

MASSIMILIANO BISCUSO

PRINCIPIO DI NON CONTRADDIZIONE E DIALETTICA

INTRODUZIONE

Scopo delle presenti lezioni è mostrare tre grandi modelli di pensiero intorno alla contraddizione e quindi al principio di non contraddizione: quello di Parmenide, in cui diverso e contraddittorio sono identici, e proprio ciò impedisce al pensiero vero di contraddirsi; quello di Platone e Aristotele, secondo i quali diverso e contraddittorio sono diversi, e solo tale diversità consente di pensare non contraddittoriamente la molteplicità e il divenire; quello di Hegel, in cui il diverso diviene momento del contraddittorio, alla luce del quale soltanto si può pensare la realtà nella sua processualità, il che implica la necessità di depotenziare il principio di non contraddizione e il valore dell'identità, senza tuttavia potervi rinunciare, pena la caduta del pensiero nell'inintelligibile.

Pensiero dialettico è infatti quel pensiero che, per sfuggire alla morsa eleatica dell'identità, si sforza di tenere insieme essere e non essere, identico e diverso, immobilità e mobilità, senza cadere in posizioni che annullano ogni differenza tra discorso vero e falso, grazie all'ancoraggio al «principio più saldo di tutti», il principio di non contraddizione.

Queste lezioni ruoteranno quindi intorno a questi tre “generi sommi”: l'identico, il diverso e il contraddittorio.

Le lezioni sono state tenute a Palazzo Serra di Cassano, sede dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, il 29 settembre e il 6 e 13 ottobre 2017. Sebbene la trascrizione sia stata corretta e precisata in più punti, anche sulla base della scaletta e delle diapositive usate nello svolgimento delle lezioni, essa conserva nel suo andamento la traccia dell'esposizione orale. Ringrazio Carla Maria Fabiani per aver letto con attenzione la trascrizione e discusso con me alcuni passaggi, inducendomi a renderli più chiari.

PRIMA LEZIONE

IDENTITÀ E CONTRADDIZIONE IN PARMENIDE E PLATONE

1. *Introduzione* – Scopo della prima lezione è chiarire come sorga e come sia inteso il principio di non contraddizione, che, non formulato, è tuttavia implicitamente operante nel discorso vero sia in Parmenide che in Platone. La lezione di oggi è appunto dedicata a questi due giganti del pensiero antico, cioè a Parmenide, definito nel *Teeteto* di Platone *venerando* e insieme *terribile*, punto di riferimento ineludibile per il pensiero antico, e a Platone stesso, in particolar modo al dialogo dedicato al *Sofista*, nel quale egli ingaggia un confronto serrato, una vera e propria lotta, con Parmenide. Un confronto che porterà, come noto, al cosiddetto “parricidio”; infatti protagonista del *Sofista* è un misterioso Straniero di Elea che, per sfuggire ad alcune serie difficoltà che il pensiero sofistico pone, è costretto a rimettere in discussione il divieto parmenideo di pensare il non essere e quindi a commettere una simbolica uccisione del “padre” Parmenide.

2. *Parmenide* – Cominciamo allora a esaminare due frammenti del poema di Parmenide, che potrebbero definirsi, con terminologia certamente moderna e quindi anacronistica rispetto al modo di esprimersi del maestro di Elea, “metodologici”: sono il frammento 2 (DK 28B2) e il frammento 6 (DK 28B6). DK sono le iniziali di Hermann Diels e Wilhelm Kranz, cioè i due filologi curatori dei *Fragmente der Vorsokratiker* (frammenti dei presocratici), 28 è il numero che identifica Parmenide, B indica invece che si tratta di un frammento e non di una testimonianza (designata con A). Infine il numero del frammento è posto dopo la lettera B.

Nel frammento 2 la dea, che rivela la verità al giovane, prospetta due possibili vie di ricerca, una delle quali soltanto si rivelerà percorribile, mentre l'altra risulterà impercorribile. Nel frammento 6, invece, si proporrà una possibile terza via di ricerca, anche questa impossibile da percorrersi. In questa riflessione sulle vie di ricerca compare di fatto, per la prima volta, la formulazione del principio di non contraddizione, sebbene esso non sia ancora tematizzato come tale.

Questi frammenti ci sono giunti attraverso citazioni di altri autori. Come già sapete, noi non abbiamo l'intero poema di Parmenide. Di esso ci sono giunti circa 150 versi, cioè il proemio e l'introduzione, integralmente, una buona parte della prima sezione che riguarda la verità dell'essere, e poi solo alcuni frammenti della seconda parte, che riguardava invece il mondo fisico descritto dal punto di vista dei mortali. I due frammenti “metodologici” i sono stati tramandati da un tardo commentatore della fisica aristotelica, che si chiama Simplicio. Voglio riportare anche il testo di Simplicio, perché è molto interessante il modo in cui questi frammenti, molti secoli dopo, vengono letti; tale lettura presuppone evidentemente la filosofia aristotelica.

Simplicio introduce il testo di Parmenide con la seguente osservazione (*Phys.* 116, 25): «Ma se qualcuno vuol sentire queste proposizioni dalla bocca stessa di Parmenide, quella che dice che ciò che è diverso dall'essere come non essere e nulla [τὸ παρὰ τὸ ὄν οὐκ ὄν καὶ οὐδὲν] (il che è lo stesso che dire l'essere univocamente [μὴ ἄλλως]), la troverà in questi versi»¹. Notate qui come Simplicio ritenga, conseguentemente alla logica eleatica, di identificare tutto ciò che è diverso dall'essere come il suo opposto, ammesso e non concesso che possa esserci opposto dell'essere, cioè il non essere, il

¹ *I presocratici. Frammenti e testimonianze*, a cura di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino 1976.

nulla; questo vuol dire che l'essere è inteso univocamente, *μοναχῶς*, cioè che tutti i diversi significati dell'essere in realtà sono azzerati e l'essere ha un solo e unico significato. Questo è un punto su cui ritornerò nella prossima lezione parlando di Aristotele. I versi sono i seguenti (i primi due versi in realtà ci derivano da Proclo, un grandissimo pensatore della tarda antichità, mentre dal terzo verso è Simplicio che cita Parmenide). Leggiamo l'intero frammento:

Orsù io dirò – e tu porgi orecchio alle parole che odi –
 quali sono le vie di ricerca che solo son da pensare:
 l'una che è e che non è possibile che non sia,
 e questa è la via della Persuasione (giacché segue la Verità),
 l'altra che non è e che è necessario che non sia,
 E questo, ti dico, è un sentiero inaccessibile a ogni ricerca.
 perché il non essere [τὸ γε μὴ ἔδν] non puoi né conoscerlo
 (è infatti impossibile), né esprimerlo.

Possiamo commentare rapidamente questo frammento sottolineando come le due vie di ricerca siano la via dell'essere e la via del non essere. La via dell'essere è la via che ci impone di affermare l'esistenza dell'essere. L'essere è e per questo non può non essere; la sua negazione cioè è impossibile, perché se provassimo a negare l'essere dovremmo negare comunque qualche cosa, altrimenti l'atto della negazione non si potrebbe istituire. Ma negare qualche cosa significa riconoscere l'esistenza di qualcosa che deve essere negato, cioè significa riconoscere l'essere. Quindi negare l'essere è impossibile, perché cadremo in contraddizione. Del tutto opposta è la situazione per quanto riguarda la cosiddetta seconda via: è la via del non essere, che afferma appunto che il non essere non è ed è necessario che non sia. Se infatti provassimo ad affermare l'esistenza del non essere, cadremmo di nuovo in contraddizione e cadremmo in contraddizione per il fatto che dovremmo affermare l'esistenza del non essere; ma se io predicassi l'essere del non essere predicherei qualcosa di contraddittorio rispetto al soggetto cioè al non essere, il che è impossibile. È evidente allora come l'impossibilità di negare l'essere e la corrispettiva impossibilità di affermare il non essere derivino dall'impossibilità di pensare la contraddizione; quindi già in questo secondo frammento è implicito il vigore del principio di non contraddizione, che impedisce di seguire la seconda via e ci impone invece di seguire la prima via.

D'altronde, a una formulazione vera e propria del principio di non contraddizione Parmenide sembra quasi giungere nel frammento 6, il frammento che parla della cosiddetta *terza via*, quella per cui essere e non essere sono identici e non identici nello stesso tempo. Un lettore accorto come Simplicio, infatti, lo legge, forte di tutta l'esperienza di pensiero successiva, come un frammento in cui Parmenide propone di fatto il principio di non contraddizione. Scrive Simplicio, introducendo questo frammento (*Phys.* 117, 2): «Che due proposizioni contraddittorie [ἀντίφασις = contraddizione] non siano contemporaneamente vere lo dice con quei versi in cui biasima coloro che identificano gli opposti [τοῖς εἰς τὰὐτὸ συνάγουσι τὰ ἀντικείμενα]». Coloro che identificano gli opposti sono probabilmente gli eraclitei, i quali pensano che la realtà sia compresa nel suo significato profondo solo se andando al di là dell'apparenza e cogliendo l'unità degli opposti. Contro costoro Simplicio ricorda, rifacendosi ad Aristotele, che due proposizioni contraddittorie possono essere una vera e l'altra falsa, ma non entrambe vere contemporaneamente. Una verità che i versi di Parmenide hanno il compito di confermare *ante litteram* (trad. modificata):

È necessario dire e pensare che ciò che è sia, perché [γὰρ] l'essere è invece il nulla non è: su questo ti esorto a riflettere.

Poiché [γὰρ] da questa prima via di ricerca ti tengo lontano, ma anche da quella su cui errano i mortali che niente sanno, uomini a due teste: poiché [γὰρ] è l'incertezza che dirige nei loro petti l'oscillante mente. Ed essi vengono portati avanti muti e ciechi a un tempo, attoniti, gente indecisa, per cui l'essere e il non essere sono identici [τὰὐτὸν] e non sono identici, e per cui di ogni cosa v'è una strada che può essere percorsa in due sensi.

Dopo aver ribadito nei primi due versi la verità fondamentale che l'essere è, mentre il nulla non è, Parmenide sottolinea il fatto che a questa verità sul piano dell'essere, cioè ontologica, corrisponde anche una perfetta omogeneità sul piano logico e linguistico: infatti, non solo l'essere è necessario che sia, ma è anche necessario dire e pensare che ciò che è sia, e viceversa è necessario affermare che il nulla non sia, pensare che il nulla non sia. Dopo aver affermato questo e aver ribadito che la via del non essere non è, ecco che Parmenide prospetta una possibile "terza via", una via percorsa dai mortali che non fanno nulla, uomini a due teste, cioè profondamente scissi in loro stessi, incerti, dalla mente oscillante. Questi pensano che l'essere e il non essere siano identici e non siano identici. Ora, perché è impossibile affermare l'identità e insieme la non identità di essere e non essere? Perché si dia un rapporto d'identità, i due elementi del rapporto devono esistere, essere, ma abbiamo detto che il non essere non è, quindi sarà impossibile che il non essere sia identico all'essere e viceversa. D'altra parte, non si può istituire nemmeno una relazione di non-identità. Perché si dia una relazione di non-identità, per esempio di differenza o di opposizione, deve essere ugualmente riconosciuta l'esistenza dei due membri della relazione. Ora, uno dei due membri della relazione non è, non può essere pensato, non può essere detto, quindi non si può istituire nemmeno una relazione di non-identità, ma solo l'essere è e può essere identico con sé stesso.

È evidente che questa impostazione, così rigorosa o, se vogliamo, così rigida, portava a delle conseguenze ben lontane dal senso comune e assai difficili da accettare. Parmenide giungeva infatti a negare la verità del molteplice e del divenire, affermando appunto l'unicità e l'eternità dell'essere. Ma giungeva anche alla paradossale conseguenza di negare la possibilità dell'errore, perché se errare significa dire il non essere e se il non essere è impossibile da dirsi e da pensarsi allora anche errare si rivela impossibile. Su questo punto ritornerò più avanti sia in questa lezione che nella prossima.

Se il principio di non contraddizione non è stato ancora formulato esplicitamente da Parmenide, è di fatto vigente nel pensiero del maestro di Elea. Ma, oltre che in Parmenide, noi troviamo altre enunciazioni informali in altri pensatori preplatonici, per esempio in Gorgia e in Socrate.

Prendiamo l'*Apologia di Palamede*, paragrafo 25, di Gorgia: «Come si può quindi confidare in un uomo simile, che nello stesso discorso [τὸν αὐτὸν λόγον], pronunciato davanti alle stesse persone sugli stessi argomenti, dice le cose tra loro più opposte [τὰ ἐναντιωτάτα; si potrebbe anche tradurre: *le cose più contraddittorie tra loro*]?»². Gorgia può confutare i suoi avversari, qui come nel trattato *Sul non essere*, solo ricorrendo a un'esigenza di coerenza logica che ha alla sua base il principio di non contraddizione.

Ma per la nostra vicenda è ancora più importante l'uso del principio di non contraddizione in Socrate, per quello che possiamo ricostruire del Socrate storico. In un passo dell'*Apologia di Socrate*

² Gorgia, *Testimonianze e frammenti*, a cura di R. Ioli, Carocci, Roma 2016.

(27e-28a), che riproduce il discorso di difesa che Socrate fece davanti ai giudici nel processo del 399 o, meglio, il discorso che Platone gli attribuisce, leggiamo: «Ma che tu riesca a persuadere chicchessia, anche se di corto intelletto, che la stessa persona la quale crede a cose demoniche possa non credere a cose divine; e d'altra parte quella stessa persona [la quale crede a cose demoniche e divine] possa non credere né ai demoni né a dèi né a eroi, tutto codesto non è possibile assolutamente»³. Qui Socrate contesta ai suoi accusatori, a Melito e a Anito, una posizione contraddittoria, cioè il fatto che gli rivolgono accuse tra di loro incompatibili, che segua un demone, che è una forma di divinità minore, e che al tempo stesso sia empio, cioè non riconosca le divinità. Le accuse sono agli occhi di Socrate tra loro contraddittorie e, in quanto contraddittorie, impossibili a sostenersi insieme. La missione di Socrate, tutta una vita vissuta sotto il segno del dio di Delfi, è consistita nell'interrogare, esaminare e confutare i propri interlocutori. Ora, la confutazione, cioè riduzione all'assurdo delle tesi degli interlocutori, può darsi soltanto alla luce della contraddittorietà in cui cadono gli interlocutori e, quindi, sulla vigenza del principio di non contraddizione. Anche Socrate, dunque, si avvale della scoperta eleatica della confutazione, nella quale agisce il principio di non contraddizione.

3. *Platone* – Platone accoglie tramite Socrate l'eredità della tradizione parmenidea, dalla quale però si deve anche distaccare se non vuole cadere in conseguenze *aporetiche*, impossibili da accettare.

Il confronto con Parmenide e l'eleatismo, annunciato nel *Teeteto* (180d-181b, 183c-184a), avviene, come ho anticipato, nel *Sofista*, che ne è la prosecuzione. Il *Sofista* è un dialogo della tarda maturità di Platone (non entro nei dettagli tecnici sul problema della datazione, che rimane una questione aperta; non si è data una soluzione definitiva né penso si potrà mai dare una soluzione definitiva al problema della datazione degli scritti platonici), posto in ideale continuità con il *Teeteto* e con il *Politico*. Sono questi i tre grandi dialoghi che vengono immaginati da Platone svolgersi in tre giorni di seguito l'uno rispetto all'altro, nell'ordine: *Teeteto*, *Sofista* e *Politico*. Alcuni interlocutori sono gli stessi. Nel *Teeteto* i dialoganti sono: Socrate che conduce il dialogo, Teodoro, un matematico già anziano, e il giovane Teeteto. Nel *Sofista*, invece, Socrate si riduce a comprimario e diventa invece protagonista un misterioso Straniero di Elea che conduce il dibattito, mentre Teeteto fa da interlocutore. Nel *Politico* è ancora lo Straniero a condurre il dibattito, mentre Socrate sostituisce Teeteto come interlocutore.

Il *Sofista* è un dialogo assolutamente straordinario per la enorme ricchezza di temi e la grandissima profondità nello svolgimento dei medesimi; è un dialogo che ha avuto un'influenza ininterrotta nella storia della riflessione filosofica e specificamente teoretico-ontologica. Tuttavia a noi interessano solo alcuni di questi temi; non possiamo esaminare nel dettaglio il *Sofista*. In particolar modo, intendiamo affrontare il tema principale del *Sofista*: chi è il sofista? Platone ha ingaggiato una battaglia culturale contro il movimento sofistico. Contro Protagora sono stati scritti il *Protagora* e tutta la prima parte del *Teeteto*, contro Gorgia il *Gorgia*; ci sono poi momenti di confronto con la sofistica in tanti altri dialoghi. Contro la figura del sofista in generale è stato scritto appunto il *Sofista*. Uno degli aspetti più affascinanti di Platone, che lo rende veramente grande, è quello di elevare il livello filosofico degli interlocutori del suo pensiero, in modo da far loro avanzare obiezioni acute e da sollecitare così risposte all'altezza della elaborazione concettuale attribuita a tali interlocutori. Per esempio, nel *Teeteto* una parte delle dottrine attribuite a Protagora probabilmente non è stata mai

³ Platone, *Apologia di Socrate. Critone*, trad. di M. Valgimigli, a cura di A.M. Ioppolo, Laterza, Roma-Bari, 2006⁷; trad. leggermente modificata.

afferzata da Protagora, dal Protagora storico. Ma questo non è importante, perché ora non stiamo cercando di ricostruire storicamente che cosa abbia effettivamente detto Protagora o Gorgia o Antifonte o qualche altro sofista o qualche altro interlocutore di Socrate non appartenente alla sofistica. Qui stiamo cercando di comprendere come Platone abbia affrontato alcuni problemi filosofici.

Il problema che si pone con la sofistica è il seguente: il sofista non dice il vero, ma ciò che è simile al vero, ciò che è apparenza. In una logica rigidamente dualistica come quella eleatica e parmenidea ciò che non è vero, anche se solo simile o apparente, è falso. Ma il falso si lega al non essere. Dire il falso significa dire ciò che non è, ma Parmenide ci ha vietato di pensare ciò che non è. Come uscire quindi da questa difficoltà? Leggiamo ora lo scambio di battute tra il misterioso Straniero di Elea e il giovane Teeteto (236d-237a; trad. modificata).

STRANIERO: Il fatto è, caro mio, che ci troviamo davvero in un'indagine difficile sotto ogni rispetto, perché che qualcosa appaia e sembri, ma non sia realmente, e che si dica qualcosa ma non il vero, tutto ciò è da sempre fonte di perplessità [così Fronterotta traduce *απορίας* che si potrebbe tradurre con "difficoltà" o anche "aporia", traslitterando la parola], in passato come adesso. In che modo infatti chi parla debba dire o giudicare che ciò che è falso è davvero e come questo discorso non implichi contraddizione [*ἐναντιολογία*], è difficilissimo a dirsi.

TEETETO: In che senso?

STRANIERO: Questo discorso ha osato porre che sia ciò che non è, il falso infatti non potrebbe porsi in nessun altro modo. Ma il grande Parmenide, figlio mio, a noi che eravamo ragazzini proprio contro questo discorso forniva la testimonianza rigorosa e compiuta, ripetendo costantemente con le sue parole e con i suoi versi che
mai, infatti, potrà aver forza di costrizione che siano le cose che non sono;
tu anzi nel corso della ricerca distogli il pensiero da questa via (= DK 28B7, 1-2)⁴.

Lo Straniero di Elea, da una parte, ricorda quanto ha ascoltato (si tratta ovviamente di una ricostruzione letteraria) quando era ragazzino dal padre spirituale Parmenide, cioè che è impossibile pensare il non essere. Dall'altra parte, il sofista pone al filosofo una sfida, perché se il sofista parla di ciò che è verosimile, persuasivo ma non assolutamente vero, in quanto ciò che è diverso dal vero è falso, è come se si affermasse che il sofista afferma il falso, cosa che nella prospettiva eleatica significa: afferma il non essere. Ora, il non essere non solo non è, ma è anche impossibile a dirsi e a pensarsi. Questa è una enorme difficoltà. Potremo tradurla in termini ancora più semplici: che si dica il falso è un fatto, però il *λόγος*, così come si è configurato nell'eleatismo, ci impedisce di affermare che si possa dire il falso. Come usciamo da questa aporia, da questa difficoltà? È evidente che per Platone questo costituisce una enorme difficoltà, perché si configura come una contraddizione, come viene detto nella prima battuta dallo Straniero. La contraddizione consiste nel fatto che è un fatto che si dica il falso ma è impossibile che si dica il falso. Questa è la contraddizione. Ma evidentemente Platone può affermare che è contraddittorio ammettere e non ammettere di "poter dire il falso", perché anche in Platone il principio di non contraddizione guida la coerenza logica del *λόγος*, del discorso.

Infatti, alcune pagine prima Platone aveva dato una prima formulazione del principio di non contraddizione quale strumento fondamentale per confutare le dottrine prive di coerenza logica. Lo Straniero afferma che coloro che insegnano con discorsi valutando i pro e i contro delle opinioni (si sta riferendo a Socrate e ai suoi seguaci)

⁴ Tutte le traduzioni dal *Sofista* sono tratte da Platone, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, Bur, Milano 2016⁴.

Interrogano su ciò su cui uno crede di dire qualcosa senza in realtà dire nulla [μηδέν], poi passano facilmente al vaglio le opinioni erranti di costoro e, appunto riconducendole all'unità attraverso il discorso, le pongono a confronto fra loro e, così facendo, dimostrano che esse sono in contraddizione nello stesso tempo, sugli stessi argomenti, sotto lo stesso rispetto e dallo stesso punto di vista [ἐπιδεικνύουσιν αὐτὰς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτὰ ἐναντίας] (*Soph.* 230b).

Quando vedremo, nella prossima lezione, la definizione più estesa delle tre del principio di non contraddizione in Aristotele nel libro Gamma della *Metafisica*, ci accorgeremo che la formulazione aristotelica del principio di non contraddizione è sostanzialmente identica o comunque molto simile a questa, perché afferma che è impossibile attribuire predicati contraddittori a un medesimo soggetto nello stesso tempo e per lo stesso rispetto, esattamente quanto scrive Platone in questo passo del *Sofista*. È in forza del principio di non contraddizione che mi rendo conto di stare davanti a una aporia, a una grandissima difficoltà. Questa difficoltà consiste, lo ripeto ancora una volta, nel fatto che mentre è un fatto che si dica il falso, il λόγος sembra negare la possibilità di dire il falso, perché dire il falso significherebbe dire il non essere. Platone riconosce che questa è certamente la contraddizione *μεγίστη καὶ πρώτη*, cioè la più grande e prima contraddizione (238a): dire “non è”, perché «chi tenta di pronunciare l'enunciato “non è” non dice nulla di sensato» (237e). Infatti «è impossibile pronunciare, dire o pensare correttamente ciò che non è in sé e per sé, perché esso è impensabile e indicibile, ostile a ogni espressione e a ogni discorso» (238c). Infatti, chi tenta di pronunciare l'enunciato “non è”, non dice nulla di sensato. Se io infatti dico “non è”, mi autoconfuto, in quanto affermo il non essere e quindi cado immediatamente in contraddizione con me stesso. Qui lo straniero di Elea non sta facendo altro che ribadire la negazione parmenidea del non essere, l'impossibilità di dire il non essere e la contraddittorietà, in cui cade colui che cerca di dire il non essere. Eppure, chi cerca di confutare [ἐλέγχειν: su questo verbo e sul sostantivo ἔλεγχος, confutazione, riduzione all'assurdo, torneremo] il non essere cade «in un'aporia ancora più grande», perché «finisce per essere costretto a esprimersi su di esso in modo contraddittorio [ἐναντία]» (238d). Infatti, se io cerco di confutare, cioè di negare il non essere, proprio perché lo nego, come dicevo precedentemente, lo assumo come qualcosa da negare, come esistente, e quindi cado in contraddizione con me stesso. Tentare di ridurre all'assurdo l'affermazione del non essere implica, paradossalmente, l'assunzione del non essere nel discorso, e questo è contraddittorio. Come uscire da questa situazione di estrema difficoltà? Ripensando radicalmente l'ontologia parmenidea, cioè compiendo quello che simbolicamente lo Straniero di Elea chiama il “parricidio”.

Il sofista ci ha costretto ad ammettere il non essere, dice lo Straniero. Il sofista è il produttore di immagini, di copie, di apparenze. L'apparenza è diversa dalla realtà ed essendo *diversa* dalla realtà, nel quadro teoretico dell'eleatismo, è *opposta* al vero essere, cioè è non essere. Per questo lo Straniero dice: «Quindi [l'immagine] non è realmente, ma è realmente ciò che chiamiamo copia», cioè sarà pure vero che l'immagine o la copia non sono la realtà, non sono la verità, ma in quanto copia e immagine *sono*. Sarà pur vero che l'apparenza non è verità e quindi che l'apparenza non è essere, se verità è la traduzione logico-linguistica dell'essere, ma in quanto apparenza *è*: come posso allora riconoscere l'essere all'apparenza, cioè l'essere al non essere?

Leggiamo allora per intero il passo:

STRANIERO: Quindi l'immagine non è realmente. Ma è realmente ciò che chiamiamo copia.

TEETETO: È possibile che in un simile intreccio finiscono annodati insieme ciò che è e ciò che non è? [cosa che si era esclusa prima, che possano essere intrecciati ciò che è e ciò che non è sulla base dell'ontologia parmenidea] Ed è davvero paradossale [la parola greca è ἄτοπον, una parola che ha un ventaglio di significati, che vanno da “fuori luogo”, “spiazzante”, ad “assurdo”, cioè impossibile a pensarsi a dirsi; paradossale è qualcosa di intermedio tra “spiazzante” e “assurdo”].

STRANIERO: Come non potrebbe essere paradossale, infatti? Vedi che anche adesso, per via di questo intreccio, il sofista dalle molte teste [qui mi sembra che Platone citi quel verso di Parmenide contro «gli uomini dalla doppia testa»] ci ha costretto ad ammettere, contro la nostra volontà, che ciò che non è, in qualche misura è (*Soph.* 240b-c).

Perché il sofista ci ha costretto ad ammettere che ciò che non è in qualche misura è? Per il fatto che l'apparenza, che non è, è apparenza e quindi in qualche misura è; quindi il sofista ci ha costretto ad ammettere che in qualche modo c'è un intreccio tra essere e non essere. Ma se ammettiamo che l'apparenza è, che il falso è (l'apparenza è infatti il non-vero, il falso), in quanto ammettiamo che esistono discorsi falsi, quelli che affermano «che le cose che sono non sono e che le cose che non sono sono» (240e-241a), il sofista dirà che cadiamo in contraddizione [τᾶναντία] con quanto affermato prima, che non è possibile «collegare ciò che è a ciò che non è» (241a-b). Esattamente quello che avevamo fino adesso escluso.

Dobbiamo allora arrenderci al sofista? «Mai!», dice lo Straniero di Elea. Dobbiamo invece riprendere il «discorso paterno», cioè il discorso del “padre” Parmenide, e sottoporlo «a tortura», cioè a interrogatorio serrato. Siamo giunti al momento letterariamente più drammatico, ma anche, direi, più alto teoreticamente del *Sofista*, cioè al cosiddetto “parricidio”. «Saremo costretti per difenderci a sottoporre a tortura il ragionamento del padre Parmenide, usando violenza a ciò che non è, perché in certa misura sia, e a ciò, che è perché a sua volta in qualche modo non sia» (241d). Soltanto mettendo in discussione radicalmente l'assunto parmenideo che vuole il diverso dall'essere assolutamente contraddittorio e quindi impossibile, soltanto riconoscendo uno statuto autonomo alla diversità rispetto alla contraddittorietà, sarà possibile difendersi dalla difficoltà nella quale ci ha posto il sofista, dalla contraddittorietà nella quale ci ha spinto, dall'angolo nel quale il sofista ci ha messo come un buon pugile.

Questa decisione porta delle rilevanti conseguenze e tutto lo sviluppo successivo del dialogo si basa su questa scelta. Lo Straniero di Elea, a questo punto, richiama alla mente i discorsi (la parola greca è μῦθοι), i miti che ci hanno raccontato gli uomini illustri e antichi, cioè tutti coloro che si sono interrogati sull'origine delle cose e hanno posto come principi due, tre o quattro elementi, diversi tra loro quantitativamente e qualitativamente. In questa sezione, che per alcuni studiosi è uno dei primi esempi di dossografia, cioè di descrizione delle opinioni degli antichi filosofi, è evidente il forte distacco ironico e critico di Platone da questi autori, che sono, tra le altre cose, non del tutto conseguenti da un punto di vista logico. Perché? Perché, quando affermano più principi diversi tra di loro, non si rendono conto che tutti questi principi *sono*, quindi dovrebbero porre alle spalle di questi principi qualcosa di più fondamentale, che costituisca autenticamente il principio, cioè l'essere. Per questo successivamente egli passa a trattare i monisti, cioè gli eleati e Parmenide, che più coerentemente dei pluralisti hanno affermato l'essere, ma lo hanno affermato in un modo tale che ha portato a difficoltà insormontabili.

In particolar modo, due sono le critiche alle concezioni monistiche dell'essere. Per lo Straniero di Elea (e quindi, in qualche modo, per Platone), le caratteristiche fondamentali dell'essere parmenideo sono l'unità e la totalità. Nel frammento 8 del poema Parmenide afferma chiaramente che l'essere è

al tempo stesso uno e tutto; ἓν, uno, e ὅλον, un intero, un tutt'uno; uno e intero sono i principali σήματα, contrassegni dell'essere. Ebbene le prime difficoltà riguardano l'unità. Senza entrare nel dettaglio, si può dire che se l'essere è uno, o essere e uno sono assolutamente identici, e allora dell'essere non si può predicare nulla, nemmeno l'unità; oppure sono diversi, ma allora dire "l'essere è uno" significa sdoppiare il soggetto dal predicato, per cui le cose sono più di una. In secondo luogo, se il nome è diverso dalla cosa di cui è nome, le cose sono più di una; se il nome è identico alla cosa di cui è nome, il nome non è nome della cosa ma di se stesso, cioè di nulla. La prima obiezione dello Straniero di Elea a Parmenide si può ridurre dunque a questo: è impossibile affermare l'assoluta unità dell'essere, perché cadremmo in una serie di difficoltà insuperabili. Nel momento in cui parliamo dell'essere, anche se ne predichiamo l'unità, cadiamo necessariamente nella pluralità e quindi neghiamo l'unità. Contro il concetto di totalità, invece, lo Straniero afferma che ciò che è intero si configura come un tutto, ma il tutto per sua natura è somma delle parti e quindi il tutto presuppone le parti: un inizio, il centro, una fine. La stessa immagine dell'essere parmenideo, una sfera identica con sé stessa, ci fa pensare che c'è un centro e una periferia, la superficie della sfera, come parti distinte della sfera medesima. Quindi affermare che l'essere è totalità di parti significa negarne la assoluta unicità e affermarne piuttosto la pluralità, cosa che era invece negata dalla definizione di essere come uno. Se, invece, il tutto è un intero privo di parti, allora è privo di se stesso, perché il tutto è appunto la totalità delle parti di cui si compone. Insomma, una concezione dell'essere così rigidamente monistica è necessariamente contraddittoria.

A questo punto Platone introduce quella che lui ha definito proprio in termini mitici «una gigantomachia intorno all'essere», opponendo la schiera dei materialisti, «coloro che riducono tutto al corpo», alla schiera degli idealisti, coloro che affermano l'esistenza di «idee immobili ed eterne», alle quali si oppone la «realtà sensibile che fluisce sempre». Ebbene, dal confronto di queste concezioni viene fuori una nuova definizione dell'essere:

Io affermo appunto che tutto ciò che per sua natura possiede una capacità di produrre un qualunque effetto o di subirlo, anche di entità irrilevante da parte della cosa più insignificante e pure soltanto un'unica volta, tutto ciò è realmente: pongo in effetti che la definizione che definisce le cose che sono sia che non sono niente altro che "capacità" [δύναμις] (*Soph.* 247d-e).

L'essere non è affatto identità compatta, identica con sé, ma è essere tutto ciò che è capace di agire e subire. Un passo di Francesco Fronterotta tratto dall'introduzione al *Sofista* mi sembra cogliere molto bene il significato di questa definizione dell'essere:

È dunque possibile osservare [...] che una simile definizione nega l'immediata e compatta auto-identità dell'essere intesa come un'indifferenziata consistenza con sé stesso, giacché il termine δύναμις implica una "capacità di", un'"apertura verso", dunque un'"attitudine" ontologica (e non un'eventualità più o meno probabile) a stabilire relazioni e a costruire un sistema di rapporti di partecipazione con l'altro da sé⁵.

L'essere è differenziazione, unità e insieme differenza, mobilità e insieme quiete. È tutto questo. Questa nuova concezione dell'essere dà perciò luogo alla celeberrima dialettica dei generi supremi, la κοινωμία τῶν γενῶν, cioè la comunanza dei generi. E qui si compie, finalmente, il parricidio di Parmenide. Infatti, una volta definito l'essere come capacità di agire e subire, si porrà necessariamente il problema del movimento. L'essere, se agisce e subisce, si muove, quindi il

⁵ F. Fronterotta, *Introduzione a Platone Sofista*, cit., pp. 82-83.

movimento è uno dei generi supremi, che va posto in relazione con l'essere; d'altronde, non si può pensare che l'essere sia solo movimento, altrimenti si cadrebbe in tutte le difficoltà di coloro che affermano che esiste solo il movimento, gli eraclei, e di cui nella prossima lezione dirò qualcosa. Quindi bisogna pensare anche all'opposto del movimento, la quiete. I generi supremi sono così tre: l'essere, il movimento e la quiete. Che relazione hanno questi tre generi tra di loro? Si danno tre possibilità, sostiene lo Straniero di Elea. Ogni genere è identico a sé stesso e basta. Ma questo comporta la conseguenza che ogni genere si può predicare solo di sé stesso, cioè posso dire "la neve è neve", "il bianco è bianco" ma mai "la neve è bianca", perché metterei in relazione due generi tra di loro diversi, il che è impossibile. In secondo luogo, non è nemmeno possibile che tutti i generi comunichino con tutti, perché alcuni generi non possono comunicare tra di loro. La capacità di volare e il genere uomo, per esempio, non comunicano, dice Platone, cioè non è possibile porli in relazione, mentre il camminare e il genere uomo possono essere posti in comunanza: non posso dire "Teeteto vola", ma posso dire "Teeteto cammina". Di ogni genere, quindi, va predicata sia l'identità con sé sia la differenza con l'altro, e questa differenza deve essere di volta in volta, come dire, misurata e valutata. Rimane infatti la terza possibilità: soltanto alcuni generi comunicano con alcuni altri. L'arte dialettica è quella raffinata competenza filosofica che ci permette di stabilire quali generi comunichino con quali altri. Così noi abbiamo introdotto, oltre all'identico, anche il genere del diverso, come un genere per sé sussistente, cioè che ha una sua consistenza e che non si riduce più alla contraddittorietà, impossibile da dirsi, come era in Parmenide.

Il parricidio si sta in questo modo compiendo fino in fondo. Il diverso permette quella compresenza e comunanza tra essere e non essere che, nell'ontologia parmenidea, si diceva essere impossibile. Infatti, dire "il movimento non è la quiete" significa dire non che il non essere in senso assoluto esista insieme al movimento e alla quiete, il che è impossibile. Il nulla assoluto anche per Platone è impossibile che esista, è impossibile da pensarsi e da dirsi. Esiste invece il non essere relativo, cioè la "negazione determinata", per usare un'espressione hegeliana. "Il movimento non è la quiete" significa che il movimento è *diverso* dalla quiete. "La quiete non è il movimento" significa che la quiete è *diversa* dal movimento. Siamo così riusciti a pensare l'intreccio tra essere e non essere, e quindi siamo riusciti a portare a termine il parricidio del padre Parmenide. Nel passo 256d-e si compie questa svolta teoretica di un enorme rilevanza per la storia del pensiero antico e, in generale, per tutta la storia della filosofia. Lo Straniero chiede:

Non è chiaro, allora, che il movimento realmente è non essere e che invece è, in quanto partecipa dell'essere? [è realmente non essere perché è diverso dalla quiete, partecipa dell'essere perché è, quindi è tanto non essere quanto essere, è in comunanza con entrambi i generi]

TEETETO: Chiarissimo.

STRANIERO: Il non essere dunque è, per necessità, rispetto al movimento e in relazione a tutti i generi [perché tutti i generi sono diversi gli uni dagli altri, se non fossero diversi sarebbero identici tra loro e non sarebbero una molteplicità di generi], giacché, in relazione a tutti, la natura del diverso, rendendo diverso dall'essere ciascuno dei generi, lo rende non essente [non essente in senso relativo, cioè diverso] e, per la stessa ragione, sarà esatto dire che sono tutti non essenti e viceversa, in quanto partecipano dell'essere, che sono e che sono essenti.

Questa è la risposta di Platone al parmenidismo.

Grazie dell'attenzione.

SECONDA LEZIONE

IL PRINCIPIO DI NON CONTRADDIZIONE IN ARISTOTELE

1. *Passaggio dalla prima alla seconda lezione* – Questo secondo incontro sul principio di non contraddizione e il suo rapporto con la dialettica sarà dedicato in modo specifico ad Aristotele e al libro Gamma, il quarto libro della *Metafisica*. Riassumo rapidamente il percorso compiuto nell'altra lezione: siamo partiti dall'esame di Parmenide e della prima dimostrazione rigorosa di cui abbiamo testimonianza nella storia del pensiero europeo: la dimostrazione che l'essere è impossibile che non sia e il non essere è impossibile che sia. Si tratta di una dimostrazione che presuppone l'uso del principio di non contraddizione, un uso che non è stato ancora tematizzato da Parmenide. L'impostazione parmenidea, abbiamo detto l'altra volta, era un'impostazione tale per cui l'essere aveva un unico significato e questo portava Parmenide alla negazione della molteplicità e del divenire, cioè del mondo dell'esperienza. Da un punto di vista rigorosamente logico non si concedeva autonomia alla categoria di distinzione, perché la categoria di distinzione veniva equiparata alla categoria di contraddittorietà, ciò che è distinto dall'essere è in realtà il suo contraddittorio, e il contraddittorio dell'essere, il non essere, è impossibile che sia. Contro ciò, Platone ha compiuto o ha fatto compiere dallo Straniero di Elea, metaforicamente, il parricidio, cioè l'uccisione del padre Parmenide, che è consistita nel violare il divieto di pensare il non essere. Nel *Sofista*, infatti, si distinguono due significati di non essere: non essere come nulla assoluto, che è, come appunto aveva sostenuto Parmenide, non esistente, impensabile, indicibile. Ma c'è un secondo significato di non essere: non essere come diversità, che invece va pensato per poter salvaguardare proprio la molteplicità, innanzitutto la molteplicità dei generi, cioè delle idee e in generale per garantire la possibilità di pensare il diverso e quindi il molteplice.

2. *Filosofia prima e principio di non contraddizione* – Nella seconda lezione cominciamo ad affrontare la esplicita tematizzazione del principio di non contraddizione, che è condotta in gran parte del quarto libro della *Metafisica* di Aristotele⁶. Il quarto libro della *Metafisica* di Aristotele è un libro che inizia con l'interrogazione sull'essere, cioè con la celebre definizione di "filosofia prima" (quella che in seguito sarebbe stata denominata "metafisica") come filosofia dell'essere in quanto tale, ma ben presto Aristotele passa a parlare del principio di non contraddizione. La domanda che ci facciamo innanzitutto è la seguente: che tipo di relazione c'è tra l'indagine ontologica, si sarebbe detto con un linguaggio successivo, cioè tra l'indagine intorno alla filosofia prima, come indagine intorno all'essere in quanto tale, e l'indagine intorno al più sicuro e certo dei principi, cioè il principio di non contraddizione? Per rispondere a questa domanda dobbiamo esaminare con una certa rapidità (ma il testo è molto complesso ed esigerebbe un'analisi molto dettagliata) i primi paragrafi del quarto libro della *Metafisica* per ricostruire i passaggi che ci permettono di connettere insieme l'indagine intorno alla filosofia prima, come scienza dell'essere in quanto tale, e l'indagine intorno al principio più universale di tutti, qual è il principio di non contraddizione.

La filosofia prima è scienza dell'essere in quanto tale e perciò si distingue dalle filosofie seconde (noi diremmo le altre scienze), perché non prende in esame una determinata regione della realtà come,

⁶ Tutte le citazioni dalla *Metafisica* sono tratte da Aristotele, *La metafisica*, a cura di G. Reale, Loffredo, Napoli 1978.

ad esempio, la matematica, che studia il regno della quantità astratta e in particolar modo le figure, piane o solide, oppure i numeri, le proprietà dei numeri, pari e dispari ecc. Questo è uno studio della quantità e delle sue proprietà non della quantità in quanto è, cioè in quanto è essere. Lo studio dell'essere nella sua più ampia generalità è invece la filosofia prima (1003a21-32).

Nel secondo capitolo Aristotele ci dice una cosa estremamente importante: se è vero che la filosofia prima studia l'essere in quanto tale, è altrettanto vero che l'essere non può essere inteso in un solo significato, *μοναχῶς*, come aveva voluto Parmenide, ma deve essere inteso *πολλαχῶς*, cioè in molti diversi modi, in molti diversi significati. Questa è una mossa fondamentale, perché solo distinguendo i molteplici significati dell'essere, Aristotele può sviluppare un'ontologia che non ricada nella ferrea identità dell'ontologia parmenidea ed eleatica in generale. Possiamo dire è una mossa che corrisponde al parricidio che Platone compie nel *Sofista*, cioè quello di distinguere una molteplicità di significati del non essere; Aristotele invece distingue una molteplicità di significati dell'essere. Questa molteplicità di significati dell'essere corrisponde ai molteplici generi in cui si articola il mondo delle idee di Platone.

Tuttavia, il fatto che l'essere si dica in molti modi, non vuol dire che siamo dinanzi a una molteplicità irrelata, priva quindi di un principio unificatore: «L'essere si dice in molti significati [*πολλαχῶς*], ma sempre in riferimento a una unità e a una realtà determinata» (1003a33-34). Esiste perciò un principio unificatore, la sostanza; innanzi tutto la sostanza prima, cioè l'individuo concreto, il «sinolo», cioè l'unione, il “tutt'uno” di materia e forma. Socrate, questo tavolo, quella sedia, sono sinoli, sostanze prime. Gli altri significati dell'essere sono affezioni della sostanza, cioè sono qualche cosa che non può esistere di per sé, ma si riferisce alla sostanza. La sostanza, infatti, è caratterizzata dall'autonomia, dalla “non inerenza”, per usare un termine più tecnico, cioè la sostanza si riferisce a sé ed esiste di per sé, non inerisce ad altro, mentre la qualità, la quantità, il luogo, il tempo, la relazione ecc. si riferiscono o ineriscono sempre a una sostanza. Socrate è una sostanza che esiste di per sé, l'essere in piazza, l'essere adesso, l'essere bianco, l'essere alto un metro e sessanta sono invece «affezioni della sostanza», cioè sono qualcosa che si predica della sostanza, ossia, per usare il termine coniato da Aristotele, «categorie».

Ma Aristotele aggiunge anche un'altra osservazione molto interessante, che alla sostanza si riferiscono anche le negazioni, cioè le privazioni: per esempio, l'essere malato, che è privazione dell'essere sano, e addirittura la corruzione: questo albero che ora esiste viene abbattuto, non esiste più come albero, nel termine tecnico aristotelico è accaduta una corruzione della sostanza, un passaggio dall'essere al non essere, dall'essere albero al non essere più albero. Per questo, commenta Aristotele, «anche il non essere diciamo che è non essere» (1003b10), cioè che esiste in qualche modo e che esiste in qualche modo significa che esiste, come in questo caso, la negazione della sostanza, il che non vuol dire che esiste il nulla assoluto, come vedremo tra breve.

Aristotele ha mosso qui un attacco implicito, ma non per questo meno decisivo, all'ontologia parmenidea. Questo vuol dire – lo ripeto, perché è particolarmente importante – che l'essere esiste in molti modi, in molti diversi significati, e anche il non essere esiste in molti e determinati significati. Perciò il passaggio dall'essere al non essere e viceversa, cioè il morire o il nascere, sono pienamente pensabili, perché sono pensabili non come passaggio da un nulla assoluto all'essere e dall'essere al nulla, passaggio impossibile a dirsi e a pensarsi, ma come passaggio dall'essere come potenza all'essere come atto, dal non essere determinato, il non essere in atto, la privazione, all'essere in quanto essere in atto, forma attuata. Il divenire è spiegabile in base alle fondamentali determinazioni della potenza e dell'atto. Ciò che nasce era precedentemente in potenza e poi è in atto, ciò che muore era in atto e si trasforma in qualcosa di diverso, che non è più quello che era precedentemente.

Nel terzo capitolo compare finalmente il principio di non contraddizione. Alla filosofia prima compete lo studio di quegli assiomi che «valgono per tutti quanti gli esseri [...]. E tutti quanti si servono di questi assiomi, perché essi sono propri dell'essere in quanto essere, e ogni genere di realtà è essere» (1005a22-25). L'assioma più universale di tutti è il principio di non contraddizione. Che cosa significa ciò? Significa che, quando noi facciamo scienza, sia essa la scienza dell'essere in quanto tale o le scienze particolari che studiano le diverse regioni dell'essere, noi partiamo sempre da assiomi. "Assioma" per Aristotele è una verità che si presenta nei caratteri dell'evidenza e quindi merita di essere accettata per vera; quindi nell'indagine bisogna partire dagli assiomi (e dalle definizioni), che non vengono dimostrati ma stanno alla base di tutte le successive dimostrazioni; però possiamo dire che come la filosofia prima sta alle scienze particolari così l'assioma più universale di tutti, cioè il principio di non contraddizione, sta agli assiomi particolari delle diverse scienze. La sua universalità corrisponde all'universalità della scienza dell'essere in quanto tale: questo è il nesso tra la filosofia prima, lo studio dell'essere in quanto tale, e lo studio del principio di non contraddizione, che è il principio fondamentale della filosofia prima e, in quanto principio fondamentale della filosofia prima, è il principio che sta alla base di tutte le scienze, perché è il principio che sta alla base di tutte le possibilità di dimostrare scientificamente.

Nel terzo capitolo del libro Gamma della *Metafisica* Aristotele ci offre tre formulazioni del principio di non contraddizione, ciascuna delle quali coglie aspetti differenti, ma altrettanto fondamentali, del principio. La *prima formulazione* ricalca molto da vicino quella che di fatto era stata data nel passo del *Sofista* di Platone: «È impossibile che la stessa cosa, a un tempo [ἄμα], appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto [κατὰ τὸ αὐτό]» (1005b19-20). Noi potremmo dire che qualche cosa appartiene a un'altra cosa in tempi diversi. Per esempio, io posso predicare di Socrate sia che è in piazza, sia che non è in piazza, purché affermi che questo sia avvenuto in tempi diversi. Ora Socrate è in piazza, ieri Socrate non era in piazza. Io posso quindi affermare questi due predicati tra loro contrari e incompatibili l'uno con l'altro, perché li disloco in tempi differenti. Oppure posso affermare che Socrate è figlio e padre nello stesso tempo ma per rispetti diversi, cioè è figlio e non è figlio, perché è figlio del proprio padre o della propria madre ma non è figlio dei propri figli, è genitore dei propri figli. Quindi affinché valga il principio di non contraddizione, è necessario che le due cose opposte si predicino per rispetti, cioè per relazioni differenti. Non è possibile dire che per la medesima relazione Socrate sia maggiore o minore, sia padre o figlio. Questa prima formulazione del principio di non contraddizione, quindi, sottolinea le condizioni necessarie affinché il principio di non contraddizione possa esplicare il proprio valore.

La *seconda formulazione* riguarda invece l'impossibilità di affermare cose tra loro opposte. «È impossibile a chicchessia di credere che una stessa cosa sia e non sia» (1005b23-24). Nel momento in cui qualcuno crede che sia, non può credere al tempo stesso e nel medesimo rispetto che non sia.

Infine la *terza formulazione* ha un significato propriamente ontologico, cioè mostra come il principio di non contraddizione non abbia soltanto una valenza logico-linguistica, ma sia radicato nell'essere stesso: «Non è possibile che i contrari [τὰναντία] sussistano insieme in una stessa cosa» (1005b26-26; trad. modificata). Per contrari qui Aristotele pensa caratteristiche tra loro non compostibili, cioè non coniugabili nello stesso tempo e nel medesimo rispetto, cioè in questa formulazione i contrari sono tali e quali i contraddittori. Nel libro Gamma Aristotele utilizza sempre i termini contrari e contraddittori come termini equivalenti. Una rigorosa distinzione terminologica la farà soltanto nel cap. 10 del libro successivo, il libro Delta, il libro quinto nella *Metafisica*, il cosiddetto "libro delle definizioni".

Abbiamo così concluso la breve presentazione del principio di non contraddizione, cioè abbiamo colto qual è il nesso che lega l'indagine sull'essere (e quindi sulla sostanza, che il principale dei modi in cui si manifesta e si dice l'essere) e l'indagine sul principio di non contraddizione. L'essere, che si dice in molti modi, è in relazione a sé stesso, ma sempre in maniera non contraddittoria; questo vuol dire che caratteristiche tra loro contraddittorie e impossibili non possono appartenere al medesimo essere. Questa è la garanzia ontologica alla base della impossibilità logica di attribuire predicati tra loro contraddittori a un soggetto. Quindi la seconda formulazione, «È impossibile a chicchessia credere che una stessa cosa, sia e non sia», ha la sua garanzia nel fatto che è impossibile che caratteristiche opposte appartengano alla medesima cosa, innanzitutto che affezioni tra loro contrarie appartengono alla medesima sostanza. L'impossibilità di pensare la contraddizione ha la sua garanzia nell'incontradittorietà dell'essere. Appare quindi chiaro il nesso tra filosofia prima come scienza dell'essere in quanto tale, ossia come scienza della sostanza, e filosofia prima come scienza che studia l'assioma più generale di tutti, il principio di non contraddizione. [Bisognerebbe certamente approfondire la seguente questione: se è impossibile *de jure* attribuire, cioè pensare e dire, la contraddizione, tuttavia, *de facto*, ci si contraddice, cioè si pensano e si dicono contraddizioni. Come è possibile ciò? Il fatto che pensare e dire i contraddittori non dia significato alcuno non annulla il fatto che si pensino e si dicano contraddizioni. Si tratta di due fatti, che, in quanto tali, hanno la medesima dignità. Ne viene scossa l'omogeneità tra piano ontologico e piano logico-linguistico, per cui dobbiamo chiederci quale garanzia potrà avere la seconda formulazione del principio di non contraddizione, se non può basarsi sulla terza. Non è questa però la sede per proporre un tale approfondimento.]

3. *Caratteristiche e indimostrabilità del principio di non contraddizione* – Sempre in questo terzo, non molto lungo ma densissimo, capitolo Aristotele ci indica tre caratteristiche del principio di non contraddizione: innanzitutto è «il principio più sicuro di tutti», perché su di esso è impossibile cadere in errore; poi è «il principio più noto»; infine è un «principio non ipotetico» (1005b11-14). Proviamo adesso a chiarire queste tre caratteristiche del principio di non contraddizione.

È il principio più saldo di tutti, perché è un principio incontrovertibile, in quanto il tentativo di negare il principio di non contraddizione si rivela un atto impossibile; infatti, per negare il principio di non contraddizione l'avversario del principio di non contraddizione dovrà usare quel medesimo principio di non contraddizione, cioè dovrà dire cose significative. È il principio più saldo di tutti, perché non può mai essere rovesciato: ogni atto di rovesciamento significa, di fatto, un implicito riconoscimento della valenza del principio di non contraddizione. Su questo argomento mi soffermerò nella seconda parte della lezione.

È il principio più noto: questa sembra essere un'affermazione un po' enigmatica, perché Aristotele per la prima volta sta tematizzando il principio di non contraddizione. In che senso, allora, è il più noto? È il più noto perché è da sempre usato nel momento in cui si voglia dire qualche cosa che abbia un significato, e nel momento in cui lo si voglia dire in maniera dichiarativa, cioè tramite le proposizioni che dicono qualcosa di qualche cosa, cioè nei discorsi "apofantici", secondo l'espressione aristotelica. Quindi è più noto non perché tutti hanno già indagato intorno al principio di non contraddizione, alle sue formulazioni e alle sue caratteristiche, come sta facendo per la prima volta Aristotele, ma è il principio più noto perché tutti lo usano nel momento in cui vogliono dichiarare qualcosa ed essere intesi in modo univoco.

Infine, è un principio non ipotetico, cioè è un principio assolutamente primo, che deve essere accolto nella sua immediata autoevidenza e non può dipendere da altro. Questa terza caratteristica

necessita di un esame più ampio. Che cosa significa che il principio di non contraddizione non è ipotetico? Significa che è indimostrabile, che è un principio “anapodittico”, cioè non suscettibile di ἀπόδειξις, di dimostrazione. Perché? Aristotele tra terzo e quarto capitolo avanza tre ragioni. Non può essere un principio ipotetico, in primo luogo, perché non possiamo basarci su ipotesi quando facciamo dimostrazioni rigorose: l’ipotesi sembra in questo caso l’assunzione arbitraria di un punto di partenza qualsiasi, un principio condizionato, perché dipende da altro, dalla scelta, appunto, di renderlo primo principio. Ma che ci sia un autentico principio primo della dimostrazione, cioè un principio incondizionato, è necessario, perché se il principio di non contraddizione non fosse un principio primo, dipenderebbe da altro, da una condizione particolare a sua volta determinata da altro, e si cadrebbe così nel regresso all’infinito. Si può sfuggire alla difficoltà quindi solo se non si sceglie arbitrariamente di rendere il principio di non contraddizione primo principio, ma se ce lo impone la necessità del logos: ora, il principio di non contraddizione «è quel principio che di necessità [ἀναγκαῖον] deve possedere colui che voglia conoscere qualsivoglia cosa» (1005b15-16). Infatti, esso è alla base di ogni dimostrazione e quindi di ogni conoscenza. Essendo a fondamento di ogni dimostrazione, in terzo luogo, esso è indimostrabile, come ci spiega lo Stagirita nel capitolo quarto, perché se lo si volesse dimostrare, «si cadrebbe palesemente in una petizione di principio, in quanto si presupporrebbe ciò che si deve ancora dimostrare» (1006a16). In logica una “petizione di principio” è l’inclusione nelle premesse della dimostrazione di quanto dobbiamo appunto ancora dimostrare; se io devo dimostrare x , per poterlo dimostrare io utilizzo già x come premessa della mia dimostrazione. Se io, quindi, dovessi dimostrare il principio di non contraddizione, dato che tutte le dimostrazioni si basano sul principio di non contraddizione, dovrei già presupporre il principio di non contraddizione, quindi dovrei presupporre quello che ancora devo dimostrare e quindi cadrei in una petizione di principio. Perciò è impossibile dimostrare il principio di non contraddizione.

Riassumendo: il principio di non contraddizione è un principio primo necessario e indimostrabile, che non si basa cioè su un’ipotesi arbitraria e condizionata, ma sulla necessità di fondare la dimostrazione, evitando così tanto il regresso all’infinito quanto la petizione di principio.

Il fatto che il principio di non contraddizione sia indimostrabile significa forse che esso non è valido? No, evidentemente, perché, come chiarisce Aristotele, non possiamo dimostrare tutto. La dimostrazione abbisogna di un fondamento autosufficiente, cioè autoevidente, sul quale costruire la dimostrazione. Aristotele non si ferma affatto qui; anzi, adesso inizia veramente il quarto libro della *Metafisica*. La prima mossa è distinguere dimostrazione in senso proprio da dimostrazione per via di confutazione, la seconda è sostenere che il principio di non contraddizione si può dimostrare solo per via di confutazione, attingendo a quella potente “macchina logica” inventata dagli eleati e da Parmenide. Una tale scelta pone Aristotele dinanzi a un alto rischio teoretico, al rischio di cadere nel parmedinismo, che lo Stagirita cercherà accuratamente di evitare.

Qual è, esattamente, la differenza tra dimostrazione in senso proprio [ἀπόδειξις] e dimostrazione per via di confutazione [ἔλεγχος]? La dimostrazione in senso proprio è un’“inferenza”, cioè è un processo logico che trae necessariamente da una o più premesse una conclusione; la dimostrazione per via di confutazione è la dimostrazione di una tesi che si basa sulla riduzione all’impossibile della tesi opposta alla tesi che si vuole dimostrare. La prima cosa che vorrei osservare è che l’ἔλεγχος, cioè la dimostrazione per via di confutazione, è un procedimento intimamente dialettico: il pensiero, nella sua solitudine, non può affatto ricorrere a questa via; perché la confutazione e quindi la dimostrazione per via di confutazione si istituiscano, ci deve essere un interlocutore che dica “no”, un interlocutore che contraddica quello che io dico. Infatti, Aristotele si configura un avversario del principio di non contraddizione e risponde a questo avversario, che possiede una molteplicità di volti:

Il punto di partenza, in tutti questi casi, non consiste nell'esigere che l'avversario dica che qualcosa o è oppure non è (egli infatti potrebbe subito obiettare che questo è già un ammettere ciò che si vuol provare), ma che dica qualcosa che abbia un significato e per lui e per altri; e questo è pur necessario, se egli intende dire qualcosa. Se non facesse questo, costui non potrebbe in alcun modo discorrere, né con sé medesimo né con altri; se, invece, l'avversario concede questo, allora sarà possibile una dimostrazione. Infatti, in tal caso, ci sarà già qualcosa di determinato. E responsabile della petizione di principio non sarà colui che dimostra, ma colui che provoca la dimostrazione: e in effetti, proprio per distruggere il ragionamento [λόγον], quegli si avvale di un ragionamento (1005b18-26).

L'avversario del principio di non contraddizione, per essere veramente tale, deve dunque palesarsi come avversario e dire qualcosa di significativo, come, appunto, negare il valore del principio di non contraddizione. Ma tale negazione presuppone il principio di non contraddizione: se l'avversario afferma che " p è $\neg q$ " (ad es.: "il principio di non contraddizione non è valido"), lo può fare solo in quanto assegna un significato determinato a quello che dice, non afferma cioè insieme e per il medesimo rispetto che " p è $\neg q$ e p è q "; io allora posso dire che l'avversario cade in contraddizione con se stesso, in quanto affermando che " p è $\neg q$ " ("il principio di non contraddizione non è valido"), afferma in realtà che " p è q " ("il principio di non contraddizione è valido") perché se ne sta avvalendo, per cui posso obiettare che cade in contraddizione in forza del principio di non contraddizione. Solo in questo modo io posso svolgere la dimostrazione per via di confutazione. La condizione essenziale per dimostrare in via confutativa il principio di non contraddizione è, infatti, che «l'avversario dica [λέγει] qualcosa» (1006a13), e «qualcosa che abbia un significato [σημαίνειν]» (1006a21). Se infatti non dicesse nulla, sarebbe «simile a una pianta» (1006a15), e non potrebbe quindi neppure provare a negare il principio di non contraddizione, perché per negarlo dovrebbe dire qualcosa di significativo. Chi si volesse provare a negare il principio di non contraddizione con il silenzio sarebbe ridicolo, continua Aristotele, perché il silenzio non è una negazione, e in ogni caso non darebbe luogo al quel processo che porta alla dimostrazione per via di confutazione: a chi non dice nulla io non posso controbattere nulla. Vedremo tra poco che ci sarà un avversario che proverà a negare il principio di non contraddizione indicando e cercando di non dire, ma tale gesto darà luogo a un esito altrettanto aporetico quanto quello di chi invece ricorre al linguaggio per negare il valore del principio di non contraddizione.

Riassumendo: è impossibile dimostrare per via diretta il principio di non contraddizione, perché altrimenti noi presupporremo quello che ancora dobbiamo dimostrare. È invece possibile dimostrare per via di confutazione il principio di non contraddizione, purché l'avversario del principio di non contraddizione dica qualcosa di significativo.

4. *Chi è l'avversario del principio di non contraddizione?* – Non possiamo seguire nel dettaglio l'analisi, davvero straordinaria, impareggiabile, che Aristotele conduce sulle difficoltà che verrebbero dalla negazione del principio di non contraddizione (che tutta la realtà si ridurrebbe all'unità, oppure che non esisterebbero più sostanze e così via), perché sarebbero necessarie molte lezioni apposite. Possiamo invece cercare di dare un volto all'avversario del principio di non contraddizione, che fino adesso non si è palesato, sebbene nella seconda formulazione si alluda agli eraclei, come a coloro che credono di poter affermare cose contraddittorie. Aristotele nella *Metafisica*, come d'altronde Platone nel *Sofista*, non è uno storico della filosofia nel nostro senso del termine, quindi non ci possiamo aspettare in alcun modo una ricostruzione storiografica, attenta alle effettive posizioni degli

autori discussi, Protagora, Democrito, Anassagora, Cratilo ecc.; gli autori sono piuttosto tipizzazioni teoretiche, cioè posizioni filosofiche significative, esemplari, con le quali misurarsi. Lo scopo dell'esame dei pensatori convocati nel libro *Gamma* è puramente dialettico, nel senso aristotelico del termine, cioè funzionale alla discussione delle difficoltà che quelle posizioni possono porre per chi voglia difendere il principio di non contraddizione.

Avversari del principio di non contraddizione sono tutti coloro che giungono per vie diverse a negare il valore ontologico e le conseguenze logico-linguistiche del principio di non contraddizione. Però tali avversari non hanno il medesimo valore agli occhi di Aristotele. Lo Stagirita li distingue in due gruppi nettamente contrapposti: «Ci sono coloro – scrive Aristotele nel quinto capitolo – che hanno abbracciato questo modo di vedere a causa di difficoltà che essi hanno incontrato [ἀπορησαι]» (1009a18-19); si tratta di quei pensatori che si sono imbattuti in vere e proprie aporie e hanno pensato, per sfuggire alle difficoltà, di giungere a certe conclusioni, che però sono incompatibili col principio di non contraddizione. Nel secondo gruppo ci sono, invece, «coloro che discorrono solo per amore di discorrere» (1009a20-21), cioè i cosiddetti eristi, gli amanti della dialettica fine a se stessa, che vogliono vincere nelle dispute ma sono indifferenti al valore di verità di ciò che sostengono. I primi vanno persuasi, cioè vanno convinti del fatto che, pur avendo effettivamente posto problemi reali, hanno formulato soluzioni inadeguate. I secondi vanno invece costretti ad abbracciare il principio di non contraddizione, in quanto, se vogliono dire qualcosa di significativo, dovranno accettare questo principio. Di questi secondi non parlerò per nulla, basti quello che ho detto adesso.

Cerchiamo di capire chi sono coloro che sono diventati avversari del principio di non contraddizione in conseguenza delle difficoltà che hanno incontrato nell'indagine. Innanzitutto ci sono due grandi “fisiologi” Anassagora e Democrito, i quali, come tutti i fisici pluralistici, hanno cercato di conciliare l'evidenza logica con l'evidenza sensibile. Gli eleati avevano valorizzato in modo esclusivo l'evidenza logica (e in ciò sta il loro difetto agli occhi di Aristotele), secondo la quale dal nulla non può derivare assolutamente nulla, e l'essere è soltanto identico a sé stesso; ciò li ha indotti a negare il divenire e la molteplicità, cioè a negare il valore dell'evidenza sensibile. I fisici pluralisti, al contrario, pur tenendo fermo il valore dell'evidenza logica, secondo la quale è necessario pensare che dal nulla non derivi affatto nulla, hanno però voluto dare voce anche all'evidenza sensibile, che è evidenza altrettanto forte dell'evidenza logica. E l'evidenza sensibile ci impone di dire e di pensare che il molteplice e il divenire esistono. Come conciliare queste due evidenze? Questa è l'autentica aporia filosofica nella quale si sono imbattuti Anassagora e Democrito, un'aporia che non va scansata come un difetto del pensiero, ma come un'autentica difficoltà che il pensiero nel suo corso incontra e che deve affrontare e superare. Nel tentativo di dare soluzione all'aporia, questi pensatori sono giunti alla conclusione di dover negare il principio di non contraddizione «in base all'osservazione delle cose sensibili». Anassagora e Democrito si sono infatti convinti

che i contrari e i contraddittori possano stare insieme [ἅμα τὰς ἀντιφάσεις καὶ τὰναντία] [notate che ἅμα, nello stesso tempo, ricorreva anche nella prima formulazione del principio di non contraddizione, quella che negava proprio che i contrari potessero stare insieme nello stesso tempo], vedendo che i contrari derivano da una medesima cosa: infatti, se non è possibile che si generi ciò che non è [cioè se non è possibile che la generazione provenga dal nulla], in quella cosa dovevano già preesistere tutti e due i contrari insieme (1009a23-26).

La dottrina anassagorea per cui tutto è in tutto, e quella democritea che i corpi siano generati dagli atomi e dal vuoto, violano quindi il principio di non contraddizione.

Anassagora riteneva che tutte le cose derivassero da tutte le altre, cioè in ogni cosa fossero presenti i semi, che Aristotele chiamerà “omeomerie”, cioè “parti uguali”, di tutte le cose; quindi, per es., una pianta che spunta dal terreno, un pino, può spuntare perché ci sono elementi, nel terreno, di quella pianta, che poi si sarebbero aggregati insieme e avrebbero dato luogo alla generazione della pianta. Quindi, tutto è mescolato con tutto, anche le cose contrarie tra loro, ma questo è impossibile per Aristotele.

Più evidente è la critica nei confronti di Democrito. Infatti, tutti i corpi, dice Aristotele, sono formati dai due elementi fondamentali, il pieno e il vuoto, cioè l’essere e il non essere. Tutti i corpi sono aggregati di atomi, ma aggregati che contengono anche parti di vuoto e che permettono appunto alle parti del corpo, ad es. il sangue, e allo stesso corpo di muoversi, perché nell’atomismo il vuoto è la condizione di possibilità del movimento. Ma essere e non essere sono contrari, anzi sono contraddittori. Democrito ha pensato invece che i contraddittori possa coesistere, proprio per superare le difficoltà dell’eleatismo.

Quindi la posizione dei fisiologi pluralisti è una posizione che parte da un’autentica aporia filosofica, ma le soluzioni che essi propongono sono inadeguate, perché finiscono inavvertitamente per negare l’innegabile, cioè il principio di non contraddizione. A Democrito e ad Anassagora bisognerà rispondere che i processi di generazione e di corruzione avvengono nel modo in cui Aristotele li ha spiegati nella *Fisica*, secondo la quale non si darà mai passaggio dal non essere all’essere o dall’essere al non essere, come voleva l’eleatismo, ma soltanto passaggio dalla privazione alla forma, cioè dalla potenza all’atto, dall’essere come potenza all’essere come atto, passaggio nel quale si mantiene immutato il sostrato. Quindi i contrari non potranno sussistere contemporaneamente, inerire ad un medesimo sostrato, ma solo successivamente nel tempo.

L’altro avversario del principio di non contraddizione, con cui vale la pena discutere, è Protagora, che non è affatto annoverato nell’ambito degli eristi. Protagora è presentato insieme a coloro che affermano che ciò che appare ai sensi è necessariamente vero. Tralasciando i molti filosofi ricondotti a questa cerchia, spesso con una certa forzatura, resta il fatto che costoro, credendo «che fossero esseri solo le cose sensibili», nelle quali «è presente in notevole misura l’indeterminato» (1010a3-4, cioè la materia, che ha appunto bisogno della forma per determinarsi), affermano che «tutto ciò che pare è vero» (1009b1). Quindi anche i contraddittori possono essere veri, per cui tale posizione di pensiero giungerebbe a negare il principio di non contraddizione. Tuttavia, si deve osservare che tali contraddittori sarebbero bensì veri nello stesso tempo ma non nello stesso rispetto, se nello stesso tempo a qualcuno un cibo appare amaro e a un altro dolce; oppure veri nello stesso rispetto ma non nello stesso tempo, se a qualcuno un cibo appare prima amaro e poi dolce. In entrambi i casi non sarebbe violato il principio di non contraddizione. Allora, perché Aristotele annovera Protagora tra gli avversari del principio di non contraddizione?

Per rispondere alla domanda, bisogna prendere in esame il *Teeteto* di Platone, dialogo che, a giudizio degli studiosi, sta alla base di questa parte della trattazione aristotelica degli avversari del principio di non contraddizione. Nel *Teeteto* noi leggiamo che per Protagora conoscenza non è altro che percezione sensibile: l’ἐπιστήμη, il sapere, coincide con l’αἴσθησις, con la percezione sensibile (*Theaet.* 151e-152a)⁷. Quindi la famosa frase protagorea, con la quale doveva iniziare probabilmente il suo scritto più famoso, la *Verità*, «Di tutte le cose è misura l’uomo, di quelle che sono, come sono, e di quelle che non sono, come non sono», significa secondo Platone, o almeno secondo i personaggi che discutono questa teoria, che le cose come a me appaiono così anche per me sono e come a te

⁷ Tutte le traduzioni dal *Teeteto* sono tratte da Platone, *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, Bur, Milano 2011.

appaiono anche per te sono. Di conseguenza, secondo Platone, è impossibile cadere in errore, perché se a me una cosa appare fredda e a te calda e se la sensazione è l'unico criterio di giudizio, evidentemente io non posso dire che il mio giudizio, basato esclusivamente sulla mia sensazione, sia vero, mentre quello opposto sia falso o viceversa. Quello che a ciascuno appare così anche è e quindi è vero (*Theaet.* 152c).

Ma Platone non si ferma a ciò, va oltre, alla ricerca della dottrina, che Protagora avrebbe voluto tenere segreta, che faccia da garanzia ontologica alla equiparazione di conoscenza e percezione sensibile, di apparenza e verità. Questa "dottrina segreta" non sarebbe nient'altro che l'eraclitismo, cioè il fatto che tutto si muove incessantemente, per cui cambiano continuamente sia il soggetto che percepisce sia l'oggetto percepito.

SOCR.: [...] nessuna cosa è in se stessa una, e non si può ascriverle qualcosa in modo corretto né un qualsiasi predicato, ma se la si definisce grande, appare anche piccola, se pesante anche leggera, e analogamente per tutte quante le determinazioni, dal momento che non c'è niente che sia uno, determinato e in possesso di un qualsiasi attributo; invece tutte le cose che diciamo che sono, esprimendoci in modo non corretto, si originano in realtà a partire dalla traslazione, dal movimento e dalla mescolanza reciproca, poiché nulla è mai, ma diviene sempre [ἀεὶ γίγνεται]. E su questo punto tutti i sapienti, l'uno dopo l'altro, con la sola eccezione di Parmenide, sono d'accordo (*Theaet.*, 152d-e).

Una tale dottrina impedisce qualsiasi universalità della conoscenza: quello che a me pare in questo preciso istante, cioè in questo mio stato soggettivo, dello stato oggettivo del mondo, così anche è ed è vero; ma in un altro istante a me le cose potrebbero apparire diversamente, perché io muto e anche la realtà esterna muta; o anche nel medesimo istante la medesima cosa può apparire diversamente a me e a un altro.

Ritorniamo adesso al passo della *Metafisica* che stavamo commentando. Aristotele si mette in cammino sul medesimo sentiero aperto da Platone, perché sostiene che siamo davanti a un pensatore il quale, avendo ridotto la conoscenza alla sola percezione sensibile e i suoi oggetti alle cose in perenne divenire, non possa che giungere a conclusioni che contrastano con il principio di non contraddizione. L'ontologia di riferimento di Protagora è l'eraclitismo radicale, l'affermazione del flusso continuo di tutte le cose. Scrive Aristotele «vedendo che tutta quanta la realtà sensibile è in movimento e che di ciò che muta non si può dire nulla di vero, conclusero che non è possibile dire il vero su ciò che muta» (1010a7-9). Queste due conclusioni potrebbero sembrare tra loro contraddittorie, perché la prima afferma che se la conoscenza si identifica con la conoscenza sensibile, tutto quello che a me appare è vero, quindi tutte le conoscenze sono vere, e la seconda che se tutto muta incessantemente, nulla di quello che io affermo è vero, perché, nell'atto stesso in cui lo dico, già è mutato. Se noi guardiamo le cose dal punto di vista della teoria della conoscenza giungiamo all'infallibilismo, alla concezione secondo la quale tutte le conoscenze sono vere, perché quello che a me appare ai sensi è vero. Se invece seguiamo il fondamento ontologico di questa dottrina, cioè la teoria del flusso universale, l'eraclitismo, giungiamo a una conclusione apparentemente opposta, che tutto è falso, perché ogni giudizio pretende di fissare uno stato del mondo x in un determinato tempo t' , ma nell'atto stesso in cui lo pronuncia quel tempo t' è svanito e quindi la validità, il valore, la verità di quel giudizio su x scompare, insieme a quel momento del tempo. Quindi il giudizio è falso, perché il tempo per così dire falsifica il giudizio che è stato dato. Le due conclusioni quindi appaiono contraddittorie, perché l'una dice che tutto è vero, la seconda dice che tutto è falso.

Ma, in realtà le due conclusioni agli occhi di Aristotele non si contraddicono, anzi sono equivalenti, perché dire che tutto è vero o che tutto è falso, significa proprio eliminare la possibilità di distinguere una proposizione vera da una falsa, cioè cadere nell'indistinzione, e quindi significa negare di fatto il principio di non contraddizione, che è la condizione di possibilità che ci permette di distinguere il vero dal falso. Infatti, se tutte le proposizioni sono tra loro vere o false, neppure le proposizioni contraddittorie sono l'una vera e l'altra falsa, come esige il principio di non contraddizione.

Un altro avversario del principio di non contraddizione tra quelli che riducono la conoscenza alla sensazione e che ritengono che la realtà sensibile sia sempre in movimento è Cratilo. Pur essendo seguace di Eraclito, egli negava la verità del famoso aforisma secondo il quale non è possibile scendere nello stesso fiume due volte. Cratilo ribatteva che in realtà non è possibile nemmeno una sola volta, perché il fiume è anche non-fiume, in quanto scorre continuamente e non è mai lo stesso. Quindi non è possibile, di fatto, con il linguaggio riferirsi ad alcunché, perché ciò a cui io mi riferisco, mutando continuamente, si sottrae alla possibilità di significazione. E per questo Cratilo si era convinto «che non si potesse neppure parlare, e si limitava a muovere semplicemente il dito» (1010a12-13), cioè sostituiva alla parola, che fissando un significato univoco risultava inevitabilmente inappropriata per designare una realtà sempre fuggente, l'ostensione degli oggetti. Il che non risolve affatto la questione, perché indicare è sempre fissare un determinato significato, per cui ciò che cambia incessantemente sfugge all'atto stesso di indicare. Cratilo sembra così assumere più di tutti gli altri la figura dell'avversario del principio di non contraddizione che non dice nulla, «come una pianta», rispetto al quale, finché non parla, non si può sviluppare l'ἔλεγχος, perché la dimostrazione per via di confutazione si potrà innescare solo dinanzi all'atto linguistico della giustificazione dell'indicare. Il pensatore eracliteo, perciò, cade due volte in contraddizione: una prima volta, quando presume di sostituire l'indicare al parlare, una seconda quando giustifica con parole questa sua scelta.

Siamo giunti così alla fine della lezione e possiamo trarre alcune conclusioni, valide tanto per Platone quanto per Aristotele.

Rispetto alla posizione protagorea, o meglio protagoreo-eraclitea, Platone sviluppa due obiezioni su due piani differenti. Sul piano della teoria della conoscenza, la teoria secondo la quale la conoscenza è solo percezione sensibile e quindi qualsiasi opinione, cioè qualsiasi giudizio che si dà in base a questa percezione sensibile è vera, di fatto condanna alla non conoscenza, perché io posso dire qualcosa solo su un momento istantaneo di uno stato del mondo e del soggetto, non universalizzabile in nessun modo. Sul piano ontologico, invece, se tutto muta incessantemente, allora tutto è diverso, nulla è identico, e la realtà si disgrega in una molteplicità infinita e irrelata, per cui Socrate che da malato guarisce, non è lo stesso Socrate, ma Socrate malato e Socrate sano sono due enti differenti. Una tale concezione, paradossalmente, non ci permette di comprendere nemmeno i processi di divenire, e pur affermando che tutto diviene non spiega però il divenire medesimo. Inoltre, ed è la conseguenza che più ci interessa, il principio di non contraddizione non riuscirà a istituirsi, perché non c'è nulla che, rimanendo identico a sé, possa essere soggetto di due predicati contraddittori detti nello stesso tempo e per la medesima relazione. Contro Protagora, in particolare, Platone sosterrà che, se tutte le opinioni sono vere, vera è anche l'opinione che la teoria di Protagora è falsa; in secondo luogo non è affatto vero che gli uomini ritengono tutte vere e equivalenti le opinioni, tanto che quando sono malati per comprendere il decorso della malattia, si rivolgono all'esperto e non all'inesperto e quindi discriminano nel giudizio.

Ebbene quei medesimi rilievi ritornano, come detto, nelle pagine aristoteliche del libro Gamma, a riprova del fatto che il *Teeteto* sta alla base di queste pagine della *Metafisica* aristotelica. Mi sembra opportuno citare una frase del commento di Emanuele Severino a un passo del libro Gamma della *Metafisica* (è un commento molto utile e molto ben fatto). Scrive Severino: «La difesa del principio di non contraddizione viene ad equivalere allo stesso risolvimento delle varie aporie, in cui si avvolgono tutti coloro che, in opposizione alla filosofia eleatica, intendono tener fermi i diritti dell'esperienza»⁸. Risolvere le aporie in cui erano si erano imbattuti i grandi pensatori precedenti ad Aristotele, Democrito, Anassagora e Protagora, significa veramente lavorare insieme a loro al progresso della filosofia, perché costoro non sono imbattuti in quelle difficoltà per il gusto del paradosso, ma perché non avevano gli strumenti adeguati per risolverle. Avevano però compreso come il pensiero dovesse andare in una determinata direzione, per non ricadere nell'eleatismo e nelle sue evidenti contraddizioni, cioè nella incapacità di rendere ragione del mondo dell'esperienza. In generale, contro tutti costoro Aristotele sostiene che la conoscenza non si identifica con la percezione sensibile. Certamente la percezione sensibile è un dato ineliminabile della conoscenza, per Aristotele più importante che per Platone, ma la conoscenza non si riduce a essa. In secondo luogo, la realtà non è soltanto una realtà diveniente, ci sono anche delle realtà permanenti che non sono semplicemente le sostanze immutabili, ma sono anche tutto ciò che ha una relativa stabilità e di cui si può fare scienza.

In particolare, rispetto a Democrito e ad Anassagora – questo l'ho già ricordato prima, ma in sede di conclusione va ribadito –, bisogna ricordare che l'essere si intende sia come atto che come potenza, e quindi i processi di generazione e corruzione vanno spiegati sulla base del passaggio dalla potenza all'atto. Contro Protagora, infine, Aristotele osserva che non è vero che noi non sappiamo distinguere tra apparenza vere e false. Anche ammettendo e non concedendo che la conoscenza sia apparenza, noi sappiamo distinguere il sogno dalla veglia, il delirio dovuto alla malattia dalla percezione lucida di una mente attenta e sana, un *topos* già presente nel *Teeteto*, che ritornerà nella storia della filosofia, anche moderna: si pensi a Cartesio. E di nuovo, riprendendo Platone, Aristotele afferma che l'opinione di un competente non sta affatto sullo stesso piano di quella di un incompetente: mi rivolgo al medico perché so che mi rivolgo a una persona competente in una materia che sa fare previsioni per il futuro.

La difesa del principio di non contraddizione davanti alle difficoltà suscitate dagli avversari del principio di non contraddizione si risolve per Aristotele in un'impresa positiva. Ci vorrebbe un'altra lezione per potere invece affrontare alcune difficoltà molto complicate che si annidano all'interno della difesa aristotelica, ma per gli scopi della presente lezione penso che quanto detto sia sufficiente. Grazie dell'attenzione.

⁸ Cfr. Aristotele, *Il principio di non contraddizione*, a cura di E. Severino, La Scuola, Brescia 2000, p. 56, nota 115.

TERZA LEZIONE

DIALETTICA E CONTRADDIZIONE IN HEGEL

1. *Passaggio dalla seconda alla terza lezione* – La terza lezione di questo ciclo è dedicata specificamente alla filosofia hegeliana. Nelle due lezioni precedenti abbiamo lavorato, e anche in questa continueremo a lavorare, intorno al principio di non contraddizione e alle tre categorie di identità diversità e contraddittorietà che ci consentono di pensarlo dialetticamente, categorie intrecciate tra loro come fili di un unico tessuto. Nella prima lezione ci siamo concentrati su Parmenide e Platone. Abbiamo visto come il principio di non contraddizione fosse stato utilizzato, ma non tematizzato, da Parmenide per dimostrare che l'essere è e il non essere non può, in nessun modo, né essere né essere pensato né essere detto. Abbiamo visto poi come Platone abbia ripreso, utilizzato e quasi tematizzato esplicitamente il principio di non contraddizione, ma dando un'interpretazione diversa al rapporto tra le tre categorie di identità, diversità e contraddittorietà. Parmenide aveva sostanzialmente inglobato la diversità nella contraddittorietà, sostenendo che solo l'essere può essere pensato identico con sé stesso, perché ciò che è altro dall'essere, cioè il diverso, il non essere, è il contraddittorio dell'essere ed è impossibile pensarlo e dirlo. Platone, nel *Sofista*, ha compiuto il cosiddetto parricidio, cioè ha ritenuto di dover distinguere due diversi significati di non essere: il non essere come diverso e il non essere come nulla assoluto. In questo modo Platone ha potuto riguadagnare autonomia alla diversità distinguendola dalla contraddittorietà.

Nella seconda lezione abbiamo invece parlato della esplicita tematizzazione del principio di non contraddizione in Aristotele, seguendo i primi capitoli del quarto libro della *Metafisica*. Anche Aristotele, come Platone, si allontana da Parmenide, pensando l'essere in modo molteplice e il divenire come passaggio dall'essere all'essere, dall'essere-in-potenza all'essere-in-atto. Ci siamo a lungo soffermati sulla dimostrazione indiretta del principio di non contraddizione: il principio di non contraddizione, per Aristotele, non è dimostrabile direttamente, ma è dimostrabile soltanto confutando la negazione che di esso viene fatta.

In queste due lezioni, la dialettica è restata sullo sfondo, ma tuttavia è stata anche evocata, perché sia in Parmenide che in Aristotele, dialettico è il procedimento che prende in considerazione le tesi dell'avversario, in questo caso del principio di non contraddizione: gli uomini a due teste del frammento 6 del poema *Sulla Natura* di Parmenide, o l'anonimo avversario del principio di non contraddizione nel quarto libro della *Metafisica* di Aristotele. Ma soprattutto Platone ha utilizzato la dialettica, che nella sua filosofia è lo studio delle relazioni che i generi sommi o idee intrattengono tra di loro. Il filosofo dialettico è in grado di saper comprendere l'identità e la diversità reciproca delle idee, quali generi si pongono in relazione con quali altri e quali invece non possono porsi in relazione tra di loro, perché si produrrebbe la contraddizione e quindi si violerebbe il principio di non contraddizione. Questi sono i risultati del lavoro che abbiamo compiuto nelle prime due lezioni.

2. *Hegel, tra la metafisica classica e Kant* – Oggi affronteremo, con un salto temporale grandissimo, di oltre duemila anni, uno dei più grandi pensatori della modernità, cioè Hegel, e parleremo sempre di questi temi, tra loro così intimamente connessi: il confronto col principio di non contraddizione, la tematizzazione delle categorie di identità diversità e contraddittorietà, e infine la natura della dialettica.

Per poter cogliere con un colpo d'occhio la situazione teoretica che ci apprestiamo a esaminare, possiamo affermare, piuttosto schematicamente, che Hegel riprende in termini moderni e profondamente rinnovati la metafisica classica, ma per altri versi se ne distacca radicalmente.

Hegel muove da un assunto opposto rispetto a quello della filosofia classica greca: per Parmenide, Platone e Aristotele si può giungere al sapere vero, saldo e incontrovertibile, si può fare scienza [ἐπιστήμη] solo di ciò che è altrettanto stabile ed eterno: l'essere, le idee, la struttura immutabile del reale. Paradossalmente, Hegel sembra essere d'accordo con Parmenide, quando sostiene che per pensare il movimento, la vita, bisogna ammettere la contraddizione (non quindi la diversità, come Platone; non l'opposizione per contrarietà tra potenza e atto, come Aristotele); ma mentre Parmenide nega la contraddittorietà e quindi il movimento, Hegel invece ritiene che si possa e si debba fare scienza di ciò che è in movimento, vitale, mai perennemente identico a sé stesso. Questa prospettiva fa di Hegel un moderno e lo distanzia radicalmente dai pensatori della metafisica classica. Per Hegel la realtà è caratterizzata infatti dalla mobilità, dalla temporalità, e il pensiero filosofico non può pensare la realtà se non nella dimensione storica. La realtà è la realtà del mondo moderno, il mondo della soggettività libera e della novità. Una delle più celebri definizioni di filosofia che Hegel ha dato è, come noto, «il proprio tempo pensato razionalmente, appreso col pensiero» (Prefazione ai *Lineamenti della filosofia del diritto*). Hegel, però, si distingue anche dalla filosofia moderna, e kantiana in particolare, sostenendo che il pensiero filosofico è in grado di cogliere non solo la verità delle proprie rappresentazioni, ma la verità della realtà stessa. Hegel ripropone in termini rinnovati la profonda solidarietà tra essere e pensare, che era segno caratteristico della filosofia metafisica classica.

Possiamo cogliere il rapporto di distanziamento e prossimità alla metafisica classica e al tempo stesso di prossimità e distanziamento dalla filosofia moderna e da Kant, proprio se cominciamo a interrogarci sul principio di non contraddizione. Partiamo da questo tema, ma constateremo presto che dovremo esaminare la tematizzazione delle categorie di identità, diversità e contraddittorietà. Kant, in uno scritto del periodo precritico che si intitola *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, distingue nettamente tra l'opposizione logica e l'opposizione reale, cioè tra il piano del pensiero e il piano della realtà. Dà questa definizione: «Due cose di cui l'una annulla l'altra, annulla ciò che è posto dall'altra, sono opposte. Tale opposizione è duplice: o logica per contraddizione o reale, cioè senza contraddizione». Avendo distinto nettamente piano logico, del pensiero, da piano ontologico, della realtà, per Kant l'opposizione si configura in due modi radicalmente differenti: l'opposizione logica è una contraddittorietà, l'opposizione reale invece è una semplice opposizione. L'opposizione logica, scrive poche righe dopo Kant, «consiste nell'affermare e negare contemporaneamente un predicato di una cosa», come quando dico che Socrate è in piazza e non è in piazza, che è bianco e non è bianco. «La conseguenza di tale nesso logico è il nulla, è il nulla negativo irrepresentabile (*nihil negativum irrepraesentabile*), come è detto nel principio di contraddizione». Notate come la formula moderna, fatta propria sia Kant da che da Hegel, non sia “principio di non contraddizione”, che era la formula aristotelica; cade il “non” ed essa diventa “principio di contraddizione”. L'opposizione logica è una opposizione per contraddittorietà e quindi è una opposizione impossibile a istituirsi, perché violerebbe il principio di (non) contraddizione [userò questa formula per indicare l'accezione che ne danno Kant e poi Hegel]. Invece l'opposizione reale «è quella in cui due predicati di una cosa siano opposti, ma non per il principio di contraddizione. Anche qui l'uno annulla ciò che è posto dall'altro, ma la conseguenza è qualcosa (*cogitabile*)». Pensate a due forze opposte l'una all'altra: se sono uguali, si annulleranno reciprocamente, ma questo

non vuol dire che non siano pensabili, che siano contraddittorie, sono semplicemente due forze opposte all'altra⁹.

Nella *Critica della ragion pura*, più esattamente alla fine dell'*Analitica dei principi*, Kant definisce il principio di contraddizione «un principio universale e completamente sufficiente di ogni conoscenza analitica», cioè di ogni conoscenza per cui, dato un soggetto, si può trarre per analisi, cioè per divisione da questo soggetto, un predicato. Kant poi ricorda la definizione tradizionale, «È impossibile che qualcosa sia e non sia nello stesso tempo», per contestarne subito dopo il riferimento al tempo: «Il principio di contraddizione, quale principio semplicemente logico, non deve, a nessun titolo, circoscrivere le sue enunciazioni ai rapporti di tempo»¹⁰. Per Aristotele, ricordo, il principio di non contraddizione è quel principio per cui di qualcosa non si può predicare una cosa e una cosa ad essa opposta, nel medesimo tempo e per la medesima relazione. Per esempio, non si può dire che, nello stesso tempo, Socrate sia in piazza e non sia in piazza; Socrate può essere e non essere in piazza in tempi diversi ma non nello stesso tempo. Perché Kant esclude il tempo dalla definizione del principio di (non) contraddizione? Perché per lui la contraddizione vale solo sul piano logico, non sul piano reale; la contraddittorietà o non contraddittorietà riguarda soltanto due predicati possibili, che non possono o possono a stare insieme. Si prescinde quindi dalla effettiva esistenza di ciò che predichiamo di un soggetto. Per questo il tempo deve cadere. Siamo dinanzi a un principio di (non) contraddizione sganciato dal suo radicamento nell'essere, un principio prossimo, se non identico, al principio di identità, cioè a quel principio che dice che ogni cosa è identica a sé stessa. Ebbene, Hegel intenderà il principio di (non) contraddizione esattamente in questo modo, come un'altra maniera per dire il principio di identità. [Si può misurare la distanza tra la contraddizione (non) pensata nel principio di (non) contraddizione, che esclude il tempo, e la contraddizione pensata nel suo concetto: infatti il tempo è la contraddizione esistente.]

3. *Le determinazioni pure della riflessione e la critica al principio di (non) contraddizione* – Cominciamo adesso ad esaminare il modo in cui Hegel ha tematizzato le categorie o “determinazioni logiche”, della identità, della diversità e della contraddittorietà. All'interno di questo esame emergerà il significato dell'interpretazione hegeliana del principio di (non) contraddizione e la sua critica come principio del tutto insufficiente a pensare la realtà nella sua verità. Forti dei risultati di questa analisi, potremo concludere parlando del concetto di dialettica. Tuttavia, non solo la dialettica è concepibile soltanto sulla base dell'esame delle determinazioni logiche, ma tale esame ha già a che fare con la dialettica; per cui la distinzione tra esame delle determinazioni logiche di identità diversità e contraddittorietà ed esame della dialettica è una distinzione didattico-espositiva e non ha a che fare con la cosa stessa.

Hegel ha esposto la sua logica in una grande opera che si intitola *Scienza della logica*, scritta nel cosiddetto periodo di Norimberga, tra il 1812 e il 1816; essa si compone di tre parti: la *Logica dell'essere*, la *Logica dell'essenza* e la *Logica del concetto*¹¹. L'esposizione della logica, poi, è stata riproposta in un vero e proprio manuale universitario, che Hegel ha pubblicato in tre diverse edizioni (1817, 1827, 1830), l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Qui, come dice lo stesso titolo, la trattazione della logica è molto più stringata, perché è posta all'interno della trattazione di tutta l'enciclopedia del sapere, cioè di tutto il sistema. Rivolgeremo la nostra attenzione alla logica

⁹ Cfr. I. Kant, *Scritti precritici*, a cura di A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 1990².

¹⁰ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1967.

¹¹ Tutte le citazioni dalla *Scienza della logica* sono tratte da G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1978.

dell'essenza, e in particolare alla sezione intitolata "Le essenzialità o le determinazioni della riflessione", in cui Hegel, in una cinquantina di pagine estremamente difficili, tematizza le categorie di identità, diversità, opposizione, contraddittorietà e fondamento.

Qual è la caratteristica delle determinazioni logiche dell'essenza? La loro caratteristica risiede nel fatto che queste categorie si riflettono l'una nel proprio altro. Non possono essere mai pensate isolatamente; se pensate isolatamente se ne perde proprio la caratteristica essenziale. Questo movimento si chiama "riflessione", quindi ciascuna determinazione logica dell'essenza si riflette nel proprio altro, cioè in un'altra determinata categoria che costituisce il suo correlativo. La trattazione delle determinazioni pure della riflessione riguardano l'identità [*Identität*], la differenza [*Unterschied*], che si distingue al suo interno in differenza assoluta, diversità [*Verschiedenheit*] e opposizione [*Gegensatz*], e infine la contraddizione [*Widerspruch*], che in quanto contraddizione risolta, cioè superata, è il fondamento [*Grund*]. Con il fondamento si chiude questa sezione.

In questa sezione della logica dell'essenza Hegel mostra una capacità di analisi e di astrazione veramente inarrivabile, quasi virtuosistica; è quindi una sezione difficile da ricostruire nel dettaglio, se non dedicandovi molto tempo e molta pazienza. Si può tuttavia delineare rapidamente il percorso seguito da Hegel mettendone in evidenza i passaggi fondamentali.

Il primo è l'*identità*. Quando io ricerco l'essenza di qualcosa, innanzitutto attribuisco a questa essenza una certa identità, la sua identità. Io posso però pensare l'identità "astrattamente", cioè intellettualmente, isolando questa categoria e pretendendo di pensarla senza relazione ad altro. Si tratta di un modo non adeguato di pensare, perché ciascuna determinazione della logica dell'essenza – e l'identità è una categoria dell'essenza – si riflette nel proprio altro, è in relazione necessaria col proprio altro, con la correlativa determinazione logica. Il pensiero intellettualistico, astratto, coglie l'identità nel suo isolamento, indipendentemente dal suo altro: l'identità è solo sé stessa, A è A , come recita il principio di identità. Questo modo astratto di pensare l'identità cade in contraddizione con sé stesso, perché pensare che l'identità è solo identità significa escludere ogni diversità. Quindi questa affermazione dell'identità è al tempo stesso una esclusione di ciò che è altro dall'identità. Dire che qualcosa è identica a sé stessa significa dire che è diversa da ciò che è altro da sé stessa. Se io dico che A è uguale ad A , dico implicitamente che A è diverso da B , da C , da D . Allora necessariamente e non per errore quando penso l'identità penso insieme a essa anche la diversità e la penso in quanto la diversità è negata, esclusa dall'identità. Ma escludere e negare significa comunque "riferirsi a", e mi posso riferire solo a qualcosa che è implicitamente posto dall'atto del negare. Quindi, in realtà, è impossibile pensare l'identità nella sua assoluta purezza.

Lo stesso discorso si può fare per la *distinzione* o differenza (sono stati utilizzati entrambi i termini per rendere in italiano il termine tedesco *Unterschied*). Se io prendo la differenza e l'analizzo per se stessa, dirò senz'altro che la differenza è differenza. Ma nel dire questo, sto dicendo che la differenza è identica a sé stessa, cioè sto necessariamente utilizzando l'identità per pensare la differenza, proprio nel momento in cui io volevo escludere totalmente l'identità dalla differenza. Quindi queste due categorie non possono essere in alcun modo pensate indipendentemente l'una dall'altra. Se penso l'identità, implicitamente sto pensando anche la differenza, perché la sto escludendo; se penso la differenza, implicitamente sto pensando anche l'identità, perché la differenza è identica a sé e perché la differenza esclude, o pretende di escludere, l'identità.

Nelle pagine successive Hegel distingue tre diverse articolazioni della differenza. Parla della *differenza assoluta*, che è quella di cui ho adesso parlato, cioè la differenza che pretende di escludere completamente l'identità da sé, ma si ritrova identica a sé stessa, poi della diversità e infine dell'opposizione. La *diversità* che cos'è? È quella categoria secondo la quale tutte le cose hanno la

caratteristica di essere diverse dalle altre; però affermare la semplice diversità di qualcosa non ci dice in che cosa quel qualcosa è diverso dalle altre cose: se io dico che giallo è diverso da rosso, o che la pera è diversa dalla mela, ma non dico nient'altro, io attribuisco ai due oggetti semplicemente il predicato della diversità senza indicare in che cosa siano diversi, senza dare cioè un contenuto determinato alla diversità. Hegel chiama questa diversità «la differenza indifferente», perché è quella diversità che si predica indifferentemente di tutte le cose. Se nelle relazioni tra le cose noi sottolineiamo il fatto che sono diverse, si ha la disuguaglianza; se sottolineiamo, invece, che sono identicamente diverse le une dalle altre, abbiamo l'uguaglianza. Ma uguaglianza e disuguaglianza non sono altro che opposizione, quindi la diversità si è trasformata in *opposizione*.

Trattando dell'opposizione, Hegel prende in considerazione la opposizione tra positivo e negativo, qual è l'opposizione tra due poli, ad es., di un magnete, che ha un polo positivo e un polo negativo. Che tipo di rapporto c'è tra questi due poli? Da una parte, c'è il rapporto di esclusione reciproca: il positivo non è il negativo, quindi, potremmo dire, c'è un rapporto di totale differenziazione, di esclusione. D'altra parte, però, ciascuno dei due poli si definisce in quanto ha escluso l'altro, il positivo è ciò che esclude il negativo e il negativo è ciò che esclude il positivo. Questo significa che in realtà questa opposizione è una *contraddittorietà*. Perché è una contraddittorietà? Perché di entrambi predico che sono sé stessi e sono ciò che non sono gli altri, cioè non sono ciò che sono gli altri; quindi predico l'essere e il non essere di entrambi. «Ciascun polo dell'opposizione è sotto il medesimo riguardo di indipendente e dipendente. È indipendente dal suo altro, cioè il positivo dal negativo e il negativo dal positivo, perché è un polo che esclude il suo altro, ma al tempo stesso è dipendente dal suo altro, perché esso stesso è solo in quanto contiene il suo altro come altro escluso». Hegel intende dire che il positivo è tale in quanto ha escluso il negativo, ma questa esclusione è costitutiva del positivo stesso; viceversa per l'altro polo. Quindi i due poli sono dipendenti e indipendenti l'uno dall'altro *nello stesso riguardo*: questo è particolarmente importante. Se di entrambi si può dire sono dipendenti e indipendenti per la stessa relazione, allora sono contraddittori tra di loro.

Il risultato della contraddizione non è però soltanto il negativo, lo zero, ma anche il positivo: la contraddizione si risolve nel *fondamento* come unità dei contraddittori, «unità dell'identità e della differenza». Continuiamo con l'esempio del magnete: il magnete è ciò che contiene in sé, come suoi momenti, il polo positivo e il polo negativo, quindi contiene in sé l'opposizione e la contraddizione, è quindi «la contraddizione superata», appunto, il fondamento.

Dall'esame delle determinazioni pure della riflessione è risultato che la categoria fondamentale per comprendere la realtà non è tanto l'identità, bensì la contraddizione. Scrive Hegel, sempre in questa parte della *Scienza della logica*: «Uno dei pregiudizi fondamentali della vecchia logica», la vecchia logica è la logica scolastica, quella che in qualche modo ancora Kant aveva fatto propria nel *Tentativo* e nella *Critica della ragion pura*, «e della ordinaria rappresentazione», cioè del nostro modo quotidiano di vedere le cose e rappresentarcele, è che la contraddizione non sia una determinazione fondamentale quanto l'identità. Anzi, se si potesse parlarne come due determinazioni separate (ma è chiaro che Hegel non pensa che possano essere separate, perché l'identità ci ha portato di passaggio in passaggio alla contraddizione), «bisognerebbe prendere la contraddizione come la più profonda e la più essenziale». Se l'identità designa «il semplice immediato, il morto essere», cioè l'essere che è identico a sé stesso e basta, «la contraddizione invece è la radice di ogni movimento e vitalità. Qualcosa si muove, ha un istinto e un'attività solo in quanto ha in sé stesso una contraddizione».

Siamo dinanzi a un passaggio fondamentale, perché Hegel rivendica non solo, contro la metafisica classica e contro Kant, la possibilità di pensare la contraddittorietà, ma anche e soprattutto la superiorità della determinazione logica della contraddittorietà su quella dell'identità, perché è ciò che ci permette di pensare la vita. L'identità in fondo è la morte, il morto è identico a sé stesso, non muta, permane; solo il vivente si muove e muta, si modifica. Forse ricordate un passo della Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, in cui Hegel afferma che la vita dello spirito è quella che sopporta la morte e in essa si mantiene. Lo spirito è vita. La verità, sapere la verità, significa afferrare con il concetto la vita senza fissarla nell'astratta, immobile identità. Per questo l'essere di Parmenide è soltanto l'inizio della filosofia, un inizio che deve essere necessariamente superato nello svolgimento concreto della storia della filosofia e del pensiero in generale.

In queste pagine della logica dell'essenza Hegel prende in considerazione anche le presunte leggi del pensiero e tra queste il principio di (non) contraddizione: «Era costume una volta raccogliere le determinazioni della riflessione in forma di proposizioni» e si pretendeva che esse valessero «come leggi generali del pensiero, [...] assolute e indimostrabili». Sappiamo che Aristotele ha sottolineato con forza il fatto che il principio di non contraddizione sia indimostrabile, perché se fosse dimostrabile si cadrebbe in una petizione di principio, perché si adopererebbe il principio di non contraddizione per dimostrare il principio di non contraddizione.

La vecchia metafisica ha fatto corrispondere alle determinazioni della riflessione le leggi principali del pensiero. Alla determinazione della identità, così, corrisponde *il principio di identità*: «Tutto è uguale a sé stesso, A è uguale ad A ». Questa è la formulazione positiva, ma, subito dopo, Hegel afferma che anche *il principio di (non) contraddizione* non è altro che il principio di identità, «l'altra forma del principio di identità» la sua formulazione negativa: « A non può essere insieme A e $non A$ ». Se Hegel nega, e in effetti vuole negare, il principio di non contraddizione, certamente nega un principio di (non) contraddizione ridotto a principio di identità.

Alla determinazione della distinzione corrisponde *il principio di distinzione*: «tutte le cose sono diverse», è il cosiddetto «principio degli indiscernibili» di Leibniz, secondo il quale non si trovano due cose che non possano distinguersi, se sono due.

Alla determinazione dell'opposizione corrisponde *il principio del terzo escluso*: «Qualcosa è o A o non A , non si dà un terzo».

Infine, al fondamento, che è la contraddizione risolta, corrisponde *il principio leibniziano di ragione sufficiente*: «Ogni cosa ha la sua ragione sufficiente».

Questa rapida ricognizione delle leggi del pensiero voleva solo mettere in luce come Hegel, da una parte, assuma di fatto la traduzione kantiana del principio di (non) contraddizione in principio di identità, ma al contrario di Kant fa due mosse fondamentali: attribuisce comunque ai principi logici e alle categorie un valore non solo logico ma anche ontologico, e contro Kant svaluta radicalmente il valore del principio di (non) contraddizione.

Bisogna ora chiedersi quali siano i motivi di critica al principio di (non) contraddizione. Hegel ne parla in alcune delle note di questa parte della *Scienza della logica*: come già anticipato, il principio di (non) contraddizione, in quanto formulazione negativa del principio dell'identità, è il principio dell'intelletto astratto, che si ferma alla morta identità, che afferma solo l'uguaglianza di A con A e non va oltre questo riconoscimento, ed è quindi inadeguato a pensare la vita. Più esattamente afferma che A non può essere insieme A e $non A$. [Ma da dove viene il "non" di $non A$? Perché, insomma, questa duplicazione in una formulazione positiva e in una negativa del principio di identità?]

La contraddizione non solo è un momento essenziale nel pensare, non solo, cioè, ha un valore logico, ma *esiste anche nella realtà*. Tutte le cose sono contraddittorie tra di loro, sostiene

chiaramente Hegel; fu solo un atteggiamento di «tenerezza per le cose del mondo» che portò Kant a escludere la contraddittorietà dalla realtà esistente e ad attribuirgli al solo pensiero, che può cadere perciò in contraddizione. Ma noi dobbiamo invece renderci conto, sostiene Hegel, che la contraddittorietà è nella realtà, che le cose sono contraddittorie. Molto interessanti sono gli esempi che portati a sostegno della realtà della contraddittorietà: il movimento, l'istinto animale e poi, dal punto di vista logico, la correlatività, infine, il finito in generale.

Il movimento sensibile deve includere la contraddittorietà, come avevano già capito molto bene gli antichi dialettici, per esempio Zenone di Elea. Zenone sostiene che, affinché il movimento esista, debba esistere la contraddittorietà, e conclude che allora il movimento non può essere pensato come esistente: è quindi irrazionale, perché non è possibile pensare la contraddittorietà. Hegel afferma esattamente l'opposto, che cioè ha visto giusto Zenone quando ha detto che il movimento esige la contraddittorietà, ma ha sbagliato nel ritenere che, per questo, non possa esistere il movimento. Invece il movimento esiste proprio perché esiste la contraddittorietà. Una cosa si muove, dice Hegel, non perché ora è qui e in un altro momento è là, da un'altra parte, ma perché «in un unico e medesimo ora è qui e non è qui, in quanto in pari tempo è e non è in questo qui. [...] Il moto è la contraddizione stessa nella forma dell'esserci». Cioè lo stesso istante comprende, nello stesso tempo, l'essere e il non essere, l'essere in un luogo e non essere in un luogo di un corpo in movimento.

Il secondo esempio è l'istinto animale. L'istinto è ciò che muove l'animale verso qualche cosa che gli manca, «è, in se stesso, sé e la mancanza, il negativo di se stesso, sotto un unico e medesimo riguardo». L'animale che ha fame avverte in sé qualcosa che è altro da sé, avverte in sé il bisogno di muoversi e di cibarsi di ciò che è altro da sé e quindi ha in sé stesso, al tempo stesso, la mancanza e l'istinto a poter superare questa mancanza.

Anche l'opposizione dei correlativi è per Hegel un'opposizione per contraddittorietà. [Aristotele, abbiamo potuto constatare nella precedente lezione, ritiene al contrario che contraddittori e correlativi siano due tipi diversi di opposti.] Maggiore e minore, padre e figlio, marito e moglie, sono coppie di opposti particolari, perché di ciascuno dei membri dell'opposizione si può dire che è sé stesso perché non è il suo altro, cioè trova la ragione della sua identità in ciò che egli non è, nel suo correlativo, appunto.

In generale, «Tutte le cose finite si contraddicono». Questa è la conclusione fondamentale dell'esame fin qui condotto delle determinazioni della riflessione e delle leggi del pensiero: tutto ciò che è finito si contraddice. Perché, riprendendo un'espressione della cinquantesima epistola di Spinoza, *omnis determinatio negatio est*, ogni determinazione è una negazione. Ogni cosa finita è finita in quanto si distingue dall'altro da sé, nega l'altro da sé, è negata da ciò che le è altro. Il finito è caratterizzato da questa negatività e quindi rimanda alla totalità delle relazioni in cui è incluso. Hegel chiama questa totalità delle relazioni con i termini tradizionali "infinito" o "assoluto". Ma non bisogna credere che l'assoluto e l'infinito siano chissà che cosa, con la "i" maiuscola o con la "a" maiuscola, posti chissà dove, in un qualche iperuranio. Sono semplicemente la totalità delle relazioni del finito, che include ogni finito in una trama necessaria di rapporti.

4. *Dialettica e contraddittorietà* – Proviamo in conclusione a ripercorrere molto rapidamente l'itinerario filosofico hegeliano, esaminandone gli estremi: gli esordi di Jena, cioè il primo periodo in cui Hegel tematicamente si occupa di filosofia, e alcune pagine dell'*Enciclopedia filosofica* nella edizione di Berlino, cioè del 1827 e del 1830, che ne chiudono la parabola speculativa.

Le *Tesi per l'abilitazione*, che erano premesse alla *Dissertazione sulle orbite dei pianeti*, con la quale Hegel conseguì la libera docenza in filosofia nel 1801, possono sembrare a prima vista

sorprendenti, ma adesso abbiamo gli strumenti per comprenderle meglio. La prima suona provocatoriamente: «La contraddizione è la regola del vero, la non contraddizione del falso»¹². La logica tradizionale ci ha sempre insegnato esattamente l'opposto: che la contraddizione è ciò che è falso, *A* e insieme *non A* sono falsi, *A* e *non A*, nello stesso tempo e per la medesima relazione, sono falsi; mentre la non contraddizione è il vero. Hegel dice l'opposto. Se noi pensassimo il vero come la pura e astratta identità di qualcosa con sé stesso, ci sfuggirebbe l'essenziale. Quando noi, scrive Hegel, chiediamo che cos'è una pianta, che cosa è un dio, e ci sentiamo rispondere che una pianta è una pianta, che un dio è un dio, secondo quanto afferma a rigore il principio di identità, certamente non siamo soddisfatti, perché sebbene non ci si dica qualcosa di falso, non ci si dice però nulla; la pura identità, la pura non contraddittorietà è soltanto vuotezza. Quando chiedo che cos'è una pianta, che cosa è un dio, voglio sapere qualche cosa di diverso e di più del fatto che la pianta è identica a sé o che un dio è un dio; voglio sapere se una pianta è un essere vivente o non è un essere vivente, oppure quali sono le caratteristiche essenziali di dio, cioè voglio che si unisca, nella risposta, al soggetto un predicato diverso dal soggetto stesso e quindi voglio che il giudizio sia unità di determinazioni differenti e solo in questo caso può essere concreto, perché il concreto che si oppone all'astratto è appunto unità di determinazioni differenti.

Nei paragrafi 79-82 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* Hegel ci parla della dialettica. Hegel si interroga su quali siano i lati di quello che chiama *das Logische*, cioè la logicità, l'elemento logico, ciò che conferisce razionalità non solo al nostro pensiero ma alla stessa realtà. Infatti la razionalità vale tanto per il pensiero, che pensa l'essere, quanto per l'essere che viene pensato dal pensiero. Hegel scrive: «Questi lati sono tre: il primo è il lato astratto o intellettuale, il secondo lato è il lato propriamente dialettico o negativo razionale, il terzo è il lato speculativo o positivo razionale»¹³.

Del *primo lato* abbiamo di fatto già parlato: è il lato in cui l'intelletto astrae dalla molteplicità dell'esperienza, forma dei concetti astrattamente universali, astrazioni fisse, identiche a sé, semplicemente diverse da altre, per cui si può dire c'è questo e c'è *anche* quest'altro. Socrate è filosofo e anche ateniese e anche bianco e anche maschio e così via. Cioè semplicemente l'intelletto pone gli attributi di qualche cosa gli uni accanto agli altri.

La ragione negativa dialettica (il *secondo lato*), al contrario, non si ferma a questa indifferente differenza, ma trova che queste caratteristiche differenti sono tra loro opposte, addirittura contraddittorie. «Il momento dialettico è il superarsi di tali determinatezze finite e il loro passare nelle determinazioni opposte». L'identità, l'abbiamo detto prima, non è semplice identità, si riflette nella differenza. La differenza non è semplice differenza, si riflette nell'identità. Se io voglio comprendere qualcosa nella sua concretezza, se io voglio cogliere una totalità, devo pensarla sia come identica a sé, sia come differente al suo interno. Un insieme è fatto da tante cose differenti, che sono però congiunte da qualche cosa di comune, che quindi hanno una qualche identità che le accomuna. Ora, il pensiero dialettico può avere due esiti: o ritiene che l'opposizione sia una contraddizione insolubile, e quindi il risultato di questa contraddizione è il nulla, e allora la contraddizione porta a un esito scettico, alla sospensione del giudizio e alla rinuncia al vero [non è qui possibile affrontare il ruolo che l'antico scetticismo svolge nel pensiero hegeliano]. Oppure le contraddizioni vengono superate in una sintesi che le comprende come suoi momenti.

¹² Cfr. G.W.F. Hegel, *Le orbite dei pianeti*, a cura di A. Negri, Laterza, Roma-Bari 1984.

¹³ Tutte le citazioni dell'*Enciclopedia* sono tratte da G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, I. *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 1981.

E questo è il *terzo lato* della logicità, cioè il lato positivamente razionale o speculativo. «Il momento speculativo coglie l'unità delle determinazioni nella loro contrapposizione. L'elemento affermativo che è contenuto nella loro risoluzione nel loro passare in altro». Questo è il famoso processo della *Aufhebung*, di superamento e al tempo stesso di conservazione dei contraddittori in unità superiori.

Ma torniamo a meglio esaminare il secondo lato della logicità, il momento dialettico, considerato non astrattamente ma razionalmente. Hegel, dopo aver detto che cosa non è la dialettica, scrive nell'osservazione al paragrafo 81 dell'*Enciclopedia*: «La dialettica è la natura propria, vera, delle determinazioni dell'intelletto, delle cose e del finito in generale». La dialettica non è propria soltanto del pensiero ma anche delle cose, cioè vale tanto per il pensiero, il pensiero finito dell'intelletto, quanto per la realtà finite; infatti, «è la vera natura del finito in generale». Il finito si contraddice in sé stesso. La dialettica porta le differenze del finito alla contraddittorietà e quindi la contraddittorietà esige di essere superata. «La riflessione intellettuale giunge al massimo – sostiene Hegel – a porre la relazione di differenza tra le determinazioni isolate». Io dico che una cosa è l'identità, una cosa la differenza; le pongo come differenti tra di loro, ma sono fisse, una diversa dall'altra: una cosa è il polo positivo un'altra il polo negativo del magnete. «La dialettica, invece, è questo immanente oltrepassare in cui l'unilateralità e la limitatezza delle determinazioni dell'intelletto si espone per quello che è, cioè come la loro negazione, ogni finito è il superare sé stesso». La dialettica mette in moto queste fissità, le fa interagire, le pone in contraddizione le une con le altre, e la contraddittorietà esige il superamento dei contraddittori, cioè dei termini finiti posti in contraddizione tra di loro.

Hegel pretende che la scienza, cioè la scienza filosofica, possa pensare il contraddittorio, il movimento, e quindi che non abbia a che fare con ciò che fisso, morto, ma con ciò che è vitale. «La dialettica – continua Hegel – è l'anima motrice del procedere scientifico ed è il principio mediante di quale soltanto il contenuto della scienza acquista un nesso immanente o una necessità». Il filosofo si confronta con i risultati delle scienze empiriche, o con i risultati delle scienze dello spirito, come si sarebbe detto alla fine dell'Ottocento, raccoglie questi risultati in modo tale che essi non siano semplicemente messi gli uni accanto agli altri, ma posti in una relazione necessaria. Questa relazione necessaria è la dialettica. Hegel ha costruito il suo sistema accogliendo i risultati delle scienze del suo tempo e costruendo una relazione di necessità tra i principi di queste diverse scienze.

Leggiamo nella *Scienza della logica*, nell'introduzione alla seconda edizione della *Logica dell'essere*, che apparve nel 1832, poco dopo la morte improvvisa di Hegel:

L'unico punto per ottenere il progresso scientifico è la conoscenza di questa proposizione logica che il negativo è anche positivo, ossia che quello che si contraddice [vi ricorderete quello che ho detto prima del positivo e del negativo come opposizioni contraddicentesi] non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto particolare, vale a dire che una negazione non è una negazione qualunque, ma la negazione di quella cosa determinata che si risolve ed è perciò negazione determinata.

La negazione determinata è la negazione di un particolare contenuto, di un contenuto determinato. Nello sviluppo del sistema, i diversi principi che si susseguono l'un l'altro, siano essi della Logica, della Filosofia della natura o della Filosofia dello spirito, si susseguono perché si contraddicono a vicenda e le contraddizioni sono superate da più ricchi principi. Ora, è fondamentale comprendere che questo movimento non porta, una volta manifestatasi la contraddizione, a qualsivoglia esito, ma conduce a un esito ben determinato. La negazione del determinato momento precedente porta a un

risultato a sua volta determinato. Il processo di negazione, dato che si esercita su qualche cosa di determinato, produce un risultato a sua volta determinato. Questo intende Hegel per negazione determinata.

Che tipo di contraddizione è allora quella hegeliana? È effettivamente possibile distinguere la contraddizione dialettica dalla contraddizione logica? La logica medievale sostiene che la contraddizione produce qualsiasi cosa, perché la contraddizione è il falso, in quanto non è possibile affermare A e $non A$ nello stesso tempo e per la medesima relazione, ed *ex falso sequitur quodlibet*. Nella logica contemporanea questa situazione teoretica si chiama “principio di esplosione”, cioè la contraddittorietà dà luogo a una molteplicità irrelata di affermazioni e alla perdita di senso del discorso stesso. Ora, il discorso di Hegel è perfettamente comprensibile, difficile, ma comprensibile, perché ha un significato determinato, pur volendo essere un logo che si sviluppa contraddicendosi e superando le contraddizioni, senza essere in sé stesso contraddittorio. Come attribuisce Hegel determinatezza ai contraddittori? La contraddittorietà dialettica, abbiamo detto, si basa sulla negazione determinata, cioè $non A$ è negazione di A , non di qualsiasi cosa; possiede dunque un grado minimo di determinatezza. La negazione, cioè, è determinata perché determinato è ciò che nega, ma dalla negazione può scaturire qualsiasi cosa, ci ricordano i logici medioevali, perché in $non A$ c'è tutta la realtà, eccetto A . Come quindi costringere $non A$ nelle maglie della determinatezza? Come attribuirgli un significato determinato?

Riprendiamo, ancora una volta, la questione da capo. La contraddizione è data dalla formula “ A e insieme $non A$ ”. Abbiamo detto che in $non A$ c'è tutta la realtà, eccetto A . Contraddittori siano “bianco e non bianco”; in “non bianco” c'è tutto ciò che bianco non è, tutta la realtà eccetto “bianco”: per es. logaritmo, trireme, nero, ecc. Quindi non è possibile attribuire un significato determinato a $non A$, a meno di non determinarlo in B o C o Z ecc., cioè in logaritmo o trireme o nero ecc. Ma dire che $non A$ assume il valore di B piuttosto che di Z è un'interpretazione. Affermare che “polo positivo” e “polo negativo” sono una coppia di contraddittori significa dire in realtà: a) il contraddittorio di “polo positivo” (A) è “non polo positivo” ($non A$), b) il significato di “non polo positivo” ($non A$) è “polo negativo” (Z); cioè significa interpretare il contraddittorio come contrario (contrari sono infatti gli opposti di un medesimo genere, “polo positivo” e “polo negativo” sono opposti del genere “polarità”, A e Z sono opposti del genere “alfabeto”). Oppure, sostenere che arte (A) e religione ($non A$) sono contraddittori all'interno dello spirito assoluto significa dire in realtà: a) il contraddittorio di “arte” (A) è “non arte” ($non A$), b) il significato di “non arte” ($non A$) è “religione” (B); cioè significa interpretare il contraddittorio come distinto (distinti sono infatti determinazioni diverse di un medesimo genere, “arte” e “religione” sono differenti determinazioni del genere “spirito assoluto”, A e B sono lettere diverse del genere “alfabeto”). Insomma, attribuire a $non A$ un grado di determinatezza maggiore di quel *minimum* che gli è conferito dall'essere appunto $non A$ piuttosto che $non B$ o $non C$, dire che $non A$ significa B oppure Z , da un lato è necessario, perché consente al discorso di mantenere un significato determinato e di non esplodere in un pulviscolo di significati tra di loro incompatibili; dall'altro, significa rinunciare alla relazione tra contraddittori, a vantaggio di una relazione tra contrari oppure tra distinti. E allora non c'è più contraddizione dialettica, nel significato che Hegel intendeva attribuire a tale espressione: viene meno, cioè, il ritmo necessario che la dialetticità, cioè la contraddittorietà e il suo superamento, conferiva al logo.

Su questo argomento sono stati scritti innumerevoli volumi, e se voi proseguirete gli studi filosofici sicuramente vi imatterete in questo problema e nelle diverse soluzioni che a questo problema sono state date. Io ho provato solo a sollevare la difficoltà che mi pare più evidente e mettere in altorilievo la soluzione che di fatto Hegel ha adottato.

Gli argomenti di queste tre lezioni possono essere risultati molto astratti, ma sono molto importanti, perché ci hanno permesso di gettare qualche luce sui principi in base ai quali argomentiamo. Anche se voi non continuerete gli studi filosofici, ma farete tutt'altro nella vita, tuttavia dovete essere consapevoli delle categorie che usate quando argomentate: è essenziale per non chiacchierare a vuoto.

Vi ringrazio dell'attenzione.