noventa Pad. (PD)