



CENTRO INTERDIPARTIMENTALE DI STUDI SU
DESCARTES E IL SEICENTO
UNIVERSITÀ DEL SALENTO
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

Alvearium

Anno 7 - Numero 7
Dicembre 2014

ISSN 2036-5020

DIREZIONE:

Jean-Robert Armogathe
Giulia Belgioioso
Carlo Borghero

CONSIGLIO SCIENTIFICO:

Enrico Berti
Giuliano Campioni
Vincent Carraud
Jean-François Courtine
Costantino Esposito
Dan Garber
Hiroaki Yamada
Jean-Luc Marion
Steven Nadler
Pasquale Porro
Christoph Rapp

REDAZIONE:

Massimiliano Savini
Igor Agostini
Siegrid Agostini
Maria Cristina Fornari
Francesco Fronterotta
Emanuele Mariani
Fabio Sulpizio

Hanno collaborato con la
redazione per questo numero:

Chiara Catalano
Francesca Giuliano
Giulio Gisondi
Alice Togni

Saggi di:

- Walter Leszl
- Riccardo Chiaradonna
- Adriano Fabris

Alvearium è distribuita gratuitamente sul sito www.cartesius.net

Per tutelare gli autori e la rivista, il testo è distribuito in formato pdf non modificabile.

Eventuali contributi o richieste di informazioni potranno essere inviati a massimiliano.savini@unisalento.it

Tutti gli articoli inviati alla redazione sono sistematicamente sottoposti al *blind peer reviewing*.

INDICE

SAGGI

Walter Leszl

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà pag. 5

Riccardo Chiaradonna

Non essere e particolari sensibili: l'ontologia del mondo fisico di Plotino” 85

Adriano Fabris

Quel che resta del nulla. Riflessione moderna e dimensione relazionale” 101

RECENSIONI

Il problema del nulla nella filosofia moderna. Alcune pubblicazioni recenti

(Alice Ragni).....pag. 113

Walter Leszl

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

1. Preliminari

È abbastanza chiaro che Aristotele in più passi delle sue opere parla tranquillamente di non-essere, senza contestare in generale la legittimità di un discorso del genere, ovvero senza escludere la possibilità di designare qualche cosa con quel termine, salvo tuttavia introdurre una serie di qualifiche o precisazioni per evitare certi fraintendimenti cui l'espressione 'non essere' o 'ciò che non è' (*to me on*, ecc.) si presta.

In primo luogo Aristotele ha ben presente il fatto che il divenire (*genesis*) delle cose si lascia presentare come un diventare un essere dal non essere e che questo modo di presentare il divenire aveva portato alcuni pensatori a lui precedenti o a negare la possibilità stessa del divenire o ad affermare che esso è un diventare un essere da qualcosa che è già essere (cfr. *Fisica* I 8, inoltre I 4, *Gen. et corr.* I 3, *Metaph.* II [α] 2, 994a27-30; XII [Λ] 2). Per lui non si tratta di contestare la sensatezza generale di questo modo di parlare riguardo al divenire, ma di precisare che il non essere che va considerato come il punto di partenza di un processo non è tale in modo assoluto ovvero senza determinazioni. La sua strategia, in questo come in altri casi, è quella di introdurre quelle precisazioni che permettono di evitare una ipostatizzazione dell'oggetto del discorso – trattandosi di un discorso corrente, non sarebbe sensato proibirlo oppure eliminarlo con un'analisi riduttiva. Si può dire, anticipando, che egli non ammette che si possa parlare sensatamente del non-essere in senso assoluto e quindi ammetterne l'esistenza, come l'opposto dell'altrettanto impossibile essere in senso assoluto.

Ci sono poi dei contesti nei quali egli suggerisce che qualcosa, per il fatto di essere privo di uno statuto pieno di realtà, si lascia riportare, almeno in un certo senso, al non-essere. Così egli afferma in *Metaph.* VI [E] 2 che «l'accidente appare essere qualcosa di vicino al non-essere» (1026b21). Questa considerazione viene, in effetti, fatta valere in qualche modo per proprietà come le qualità, suggerendo sia che si può porre la questione circa ciascuna di esse se sia un essere piuttosto che un non essere (cfr. *Metaph.* VII [Z] 1, 1028a20 sgg.) oppure dichiarando più nettamente che esse, in un certo senso, non sono neppure enti (cfr. XII [Λ] 1, 1069a21 sgg.). Di tenore simile è anche quanto viene detto in VII (Z) 4, 1030a21 sgg. (sul quale più oltre).

In altri contesti ancora egli pare avere in mente più decisamente la non esistenza di un qualche oggetto. Come vedremo meglio nel seguito, egli mostra di ritenere che si possa parlare della non esistenza (1) di una qualche sostanza individuale come Socrate od Omero; (2) di qualche entità fittizia (apparentemente sostanziale) come l'ircocervo e la sfinge; (3) di qualche entità sicuramente non sostanziale (ma neppure riducibile a proprietà di qualche sostanza individuale) come il tempo e il vuoto. È da chiarire tuttavia in che modo se ne può parlare.

Infine, ci sono dei contesti nei quali egli fa riferimento, almeno in apparenza, alla non esistenza (opposta

WALTER LESZL

all'esistenza) di una situazione complessa o anche di un evento o fatto complesso in corrispondenza ad un enunciato che afferma o nega che un certo predicato vada attribuito ad un certo soggetto. Almeno in alcuni di questi contesti egli usa il termine greco *pragma* (al singolare o al plurale) per indicare, a quanto pare, quello che in terminologia contemporanea è da considerarsi come un *Sachverhalt* (termine usato notoriamente da Wittgenstein nel suo *Tractatus logico-philosophicus*) ovvero come uno stato delle cose o una condizione in cui si trova l'oggetto (che può essere una sostanza in termini aristotelici). Come vedremo, il *Sachverhalt* va tenuto distinto dalla *Tatsache* (altro termine ivi usato da Wittgenstein), cioè da quello che renderei con 'dato di fatto' (mentre l'inglese *state of affairs*, che viene usato frequentemente a questo proposito, non è esente da ambiguità, anche se indubbiamente rende il primo, se tenuto distinto da *fact*). Le formulazioni usate da Aristotele in tali contesti fanno appunto sorgere il problema se egli abbia effettivamente in mente la non esistenza di un *pragma* inteso a questo modo.

2. I principali sensi di 'essere' e 'non essere'

Se partiamo da quello che Aristotele dice espressamente del non essere con l'intento di offrire un inquadramento generale, constatiamo che ci sono dei passi, che hanno manifestamente un'affinità l'uno con l'altro, nei quali egli afferma che il non-essere o ciò che non è (in greco sempre *to me on*) presenta una pluralità di sensi (cfr. *Metafisica* XIV [N] 2; IX [Θ]10, inizio; *Fisica* V 1, 225a20 sgg.; *Metaph.* XII [Λ] 2, 1069b26-28). Da alcuni di questi passi è sufficientemente chiaro che Aristotele stabilisce una connessione e un parallelo fra questi sensi del non-essere e quelli che sono da lui considerati i principali sensi dell'essere (di *to on*) (questo è chiaro in *Metaph.* IX [Θ]10, inizio, dove il rapporto viene stabilito nel modo più diretto, ma viene suggerito abbastanza chiaramente anche in *Metaph.* XIV [N] 2, dove viene detto che il non essere ha più sensi come l'essere, e si desume anche da *Metaph.* VI [E] 2-4, perché i sensi di 'essere' che sono considerati in quell'altro passo compaiono all'inizio del cap. 2, ma nel cap. 4 non ci si ferma più all'essere come vero, ma si menziona anche il non-essere come falso)¹.

C'è però un punto di differenza, cioè il parallelo non è completo, perché i principali sensi di 'essere' sono quattro, mentre quelli di 'non-essere' sono tre (come viene precisato in *Metaph.* XII [Λ] 2, 1069b26-28). Questi tre modi o sensi del non-essere sono quelli elencati in *Metaph.* XIV (N) 2, 1089a26 sgg.: (I) il non-essere secondo le categorie; (II) il non-essere nel senso del falso; (III) il non-essere nel senso della potenza. Per ciascuno di questi c'è un senso corrispondente dell'essere: (I) l'essere secondo le categorie; (II) l'essere nel senso del vero; (III) l'essere nel senso dell'atto. Ma (I) viene presentato anche come l'essere per sé (in *Metaph.* V [Δ] 7, 1017a22-23), e viene tenuto distinto dall'essere *per accidens*, che costituisce il quarto senso di essere

¹ Sui principali sensi di 'essere', senza fare riferimento al 'non essere', eccetto che per il falso in opposizione al vero, vedi anche *Metaph.* V (Δ) 7, inoltre IX (Θ) 1, inizio. Si può aggiungere, per maggior completezza, che in alcuni passi la tesi che l'essere presenta più sensi ha un'applicazione più ristretta: alle categorie in *De anima* I 5, 410a13-15; alla distinzione fra potenza ed atto ivi, II 1, 412b8-9, affermando che il senso principale è dato dall'atto; di nuovo alla distinzione fra potenza ed atto, ma presentandola come una distinzione di solo due sensi dell'essere, in *Metaph.* IV (Γ) 5, 1009a32-36.

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

per il quale non c'è il corrispondente non-essere (d'altra parte, come si è visto, in *Metaph.* VI 2 si afferma che «l'accidente risulta essere qualcosa di vicino al non-essere»).

Il passo di *Metaph.* XIV (N) 2, a partire da 1088b35 sgg., mostra che un intento di queste distinzioni, sia quella relativa all'essere che quella relativa al non-essere, è di proporre un'alternativa alla trattazione sia dell'essere che del non-essere che viene fornita da Platone nel *Sofista*. È pure evidente, sia dalla trattazione che troviamo in *Fisica* I 2-3 sia da cenni altrove (particolarmente *Soph. El.* 33, 182b24-27) che la distinzione dei sensi dell'essere è ritenuta servire anche a combattere il monismo eleatico, del quale Platone sarebbe in qualche misura rimasto il prigioniero (questo punto andrà approfondito più oltre).

Anche alla luce di questo intento è plausibile suggerire che le distinzioni dei sensi di 'essere' e 'non essere' che Aristotele propone non sono un fatto puramente semantico, ma concernono l'ontologia ovvero la visione della realtà che deve essere adottata. Quanto viene proposto sono delle suddivisioni di tutto ciò del quale si può dire in qualche modo che è (o che è un essere) e che non è (o che è un non essere). La distinzione delle categorie ha abbastanza chiaramente una valenza ontologica. Essa si intreccia in qualche modo con la distinzione fra essere per sé ed essere *per accidens*, dal momento che quella della sostanza è la prima delle categorie e tutto quanto rientra nelle rimanenti categorie costituisce una proprietà della sostanza e dunque rientra nell'essere *per accidens*. Aristotele in due passi (cioè l'inizio di *Metaph.* IX [Θ] 10 e V [Δ] 7, 1017a35-b2) si mostra incline a subordinare la distinzione fra potenza ed atto a quella delle categorie, presumibilmente perché può essere fatta valere all'interno di ciascuna categoria. In tutti i casi si tratta di una distinzione che si applica alla realtà: ci sono cose che sono nella condizione di potenza e altre che sono nella condizione di atto (l'atto viene definito, senz'altro in *Metaph.* IX [Θ] 6, 1048a31, come l'esistere della cosa [*esti de energeia to huparchein to pragma*]). Vedremo pure che la generazione o il divenire, evidentemente di qualche sostanza che esiste, è presentato come un passaggio dall'essere in potenza (oppure dal non essere in atto) all'essere in atto.

Più problematico è il caso dell'essere nel senso del vero e del non essere nel senso del falso, che sarà da esaminare a partire dalla prossima sezione. C'è da osservare subito che Aristotele solitamente (cioè con l'eccezione di *Metaph.* VI [E] 4) non mostra di voler porre tale distinzione su di un piano differente dalle altre, e che all'inizio di *Metaph.* IX [Θ] 10 essa viene applicata alla realtà (viene fatta valere per le cose, *pragmata*). In *Metaph.* XIV (N) 2, 1089a20-26, e in *Fisica* V 1, 225a20-22, viene sollevata la questione se la generazione oppure il movimento possono avere origine dall'essere o dal non essere inteso a questo modo. La risposta che viene data è, s'intende, negativa, ma la questione stessa non avrebbe alcun senso se la distinzione non avesse applicazione alla realtà. Tenuto conto del fatto che le cose o gli stati di cose cui la distinzione si applica o sono sostanze, o riguardano le sostanze si ha che, (se prescindiamo al momento da qualche punto problematico) ne risulta un quadro complessivo, che è conciliabile con la tesi della priorità della sostanza che viene affermata altrove (per esempio in *Metaph.* IV [Γ] 2 e VII [Z] 1).

Non è chiaro quali criteri sono adottati da Aristotele per proporre un quadro del genere. Si può pensare ad altre suddivisioni, in aggiunta se non in sostituzione di alcune di quelle da lui indicate, per esempio fra essere transitorio ed essere eterno oppure fra essere possibile ed essere necessario. Si può, però, sospettare che una ragione per non prendere in considerazione queste altre suddivisioni è che esse paiono riguardare esclusivamente l'essere e non anche il non essere. Ciò dunque riflette l'importanza che viene attribuita al

WALTER LESZL

non essere. Di primo acchito, dunque, per questa ragione e per il fatto che, come abbiamo visto, Aristotele tiene espressamente conto della non esistenza di certi oggetti del pensiero, si può suggerire che queste varie suddivisioni nel loro complesso non riguardano esclusivamente la realtà (se per realtà s'intende l'insieme dell'esistente ovvero di ciò che è il caso). D'altra parte, si ha anche l'impressione che egli non abbia in mente il campo di tutto ciò che è pensabile o concepibile. Dei personaggi e di altri oggetti fittizi delle opere letterarie, come i poemi epici e le tragedie, Aristotele si occupa indubbiamente nella sua *Poetica*, ma da un punto di vista che rimane letterario e non concerne lo statuto ontologico di tali oggetti. Siccome la scienza (*episteme*), almeno nel senso forte del termine, è ritenuta concernere la realtà e comunque escludere l'errore e dunque anche la falsità, non può trattarsi del campo della sola scienza. C'è, dunque, da includere il campo dell'opinione (*doxa*), quando questa sia considerata come una facoltà conoscitiva da tenere distinta dalla scienza. Si può, dunque, parlare generalmente del campo del sapere, più esteso del sapere scientifico, ma avente questo al suo centro.

3. Verità e realtà

È stato suggerito sopra che, nel distinguere un senso dell'essere come vero e del non essere come falso, Aristotele ha in mente una distinzione che concerne direttamente la realtà e non semplicemente dei discorsi o dei giudizi o pensieri che abbiano la realtà come loro oggetto. Siccome egli in più passi, come vedremo, mostra di ritenere che la distinzione di vero e falso concerne direttamente tali discorsi o giudizi, pare giustificato ammettere al proposito una distinzione di piani. Tuttavia, c'è da constatare (come pure vedremo, in sez. 5) che questa distinzione di piani non viene da lui riconosciuta in *Metaphysica* VI (E) 4, dove si occupa dichiaratamente dell'essere come vero e del non essere come falso, perché viene da lui escluso che essa concerna direttamente la realtà piuttosto che i discorsi o giudizi. Credo che qui Aristotele sia caduto in un errore da lui evitato in altri testi (come *Metaph.* IX [Θ] 10), anche se neppure in essi viene riconosciuta espressamente l'esistenza di questa distinzione di piani. Questa situazione probabilmente si spiega, almeno in parte, con il contesto storico nel quale egli si trova ad operare, perché si trova, per così dire, a mappare un terreno che è in larga misura inesplorato.

Rinunciando a delineare un quadro che sarebbe piuttosto complesso, c'è almeno un punto che merita attenzione, e cioè che proprio i termini greci per 'verità' (*aletheia*, *alethes* e affini) vengono usati con una certa frequenza per suggerire l'idea di realtà, com'è facilmente documentabile. In primo luogo, si può citare Melisso, fr. 8, § 2:

Se infatti esiste la terra e l'acqua e l'aria e il fuoco, e il ferro e l'oro, e il vivente e il morto, e il nero e il bianco, e le altre cose, quante gli uomini dicono essere reali (*alethe*); se dunque queste cose esistono, e noi vediamo e udiamo rettamente [...]

Di tenore analogo è quanto troviamo in Democrito, il quale usa un linguaggio più arcaizzante, sia nel celebre detto «per convenzione è il dolce, per convenzione è l'amaro, per convenzione è il caldo, per convenzione è il freddo, per convenzione è il colore; in realtà (*etee*) sono {solo} gli atomi e il vuoto» (B 9 Diels), sia nella seguente affermazione:

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

l'uomo deve riconoscere mediante questa regola che egli sta lontano dalla realtà (*etees apellaktai*) (B 6 Diels).

Più banalmente questo si riscontra anche nel seguente passo di Erodoto:

[Cambise mandò] spie presso gli Etiopi, per accertare se c'è per davvero (*aletheōs*) la tavola del sole che dicono trovarsi presso di loro [III 17, 2].

Anche in Tucidide VI 33, 1, dove viene riportato il discorso di Ermocrate rivolto ai Siracusani che non davano credito alle notizie sulla spedizione ateniese contro Siracusa, questi parla della realtà della spedizione (*peri tou epiplou tes aletheias*).

Sia nel passo di Melisso sia nel fr. 9 di Democrito è in gioco un'opposizione fra ciò che è realmente e ciò che appare agli uomini. Questa opposizione è presente anche nel seguente passo di Eschilo, *Sette contro Tebe*, v. 592: «egli vuole non apparire (*dokein*) ma essere (*einai*) il più nobile». Un ovvio sviluppo è l'opposizione fra *doxa* ed *aletheia* che viene ammessa da Platone e che palesemente è da intendersi come un'opposizione fra apparenza (ingannevole) e realtà, oppure anche fra opinione che si fonda sulle apparenze e verità (cfr. p. es. *Repubblica* II, 362A; *Fedro*, 275A, *Simposio*, 218E; *Leggi* X, 899E). Prima di Platone tale opposizione si riscontra in Antifonte, *De veritate*, fr. B, col. II, dove il danno arrecato realmente ad altri, anche se nessuno se ne accorge, viene detto essere di *aletheian* e non *dia doxan*. Si tratta di un'opposizione che continua ad essere presente anche in Aristotele, cfr. p. es. *De generatione et corruptione* I 3, 318b27-28, *Analitici primi* I 30, inizio, e *Retorica* I 7, 1365b1 sgg. (dove compare anche l'opposizione fra essere ed apparire). Alle volte anche 'il falso' (*to pseudos*), in implicita opposizione al vero, viene usato per indicare l'illusione che viene prodotta dai sogni e da certe pitture, come avviene in un passo di Aristotele (*Metaph.* V [Δ] 29, 1024b21-26), ma si tratta di un uso piuttosto insolito (comunque in Platone, *Leggi* XI, 916D, *pseudos*, insieme ad altri termini indicanti l'inganno, viene usato per il denaro contraffatto).

Ci sono poi più passi degli scritti aristotelici in cui *aletheia* da sola indica la realtà, senza dover escludere anche il senso di verità. Così in *Metaphysica* II (α) 1, la filosofia viene presentata senz'altro come scienza dell'*aletheia* (993b20). Nel seguito viene ammessa una convergenza fra *aletheia* ed essere, e ciò conferma che si sta parlando della realtà. D'altra parte all'inizio del capitolo si era parlato della ricerca della verità e delle difficoltà che questa presenta, e qui non si parla solo di realtà, anche se non si parla neppure semplicemente di conoscenza vera. In diversi passi Aristotele presenta i suoi predecessori, pensando soprattutto ai Presocratici o ad alcuni di essi, come coloro che hanno 'filosofato' o hanno indagato circa l'*aletheia*, talvolta aggiungendo che hanno indagato circa gli esseri (cfr. *De caelo* III 1, 298b12-13; *Metaph.* IV 3, 1005b2-3; *Gen. et corr.* I 8, 325a16-17; *Physica* I 8, 191a24-26 e *Metaph.* I [A] 3, 983b1-3, dove c'è questo abbinamento). Si parla anche del contributo che una certa indagine offre allo studio (*theoria*) dell'*aletheia* (cfr. *De caelo* I 5, 271b6).

L'*aletheia* nel senso di realtà viene opposta non solo all'apparenza, ma anche a ciò che è oggetto di racconto mitico, dunque a ciò che appartiene al campo della finzione e dell'invenzione umana. Quest'opposizione si presenta in vari modi già prima di Aristotele (cfr. p. es. Tucidide, I 21, 1). In Aristotele il passo più esplicito al proposito è *Historia animalium* VII (VIII) 12, 597a7 sgg., dove, parlando dei pigmei, afferma che quanto viene raccontato al loro riguardo (cioè della loro statura e del loro modo di vita) non è finzione (*muthos*),

WALTER LESZL

perché questo genere di uomini esiste realmente (*kata ten aletheian*). Altrove l'opposizione è meno esplicita. Per esempio, egli presenta i filosofi presocratici come coloro che avevano intrapreso l'indagine degli enti (*ta onta*) e filosofato circa la realtà (*peri tes aletheias*), opponendoli in questo a coloro che avevano 'teologizzato' sull'origine delle cose, pensando manifestamente ad Omero e ad Esiodo (cfr. *Metaph.* I [A] 3, 983b1 sgg. e b27 sgg.), ed è chiaro che i secondi per lui sono coloro che si erano fermati al mito (cfr. III [B] 4, 1009a9 sgg.; che essi procedevano in modo mitico e non argomentativo viene rilevato espressamente in a18-20; inoltre, cfr. XIV [N] 4, 1091a34 sgg. con b8-9). È palese che gli oggetti fittizi come l'ircocervo e la sfinge di cui Aristotele parla occasionalmente sono esclusi dalla realtà perché appartengono alla sfera del mito.

Non c'è bisogno di sottolineare che l'insieme degli enti (*ta onta*) è ritenuto costituire la realtà, donde la sostanziale coincidenza fra l'occuparsi di essi e l'occuparsi dell'*aletheia* nel passo di *Metaph.* I (A) 3 ora citato. Quello che si può aggiungere è che l'idea di realtà può essere suggerita anche dalla parola greca *pragma*, al singolare o al plurale, talvolta in accostamento ad *aletheia*. Già in Platone, come vedremo più oltre (in sez. 12), si trova ammessa una sostanziale equivalenza fra *pragmata* e *onta*, trattando questi come distinti dai discorsi (*logoi*) ma anche come loro oggetti. In Aristotele, come è evidente da più passi (alcuni dei quali discussi ivi), è presente lo stesso atteggiamento. Per ora sono da segnalare due passi nei quali è presente quell'accostamento. Questo avviene in *Metaph.* I (A) 3, 984a17 sgg., dove, parlando di pensatori come Anassagora ed Empedocle, egli afferma che la cosa stessa (*auto to pragma*) gli indicò la via nella loro indagine (inducendoli a riconoscere che ci sono altre cause oltre quella materiale). Poco più oltre egli si richiama manifestamente a questo passo, per osservare che costoro, «costretti dalla verità stessa, come abbiamo detto, si posero alla ricerca di un principio ulteriore» (984b10-11). La convergenza fra i due termini viene proposta nel modo più immediato in *Physica* VIII 8, 263a17-18, dove viene rilevato che quanto era stato detto in precedenza circa la scomposizione del tempo in momenti (come risposta ad alcuni dei paradossi di Zenone) «non è sufficiente in relazione al *pragma* e alla verità». Manifestamente sono in gioco tesi molto generali, se non intere teorie, circa la realtà, per cui il termine deve indicare un insieme di cose reali (e conserva una equivalenza con *ta onta*). Prescindendo dall'accostamento è significativo *De anima* III 8, dove prima viene suggerito che gli enti (*ta onta*) si distinguono in sensibili ed intelligibili, poi viene detto che non c'è nessuna cosa (*pragma*) separata dalle grandezze sensibili ma che anche quanto è ottenuto per astrazione inerisce al sensibile (cfr. 432a3 sgg.). La coincidenza che viene affermata in qualche passo (per es. *Metaph.* XII [A] 9, 1075a1 e *De anima* III 7, inizio²) fra la scienza e la cosa riguarda presumibilmente l'oggetto reale di conoscenza (questo nel caso dell'intelletto divino è esso stesso). Che *ta pragmata* in certi contesti per Aristotele siano enti od oggetti reali è confermato da quanto troviamo in *Metaph.* VI (E) 4, da discutere nel seguito, perché ivi l'esclusione che vero e falso stiano nelle cose comporta che essi riguardino i pensieri o i giudizi e, pertanto, non l'essere o la realtà che è esterna all'intelligenza³.

² A questo passo deve corrispondere l'inizio di III 8, dove si afferma che l'anima è in un certo senso tutti gli enti (*ta onta ...panta*).

³ P. Hadot, nel suo saggio *Sur divers sens du mot 'pragma' dans la tradition philosophique grecque*, pubblicato inizialmente in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, sous la direction de Pierre Aubenque, Paris 1980, pp. 309-20, e ripreso nei suoi *Études de philosophie ancienne*, Paris 1998, sostiene per contro che *pragma* è inteso costantemente nel senso di 'ciò di cui si parla' o 'soggetto in questione' - un uso che giustifica il derivato *pragmateia* - oppure nel senso di 'significato' [sens] di una parola o espressione o ancora di concetto, ma egli trascura Platone e fa un uso selettivo e, a mio avviso, non senza forzature della documentazione aristotelica; con questo non voglio escludere che talvolta il termine sia inteso in questi altri modi.

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

4. Essere come vero e non essere come falso

In *Metafisica* V [Δ] 7 Aristotele offre un quadro sintetico di quelli che sono i principali sensi o modi in cui si dice ciò che è (*to on*) ovvero i principali significati di 'essere'. Come si è già accennato, ciò che è secondo la distinzione delle categorie viene riportato all'essere per sé tenuto distinto da quello *per accidens*, e da entrambi è tenuta distinta la coppia dell'essere in potenza e dell'essere in atto. Tutti queste sono distinzioni che sono fatte valere sul piano oggettivo, anche se in una prospettiva che tiene conto del modo in cui parliamo delle cose. In apparenza ci si muove direttamente sul piano del discorso quando viene considerata la distinzione fra essere come vero e non-essere come falso, perché viene evidenziato il significato di «è» e «non è» in certi costrutti nei quali essi non hanno una funzione puramente copulativa. Tuttavia è plausibile ritenere che non c'è un significativo cambiamento di prospettiva, in quanto Aristotele si mostra convinto che quanto viene evidenziato a questo modo non ha conseguenze solo sul piano dei discorsi, ma riguarda anche i loro oggetti. L'insieme delle distinzioni che egli ha in mente, come si è rilevato in precedenza, non concerne solo i discorsi ma la realtà, sicché anche il nostro passo deve essere inteso in questa luce.

Riporto il passo:

Inoltre l'essere e l'è (*to einai kai to estin*) significa che è vero, e il non essere (*to me einai*) che non è vero ma falso – allo stesso modo nel caso dell'affermazione e della negazione –; per esempio che è Socrate musicale, che questo è vero, oppure che è Socrate non bianco, che è vero, ma il non è la diagonale commensurabile, che è falso. [*Metaph.* V [Δ] 7, 1017a31-35]

Ho reso il passo nel modo più letterale possibile⁴. È abbastanza chiaro che l'articolo viene usato per marcare certe parole o enunciati, con la funzione che hanno le virgolette nelle lingue moderne; anche «che è» serve a marcare interi enunciati. Sono proposte dunque le seguenti implicazioni: «che è Socrate musicale» → «che questo è vero»; «che è Socrate non bianco» → «che è vero»; «che non è la diagonale commensurabile» → «che è falso». Nel mettere l'«è» (insieme al «non è») in testa a queste proposizioni Aristotele evidenzia che esso non ha una funzione meramente copulativa, ma serve a rilevare che quanto segue è vero o è falso (ovviamente la verità o falsità riguarda l'intera proposizione, sicché *to estin* sta non per «è» ma per «è ...»).

Siccome quella che è in gioco nel passo è la distinzione che altrove viene presentata come quella fra l'essere come vero e il non essere come falso, è plausibile ammettere che ad affermazioni, come quelle citate, ad esempio, nel passo, delle quali si implica che hanno un contenuto che è vero, corrisponde l'essere come vero, mentre a negazioni delle quali si implica che hanno un contenuto che è falso, corrisponde il non essere come falso. È bene precisare, per evitare confusioni o fraintendimenti, che ci si muove nel campo della pretesa di dire la verità. Poiché ci si muove appunto in questo campo è legittimo parlare a questo proposito, come fa Kahn, di 'essere' in senso veridico (ma egli sembra alle volte estendere questo campo al di

⁴ L'inciso deve riguardare il fatto che tutte le proposizioni, positive e negative, possono essere vere o false, e non è del tutto pertinente, perché in effetti si sta chiarendo cosa significano affermare e negare. Qualche interprete, come Ross nel suo commento al passo, ritiene che con negazione vada intesa una proposizione come «Socrate è non bianco», ma ciò sarebbe in contrasto con il fatto che, come vedremo, in *Analitici primi* I 46 e *De interpretatione* 12 essa viene considerata come un'affermazione.

WALTER LESZL

là del legittimo). Non sono vere solo le affermazioni, sono vere anche le negazioni, e quanto viene dichiarato (tramite l'iniziale «non è») – dichiarato in modo vero (almeno nell'intenzione) – è che il contenuto della proposizione è falso. Nel caso delle negazioni è in gioco una situazione complessa del tipo: «è vero che è falso dire che la diagonale è commensurabile». Si può anche osservare subito, anticipando su quanto sarà da approfondire nel seguito, che l'interpretazione più ovvia di una proposizione come quella citata è del tipo: «non (la diagonale è commensurabile)», cioè una proposizione in cui la negazione «non» è esterna, cioè serve a negare l'intera proposizione.

Ci sono altri passi, appartenenti agli *Analitici primi*, che sono pertinenti e che saranno considerati più oltre. Per il momento può essere opportuno fare riferimento ad un passo dei *Topica* dove si parla dell'appartenenza di qualcosa a qualcos'altro in modo accidentale oppure all'esistenza di un accidente (il greco *hyparchein*, che può suggerire sia l'esistenza sia l'appartenenza a qualche cosa), per fare un'osservazione che pare avere valore del tutto generale: ogni indagine comporta il sollevare la questione «se è vero o non è vero», e quando diciamo che qualcosa appartiene ad altro (oppure che qualcosa: un accidente, sussiste), diciamo che è vero, quando diciamo che non appartiene, diciamo che non è vero (cfr. VI 1, 139a37-b3). Ovviamente dire che non è vero equivale a dire che è falso, sicché il passo conferma che l'intento della negazione è ritenuto essere quello di dichiarare la falsità del contenuto della corrispondente proposizione affermativa. S'intende che la dichiarazione stessa è, nell'intento, vera e non falsa.

Il punto delicato dell'ammissione di implicazioni come quelle sopra riportate a chiarimento del passo di *Metafisica* V 7 è che per esempio «che è Socrate musico» ha l'implicazione che è vero perché anche si pretende che ci sia un qualcosa che risponde al contenuto della proposizione. Questo può essere considerato come un ente (un *on*), sia pure composito, cioè, come sarà da precisare in seguito, uno stato di cose esistente. Da ciò si desume che l'essere come vero è rappresentato da quanto di esistente risponde al contenuto di una qualsiasi affermazione (o, generalizzando, di ogni affermazione) in quanto questa ha la pretesa di dire il vero, cioè di dire le cose come stanno. Similmente nel caso delle negazioni: ciò che risponde al contenuto della proposizione è qualcosa che non è (un *me on*), giacché pare abbastanza chiaro che, per esempio, la commensurabilità della diagonale è qualcosa che non si dà, cioè è uno stato di cose non esistente. (Vedremo più oltre, in sez. 25, che Aristotele in un passo di *Fisica* IV 12 pare effettivamente trattarla a questo modo.) Se si ritiene infatti che, quando Aristotele parla del non-essere, intende davvero ciò che non è, ovvero ha in mente una condizione negativa rispetto all'essere (e vedremo che quando ne parla in generale la sua intenzione è questa), si ha che il non essere come falso è rappresentato da quanto di non esistente risponde al contenuto di una qualsiasi negazione (o, generalizzando, di ogni negazione).

5. Di nuovo su essere come vero e su non essere come falso e su verità e falsità

La conclusione ora tratta pare essere in contrasto con quanto troviamo in *Metaph.* VI (E) 4, dove Aristotele si occupa dichiaratamente della distinzione di essere come vero e non essere come falso. La spiegazione che viene data della distinzione è che essa ha a che fare con la combinazione (*synthesis*) e la

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

divisione, in quanto «il vero comprende l'affermazione riguardo a ciò che è congiunto e la negazione riguardo a ciò che è diviso», mentre il falso è rappresentato dalla situazione opposta. Più oltre Aristotele precisa che la combinazione e la divisione delle quali sta parlando hanno luogo nel pensiero (*en dianoia*), ovvero sono opera dell'intelligenza, sicché l'essere come vero è «un'affezione dell'intelligenza» (*dianoias ti pathos*) e la distinzione fra verità e falsità non si trova nelle cose (nei *pragmata*). Questa conclusione era stata anticipata nel corso dell'esposizione, affermando appunto che vero e falso non si trovano nelle cose, ma nell'intelligenza. Pertanto l'essere come vero (insieme all'essere *per accidens*) non manifesta una qualche natura dell'essere al di fuori (dell'intelligenza, evidentemente) e può essere tralasciato.

C'è da osservare che la concezione della verità e della falsità che viene proposta in questo capitolo della *Metafisica* non è in contrasto con quanto troviamo altrove, come vedremo meglio nel seguito. Che Aristotele ritenga che vero e falso valgano in primo luogo sul piano del pensiero (e poi di conseguenza sul piano del linguaggio) è confermato dal seguente passo di *Metaph.* IV (Γ) 7:

inoltre tutto ciò che è pensato discorsivamente o intuitivamente (*dianoeton kai noeton*) il pensiero (*he dianoia*) lo afferma o lo nega quando si è nel vero o nel falso – ciò è chiaro dalla definizione [evidentemente: di vero e di falso] – ; quando (il pensiero) combina in un certo modo, sia che affermi sia che neghi, è nel vero, e quando in un altro modo, è nel falso. [1012a2-5]

Da un passo come questo è sufficientemente chiaro che Aristotele riporta l'affermare e il negare al pensiero o all'intelligenza come suoi atti comportanti un combinare (in questo passo non si parla anche del dividere).

In *Metaph.* VI (E) 4 Aristotele ha sicuramente in mente il fatto che verità e falsità hanno il loro luogo nell'ambito del pensiero (e non nelle cose), perché la combinazione e divisione delle nozioni è un'operazione del pensiero (come viene dichiarato espressamente in *De anima* III 6). C'è però da ritenere che egli faccia valere impropriamente questa conclusione anche per l'essere come vero e il non essere come falso, che è una distinzione che, siccome riguarda appunto l'essere, concerne proprio l'ambito degli oggetti che sono al di fuori del pensiero. Questo fatto viene invece riconosciuto all'inizio di *Metafisica* X (Θ) 10, dove pure è in questione l'essere come vero e il non essere come falso: di questi viene detto che, per quanto riguarda le cose (*epi tōn pragmatōn*), esso sta nel combinarsi o dividersi (– si intende, dei loro costituenti–) (vedremo che è plausibile ritenere che Aristotele con *pragmata* intenda stati di cose e non cose singole corrispondenti a singole nozioni). Subito egli aggiunge:

sicché è nel vero chi ritiene essere diviso ciò che è diviso e combinato ciò che è combinato, mentre è nel falso chi si trova nella condizione contraria rispetto a quella in cui sono le cose.

Questa è chiaramente una formulazione dell'idea di verità come corrispondenza. Un esame (che qui tralascio) mostrerebbe che anche nel resto dell'esposizione in quel capitolo viene adottata questa concezione della verità, facendo stare verità e falsità dalla parte del soggetto pensante (ovvero nei suoi pensieri e discorsi) e non dalla parte degli oggetti. Non c'è dunque divergenza su questo punto rispetto a quanto troviamo in *Metafisica* VI (E) 4.

WALTER LESZL

Dove però il testo di *Metafisica X* (Θ) 10 contiene una correzione o uno sviluppo è nel riconoscimento che la condizione oggettiva per trovarsi nel vero e nel falso (da parte di un soggetto pensante) è che nelle cose stesse ci sia combinazione e divisione, sicché se i pensieri riproducono fedelmente la combinazione o divisione che c'è nelle cose sono veri e se invece riproducono i rapporti in modo invertito sono falsi. È nella condizione oggettiva dell'esserci combinazione e dell'esserci divisione nelle cose che sta l'essere come vero e il non essere come falso, come viene affermato in 1051b33-35. Tale condizione oggettiva, allora, non può coincidere con la condizione stessa di essere vero o falso, che appartiene non alle cose, ma ai pensieri e ai discorsi. Ma questo non significa, come può sembrare a prima vista, che la prima condizione sia quella dell'essere in conformità al vero proposizionale e la seconda condizione sia quella dell'essere in conformità al falso proposizionale (cioè al vero e al falso dei giudizi o dei discorsi in rapporto alle cose), perché questa seconda condizione non ha alcun riscontro oggettivo: è nel falso (come viene detto 1051b4-5) chi si trova nella condizione opposta a quella in cui stanno le cose. Il falso dipende dall'errore, come si implica nel corso dell'esposizione, e questa è una condizione soggettiva. L'essere come vero, in quanto appunto comporta combinazione, corrisponde alle affermazioni e l'essere come falso, in quanto comporta divisione, corrisponde alle negazioni. Questa corrispondenza si giustifica, perché si parte dalla considerazione che chi fa una certa affermazione pretende di dire la verità e chi nega dichiara la falsità del contenuto di quella affermazione. In altre parole affermare che p implica che è vero dire che p , negare che p implica che è falso dire che p .

Quanto Aristotele propone, in altre parole, è una divisione all'interno del campo costituito dall'insieme degli oggetti di quei pensieri e discorsi fra ciò che è e ciò che non è, dove ciò che è viene identificato non, per esempio, con riferimento alla distinzione delle categorie, ma in base alla conformità a pensieri e discorsi che siano affermativi e pertanto pretendano di asserire il vero, e ciò che non è viene identificato in base alla conformità a pensieri e discorsi che siano negazioni e pertanto pretendano di escludere il falso. Questa conformità, in effetti, prescinde dall'effettiva verità o falsità dei pensieri e discorsi che concernono tali oggetti e consiste nell'esserci in realtà quegli stessi rapporti di combinazione e divisione che intercorrono fra le nozioni che compongono quei pensieri e discorsi⁵.

Non posso dilungarmi su quanto è stato sostenuto in tempi recenti da alcuni studiosi (da Whitaker e, in maniera più motivata e articolata, da Crivelli), e cioè che Aristotele ammette una verità e una falsità oggettiva, cioè riguardanti le cose o gli stati di cose (*pragmata*), basandosi soprattutto su quanto viene detto del falso in *Metaph*, V (Δ) 29, che è l'unico passo che parla effettivamente di cose (*pragmata*) che sono false (e dunque presumibilmente capaci di essere vere), tenendole espressamente distinte dai discorsi (*logoi*) che possono anch'essi essere falsi. Tuttavia, siccome in questo testo la falsità viene fatta risiedere in una condizione di non unione, dunque di divisione o disgiunzione, negli stati di cose, si tratta in effetti di una condizione che corrisponde alle proposizioni negative, per cui la verità e la falsità delle proposizioni rispecchia direttamente quella oggettiva solo nel caso delle affermazioni, mentre c'è un'inversione nel caso delle negazioni. La proposta, oltre ad essere alquanto artificiosa, e comunque non avere il vantaggio di fare coincidere i due

⁵ Indicazioni per un'interpretazione su questa linea si trovano in E. TUGENHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles*, 1966, incluso in *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M., 1992, pp. 251-60.

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

piani dei quali si è detto, è in contrasto col fatto che Aristotele mostra di ritenere che affermazioni e negazioni possono essere indifferentemente vere o false. Essa poi non tiene conto del fatto che, come sarà indicato nel seguito, lo Stagirita ha in mente dei giudizi che non sono semplicemente veri o falsi, ma retti o erronei. Credo che si potrebbe mostrare (tralascio anche questo tentativo) che Aristotele ivi è la vittima di una confusione.

6. La possibilità di dire e di opinare il falso

Parlando di essere e non essere in relazione al vero e al falso Aristotele tende a legittimare certe formulazioni correnti, fra filosofi e non filosofi, riguardo a ciò che si afferma dicendo il vero o ciò che si nega dicendo il falso, ma con l'importante differenza che nei passi aristotelici il non-essere corrisponde alla negazione (o proposizione negativa) che esclude la verità della corrispondente affermazione (o proposizione affermativa), non alla proposizione falsa (affermativa o negativa che sia). Così nel *Cratilo* di Platone (ma messa in bocca a Cratilo) è presente la seguente formulazione: dire il vero è dire ciò che è (*to on*), dire il falso è dire ciò che non è (*ta me onta*): cfr. 429D). (Nell'*Eutidemo* la formulazione semplice è adottata da Eutidemo per escludere la possibilità di dire il falso, cfr. 283E-284C). Altri esempi si possono trarre da altri autori: per esempio in Tucidide VII 8, 2, Nicia si mostra preoccupato di evitare il rischio che i corrieri da lui inviati da Atene annunciassero «cose che non sono» (*ou ta onta*); in Erodoto degli ambasciatori presso gli Spartani vengono ad apprendere «tutta la verità», letteralmente «tutto ciò che è» (*pan to eon*); in Platone, *Ippia maggiore*, 282A, l'interlocutore di Socrate dichiara che «queste cose, Socrate, sono come tu le dici». Talvolta si arriva ad applicare il verbo essere direttamente al discorso, per indicare che esso è vero oppure è falso (così in Aristofane, *Rane*, v. 1052, Euripide pone la domanda se il discorso – cioè il racconto – riguardante Fedra è 'esistente')⁶.

Il cambiamento di posizione che c'è stato in Aristotele rispetto a quella precedente e piuttosto semplice che si riscontra nei passi ora citati si spiega, almeno in parte, con la riflessione che c'è stata in ambito filosofico riguardo alla possibilità di dire e di opinare il falso. Di fronte alla difficoltà che viene sollevata a questo proposito, che dire ciò che non è è non dire nulla, viene adottata una formula più complessa, qual è quella che si trova in Aristotele per definire il vero e il falso:

falso è dire che ciò che è (*to on*) non è o che ciò che non è (*to me on*) è; vero invece è dire che ciò che è (*to on*) è e ciò che non è non è; sicché colui che dice 'essere' o 'non essere' dice il vero o il falso (*Metaph. IV [Γ] 7*.)

Questa formula ricalca quella proposta da Platone in *Sofista* 240E a proposito del discorso o giudizio (*doxa*) che è falso e in 263B a proposito di quello sia falso che vero. Si parla ormai di giudizio che è falso perché, come viene sempre rilevato da Platone in quel contesto (in 240D), si può pensare il contrario delle cose che sono, e questo è appunto avere un giudizio falso.

⁶ Altri esempi con discussione in C. KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht, 1973, pp. 331 sgg., inoltre LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, s.v. *eimi*, A.III.

WALTER LESZL

Ora l'errore di chi dice il falso, se dice (come suggerito in 263B9) «le cose che non sono (*ta me onta*) come se invece fossero (*hos onta*)», è di combinare essere e non essere quando i due termini vanno tenuti distinti. Per Platone quello che avviene a questo modo è che si dicono cose diverse da quello che sono (cfr. 263B7), ma questa è una formula ambigua: si dicono cose che sono, ma diverse da quello che sono; si dice qualcosa di diverso da come stanno le cose nella realtà. Platone tende ad assumere quello che vuole dimostrare. La posizione da lui adottata risulta con chiarezza (prescindendo dalle complicazioni dovute al ricorso ai grandi generi nel *Sofista*) dalla presentazione che ne offre in *Teeteto*, 187D sgg., dove la questione che viene discussa è che cosa sia e come si generi quella condizione o affezione (*pathos*) – s'intende dell'anima, come diventa chiaro nel seguito – che è l'opinare cose false (*to doxazein tina pseude*) ovvero il farsi giudizi falsi. (Che opinare qui sia da intendersi nel senso di farsi un giudizio e non nel senso di seguire le apparenze è richiesto dal contesto, dove è in discussione la definizione di scienza come opinione vera, sicché non può valere l'opposizione fra scienza, ovvero verità, e opinione che si riscontra altrove.)

Una difficoltà che si presenta ad ammettere che sia possibile opinare il falso è che in apparenza questo è un opinare ciò che non è (cfr. 188D sgg.). E come chi vede, vede qualche cosa e una cosa determinata, e chi sente, sente qualche cosa di determinato, e pertanto vede e sente qualche cosa che è (che rientra fra gli *onta*), così chi opina opina una cosa determinata, e questa è anche una cosa che è. Per contro chi opina ciò che non è non opina nulla (la difficoltà qui sollevata viene attribuita a Protagora in *Eutidemo*, 286C-E, inoltre cfr. 283E sgg.) Allora opinare il falso non può essere un opinare ciò che non è, ma è un prendere una cosa per un'altra (un *alldoxein*) riguardo a cose che sono (cfr. 189D). Questo punto viene sintetizzato nel passo seguente a spiegazione di come la falsa opinione possa darsi «in noi» (cfr. 189B8):

diciamo che la falsa opinione è una forma di opinione relativa a un'altra cosa [è una sorta di *alldoxia*] che si dà quando qualcuno, per uno scambio che avviene nella sua mente (*dianoia*), afferma che qualcuna delle cose che sono (*ti ton onton*) è un'altra delle cose che sono. In questo modo egli opina sempre una cosa che è (*on*), ma una al posto di un'altra, e poiché commette un errore (*hamartanon*) a proposito di ciò che stava indagando si potrebbe con pieno diritto dire che opina il falso. (198B-C)

Nel seguito del dialogo questa proposta viene sottoposta ad una critica, non tuttavia dal punto di vista espressamente adottato nell'introdurre la questione della falsità, della possibilità del conoscere e dell'opinare in relazione all'essere e al non essere (cfr. 188D), ma dal punto di vista epistemologico di come sia possibile commettere un errore di scambio. La transizione è ovviamente facilitata dal fatto che si sta parlando di conoscere ed opinare, non di fare affermazioni che possono essere vere o false. In realtà le difficoltà che vengono sollevate non sono insuperabili⁷, ma Platone ha sicuramente l'intento di escludere che la scienza possa essere ridotta a semplice opinione vera. La giustificazione che nel *Filebo* viene offerta della possibilità di cadere in errore e dunque prendere per vera un'opinione falsa, del tipo credere che una statua sotto un albero vista da lontano sia un uomo, manifestamente assume proprio la possibilità dell'errore di scambio (cfr.

⁷ Una spiegazione che viene data, a partire almeno da Cornford, è che lo scambio viene fatto risiedere in un errore estremo in circostanze improbabili, cfr. *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935, pp. 111-14.

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

38A sgg.). Può essere significativo che in questo dialogo si parli anche espressamente di correttezza (*orthotes*) dell'opinione ovvero di opinione retta, in opposizione a quella erronea, che è anche falsa (cfr. 37D-E, preparato da 37A-B, inoltre ci sono menzioni dell'opinione retta in 11B e 66B).

7. La posizione di Aristotele in rapporto a quella platonica

La prima osservazione da fare è che Aristotele, per quanto io ho potuto notare, non prende mai posizione in modo esplicito sul trattamento della falsità in relazione al non-essere che viene fornito nel *Sofista*, per dichiarare che esso può essere accettato, seppure con qualche modifica, oppure va rifiutato. Egli tocca in qualche misura la questione in *Metafisica V* (Δ) 29, parlando del falso (*to pseudos*), ma senza fare veramente chiarezza. Cito:

il discorso falso (*logos pseudos*), in quanto falso, è quello di cose che non sono (*ho tōn me ontōn*), perciò ogni discorso falso (è discorso) di altro da ciò di cui esso è vero, per esempio il discorso [presumibilmente = la definizione] del cerchio è falso (se detto) del triangolo. (1024b26-28.)

Qui il falso viene fatto risiedere nell'errore per sostituzione di un discorso (che può essere una definizione) ad un altro. Un resoconto del genere indubbiamente fa pensare che «le cose che non sono» non siano assoluti non esistenti, per cui si accorda con quel trattamento del *Sofista*, ma resta che l'«altro» di cui si parla è sul piano degli enunciati non degli oggetti, sicché una presa di posizione esplicita manca.

Tuttavia, non ci si può fermare a questa conclusione negativa. Sintetizzando la posizione adottata da Aristotele, si può dire che egli parte dall'assunto che gli enunciati che sono veri o falsi, dunque le proposizioni, e che sono semplici, stabiliscono un rapporto (predicativo) fra due termini che può essere visto appunto come una combinazione fra di essi – nel caso delle affermazioni – oppure come una loro dissociazione o separazione – nel caso delle negazioni. La negazione come particella che gioca un ruolo in un enunciato serve appunto come segno dell'esserci un distacco fra i due termini che, invece, vengono collegati positivamente nel caso dell'affermazione. I termini stessi poi designano degli oggetti fra i quali si stabiliscono gli stessi rapporti di combinazione e dissociazione che si presentano a livello proposizionale. Un punto importante da rilevare subito è che, in base a questo resoconto, la negazione (particella) non può che essere una negazione *interna* all'enunciato (una negazione di frase e non di proposizione). Quanto alla distinzione fra vero e falso, questa concerne discorsi o giudizi che sono veri o falsi se conformi o meno alle cose, tale conformità o mancanza di conformità stando nel riprodurre fedelmente o meno la combinazione e la divisione che si riscontra nelle cose (più precisamente, stati di cose). Si tratta, dunque, di una variante della teoria della verità come corrispondenza.

C'è tutta una lunga tradizione, che arriva fino ai nostri giorni (in questa tradizione si inserisce anche il libro recente di Crivelli intitolato *Aristotle on Truth*, ma, come si è accennato, proponendo una sua variante 'oggettivistica'), che ritiene che questi due concetti siano in qualche modo esaustivi della dottrina aristotelica della verità e della falsità. Inoltre, non si tratta solo di una tradizione interpretativa, ma anche frequentemente di una ripresa di una teoria ritenuta del tutto valida. È plausibile ritenere che Aristotele, nel proporre questa teoria,

WALTER LESZL

avesse presente la posizione di Platone nel *Sofista*, della quale essa può essere vista come una rielaborazione. Come vedremo più oltre, lo Stagirita mostra di avere ben presente il *Sofista* quando contesta certi assunti che Platone 1011b26-28 aveva fatto nel proporre la sua posizione. Inoltre, la formulazione da lui adottata (in *Metaph.* IV [Γ] 7,) per definire il vero e il falso è, come abbiamo visto, una ripresa di quella proposta da Platone in *Sofista*, 240E-241A e (in forma più discorsiva) in 263B. C'è, però, anche un aspetto più epistemologico che logico della teoria, che trova un precedente nel *Teeteto* platonico, come pure sarà da illustrare.

C'è una rielaborazione della posizione platonica nel primo dialogo, perché la diversità o alterità, ad esclusione della contrarietà, di cui parla Platone in *Sofista*, 257C, a proposito della negazione come particella, viene sostituita dalla divisione o separazione, con conseguenze non sostanzialmente differenti. Platone parlava di congiunzione o di congiungere (*sumploke* o *sumplekein*, inoltre *harmottein*) quando si ha un accostamento appropriato fra un nome e un verbo, come avviene in un enunciato ben conformato, anziché una mera successione di nomi e di verbi (cfr. *Sofista*, 261D sgg.), ma non si soffermava sulla distinzione fra affermazioni e negazioni come enunciati o proposizioni (della negazione si parla nel passo citato appunto come particella esemplificata in greco da *me* e *ou*). Prima che i nomi e i verbi vengano congiunti, se vengono pronunciati – evidentemente, ciascuno per conto proprio – «non indicano né in un modo né nell'altro nessuna azione né nessuna inazione, né una realtà (*ousia*) essente né una realtà non essente» (262C). Aristotele va oltre Platone, perché rivolge la sua attenzione anche ad interi enunciati o proposizioni, ma condivide lo stesso punto di partenza.

In primo luogo, infatti, fa una distinzione, all'inizio di *Categoriae*, cap. 2, e nel cap. 4, fra termini che sono detti senza alcuna congiunzione, cioè singoli sostantivi e verbi, ed enunciati nei quali gli stessi termini sono detti in congiunzione (*sumploke*). È nel secondo caso, quando i termini sono detti in congiunzione, che si ha un'affermazione (*kataphasis*) la quale o è vera o è falsa (come viene dichiarato alla fine del cap. 4, con una ripresa in cap. 10, 13b10-12, pare avere in mente la stessa situazione anche in *De anima* III 8, 432a10-12). Per i singoli termini tutti deve valere quanto viene detto espressamente dei verbi che, presi per se stessi sono nomi, e cioè che essi significano qualche cosa, ma non se questa cosa è o non è (cfr. *De interpretatione* 3, 16b19-22). In secondo luogo – e qui va oltre Platone – egli contrappone, a livello di enunciati o proposizioni, la combinazione (*sunthesis* solitamente) dei termini che è propria dell'affermazione (*apophasis*) alla divisione o separazione (*diairesis* solitamente) dei termini che è propria della negazione, cui corrisponde, sul piano oggettivo, la combinazione (*sunkeisthai* preferibilmente) e la divisione o separazione (sempre *diairesis*) delle cose designate dai termini linguistici.

A questo modo, siccome combinarsi e separarsi sono in qualche modo condizioni opposte, Aristotele può ammettere che fra affermazione e negazione c'è un rapporto di contrarietà, evitando di dover affermare, come faceva Platone, che è in gioco un rapporto di alterità che esclude contrarietà (sicché anche «ciò che non è» [*to me on*] può solo indicare solo ciò che è diverso da ciò che è e non il suo contrario). Peraltro, lo stesso Platone, pur escludendo che il non-essere, considerato in generale, sia il contrario (*enantion*) dell'essere piuttosto che l'altro da esso (cfr. *Sofista*, 257B), ammetteva che, quando si compie l'operazione di negare, tramite un discorso che esprime un giudizio (come viene riconosciuto in 260C), per esempio, dicendo di qualcosa che «è non grande» o «è non bello» (vedremo che gli esempi offerti sono di frasi negative senza la copula), si stabilisce una qualche opposizione (*antithesis*) fra ciò che viene denominato a questo modo e quanto

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

viene denominato positivamente come grande e bello (cfr. 257D7, E3, E6, 258B1), anche se ovviamente questa opposizione è diversa dalla contrarietà che era stata esclusa.

Su questo piano non c'è divergenza di posizione, e le conseguenze di questa elaborazione non sono differenti, perché si tratta sempre di divisione o separazione fra cose esistenti, sicché ci si muove sempre nell'ambito dell'essere, come appunto sosteneva Platone. Questi presentava la realtà in modo non del tutto diverso da come faceva Parmenide, il quale affermava che essa consiste in un essere che è tutto pieno di essere (cfr. fr. 8, v. 24), ma escludeva che tale pienezza debba comportare (come riteneva Parmenide) la completa unità e continuità dell'essere. L'ammissione che è legittimo usare espressioni negative che in qualche modo introducono il non-essere ha come conseguenza il riconoscimento che l'essere è, per così dire, frammentato o diviso in parti al suo interno (cfr. *Sofista*, 257C-D e 258C). Aristotele, a quanto pare, concorda con questa visione della realtà. Si potrebbe anzi stabilire un parallelo fra di essa e la sua visione del mondo fisico, che è un tutto pieno ad esclusione di quel vuoto che per gli atomisti coincideva con il non-essere.

Da questo punto di vista si può dire che unità e pluralità diventano fondamentali, avendo in mente la distinzione che viene indicata in *Metaph.* X (I) 3, 1054a20-26, dove, nell'indicare uno dei modi in cui l'uno (*to hen*) e la pluralità o molteplicità (*ta polla*, *to plethos*) sono fra loro opposti, l'uno viene detto coincidere con ciò che è non diviso o è indivisibile e la pluralità con ciò che è diviso o divisibile. Questo presumibilmente spiega l'accostamento che viene stabilito, parlando di opposti, fra essere e uno e non-essere e molti, che troviamo proposto in *Metaph.* IV (Γ) 2, specialm. 1004a10 sgg., per cui sembra che uno e molti rendano in qualche modo il significato di essere e non-essere o comunque abbiano una certa priorità sugli altri termini.

Nel complesso, dunque, l'insistenza da parte di Aristotele sul fatto che un discorso, per essere vero o falso, deve comportare combinazione o separazione (o divisione) e riflettere (correttamente se è vero, erroneamente se è falso) una analoga condizione di combinazione o separazione nella realtà favorisce l'impressione che egli non ammetta un non-essere oggettivo, quale può essere dato dalla non esistenza di qualche cosa (o di tutte le cose). Lo stesso vale per la connessa insistenza che i rapporti in questione sono di tipo predicativo. Su questa strada emerge la tendenza a ritenere che i rapporti fondamentali nella realtà sono quelli di unificazione e di separazione. Questa tendenza risponde ad un orientamento di pensiero che è presente non solo in Aristotele per il quale l'esistenza contingente di una cosa, per esempio di un uomo, è riconducibile alla combinazione di costituenti che sono in qualche modo dati da sempre, per esempio a livello fisico alla combinazione dei quattro elementi, a livello ontologico alla combinazione di materia e forma. A questo modo, quando si parla di essere, si ha in mente primariamente l'esistenza eterna e questa è ritenuta non avere bisogno di particolare spiegazione. Ma, sebbene mi paia incontestabile che questa tendenza è presente negli scritti aristotelici, si può davvero sostenere che essa è dominante ed esclusiva, come ritengono gran parte degli studiosi?

8. Approfondimenti sulla natura e sulla sede del vero e del falso

Prima di discutere certi punti problematici conviene offrire degli approfondimenti riguardo alla posizione aristotelica circa il vero e il falso. L'interpretazione della posizione aristotelica che prevale nella tradizione, e che ha ispirato l'idea di verità come adeguazione del pensiero alle cose ovvero come corrispondenza,

WALTER LESZL

è quella già suggerita dall'esposizione precedente: la combinazione e separazione di cui parla Aristotele è da lui presentata in più passi come una relazione fra nozioni o concetti (*noemata*) la quale viene stabilita dalla nostra intelligenza. Questo avviene in *De interpretatione* 1, 16a9 sgg., dove, proponendo un parallelo (sul quale tornerò fra poco) fra ciò che avviene sul piano del pensiero e ciò che avviene sul piano del discorso, si ammette che le nozioni pensate ciascuna per se stessa non comportano verità e falsità, mentre la comportano quando sono messe in un rapporto di combinazione o di divisione. Di tenore simile è quanto troviamo all'inizio di *De anima* III 6, dove la combinazione di nozioni è presentata come condizione dell'esserci il vero e il falso e come il risultato di un'operazione intellettuale. Questo punto viene ribadito alla fine di III 8, dove tale situazione è associata all'esserci affermazione e negazione. Palesemente quanto troviamo in *Metafisica* VI (E) 4 è su questa linea, perché è assumendo che la combinazione e divisione di cui si fa parola in quel capitolo sono rapporti fra nozioni (ivi non è precisato fra quali termini questi intercorrono) che si può affermare che vero e falso hanno sede nel pensiero o nell'intelligenza.

Alla luce di questi passi si può ritenere che anche negli altri passi nei quali si parla di combinazione e divisione come condizione di verità e falsità Aristotele ha in mente la stessa situazione⁸. Viene, dunque, ammesso che, a livello proposizionale, c'è, nel caso di un'affermazione, una combinazione di nozioni, che ai suoi occhi è data dal fatto che un certo predicato viene attribuito ad un soggetto, mentre nel caso della corrispondente negazione (= enunciato negativo) c'è sì pur sempre un accostamento di nozioni, ma per indicare, tramite la negazione (= particella), che esse vanno tenute divise o separate, per cui il predicato *non* viene attribuito al soggetto.

Questi passi implicano che la sede del vero e del falso sta dalla parte del soggetto conoscente, e ciò trova conferma in passi nei quali questo motivo della combinazione e della divisione non compare espressamente ma nei quali si parla di verità e di falsità a proposito dei discorsi (*logoi*) o degli enunciati (alle volte qualificati come affermazioni e negazioni) e delle opinioni o giudizi (*doxai*).⁹ Ci sono ulteriormente dei passi nei quali viene rilevato che la persona che enuncia certi discorsi si trova nella condizione di enunciare qualcosa di vero o di falso¹⁰. Hanno pertinenza anche quei passi, che non posso passare in rassegna, nei quali Aristotele parla di disposizioni intellettuali o dell'anima che comportano affermare e negare e che, quando si tratta della scienza (*episteme*) e dell'intelletto (*nous*), sono sempre nel vero, mentre nel caso dell'opinione (*doxa*) e di condizioni simili, sono suscettibili di errore e dunque di falsità. Ciò che va sottolineato è che in alcuni di questi passi (per esempio in *De anima* III 3, 428a3-5 e in *Analitici secondi* II 19, 100b5 sgg.) quelle citate sono presentate come capacità o disposizioni mediante le quali giudichiamo (*krinomen*) e siamo o nel vero o nel falso (evidentemente: nel farsi giudizi che sono o veri o falsi).

⁸ Uno di questi passi è il cap. 10 del libro IX [Θ] della *Metafisica*, dove però, come abbiamo visto, si parla anche di combinazione e divisione nelle cose; un altro è *Fisica* V 1, 225a20 sgg., dove si parla del non essere secondo combinazione e divisione, senza associare questi rapporti espressamente a verità e falsità, ma si tratta chiaramente del senso di non essere da associare a quello corrispettivo di essere, cioè l'essere come vero e il non essere come falso.

⁹ Cfr. *Categoriae* 5, 4a10 sgg. e 10, 13b27 sgg., discussi più oltre; *De interpretatione* 4, 17a1 sgg., dove il discorso dichiarativo ['apofantico'] che è vero o falso è distinto da preghiere ecc.; *De interpretatione* 9, *passim*; *De interpretatione* 14, *passim*; *Metaph.* IV (Γ) 4, 1008a34 sgg. e 8, *passim*; V (Δ) 29, 1024b26 sgg.; IX (Θ) 10, 1051b13 sgg.

¹⁰ Così in *De interpretatione* 9, 18a33 sgg., in *Metaph.* IV (Γ) 4, 1008b2 sgg. e in *Metaph.* IX 10, 1051b3 sgg., dove è chi si fa certe opinioni o enuncia certi discorsi che viene a trovarsi nel vero o nel falso, e quindi, come si lascia intendere in 1051b25 sgg., può cadere in errore.

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

Va ricordato, infine, un passo dell'*Etica Nicomachea* dove Aristotele presenta la verità e la falsità come rispettivamente la condizione buona e la condizione cattiva (*to eu kai kakôs*) dell'intelligenza, quando esercita la sua capacità conoscitiva (*theoretike dianoia*), perché si tratta per essa di esercitare bene o male la propria funzione (*ergon*) (cfr. VI 2, 1139a27-29). C'è anche una verità di ordine pratico (*praktike aletheia*), che si ha quando la verità (la quale, si lascia intendere, di per se stessa è un fatto di conoscenza dell'oggetto) è in accordo con il retto desiderio (cfr. ivi, 1139a26-31). È nel contesto di questo passo che egli stabilisce un rapporto fra l'affermare e il negare sul piano del pensiero e il perseguire e l'evitare sul piano dell'appetizione. Verità e falsità, dunque, sono condizioni che concernono la mente tutta, e la verità e falsità delle proposizioni sono condizioni più circoscritte (per quanto indispensabili), che sono in qualche modo la conseguenza della condizione più generale della mente. Isolare il fatto logico della verità e falsità di date proposizioni è un'operazione necessaria a certi fini di ordine logico, ma comportante un'astrazione che può fare perdere di vista il quadro complessivo in cui questo fatto si inserisce.

Nel seguito, per evitare troppe complicazioni, assumerò di frequente che 'portatori' di valore-verità agli occhi di Aristotele sono le proposizioni, ma questa non è solo una semplificazione rispetto alla distinzione fra piano dei giudizi e piano dei discorsi che egli stesso alle volte riconosce, quando, per esempio, in *Categoriae* 5, 4a21 sgg., rileva che quello che vale per un certo enunciato (*logos*) vale ugualmente per l'opinione (*doxa*) corrispondente o coincidente. È un'operazione che è anche resa problematica dal fatto che, probabilmente non a caso, non c'è un termine unico in greco che corrisponda a proposizione, dato che quello più prossimo, *protasis*, è solitamente riservato alle premesse dei sillogismi. Vedremo che egli parla con una certa frequenza di affermazioni (*kataphaseis*) e negazioni (*apophaseis*), ammettendo che esse costituiscono delle coppie, ma che alle volte prende in considerazione espressioni predicative piuttosto che intere proposizioni.

9. I rapporti fra piano logico e piano epistemologico

Dai passi che sono stati presi in considerazione (in modo selettivo) nella precedente sezione si ricava l'impressione che Aristotele ha in mente un ambito del giudicare che implica o include anche l'assumere, l'assentire e il credere. Sarebbe desiderabile offrire qualche approfondimento riguardo questo aspetto poco studiato del pensiero aristotelico, ma per questo non c'è spazio. Quello che qui interessa rilevare è che il modo in cui opera il giudizio ha un interesse più epistemologico che strettamente logico. Questo punto non emerge con sufficiente chiarezza nelle trattazioni di logica tradizionale, che tendono a porre sullo stesso piano i giudizi e le proposizioni¹¹. Il giudicare va considerato come un'attività intellettuale che è indubbiamente orientata al vero, ma che può fallire nel suo obiettivo e dunque cadere in errore. Esso si qualifica dunque non semplicemente come vero o falso, ma come retto o errato. Il problema della falsità da questo punto di vista è quello di spiegare come si può cadere in errore, per esempio, presentando l'errore come il risultato di uno scambio oppure anche

¹¹ Questo si nota per esempio nella *Introduction to Logic* di H.W.B. Joseph, (Oxford 1916 2^a ed.), che titola il cap. VII «Of the proposition or judgement», come nelle *Logiche* di C. Wolff e di E. Kant, e in E. KAPP, *Greek Foundations of Traditional Logic*, New York, 1942.

WALTER LESZL

come il dare credito ad un'apparenza ingannevole. L'errore può essere inteso in chiave proposizionale, come avviene certamente presso Aristotele, ma questo non è necessario. Il giudizio è falso non semplicemente perché è una proposizione falsa, ma perché è la conseguenza di un errore. Dal punto di vista logico, invece, abbiamo che una proposizione è falsa perché (in breve) non dice le cose come stanno, indipendentemente dal fatto che essa sia falsa come conseguenza di un errore di giudizio piuttosto che per via dell'intento di ingannare l'interlocutore, cioè che sia una menzogna, oppure ancora perché è una battuta ironica.

Aristotele stesso è certamente all'origine dell'indistinzione fra i due piani, quello logico e quello epistemologico, che prevale nella logica tradizionale. Tuttavia, egli mostra almeno di avere una certa consapevolezza del fatto che il giudicare comporta una distinzione (che è una distinzione procedurale) fra correttezza ed errore. Dichiara, infatti, espressamente che il pensare (*to noein*) comporta l'essere nel retto (*to orthôs*) oppure il non esserlo (*to me orthôs*), la prima condizione essendo quella propria dell'intelligenza (*phronesis*), della scienza (*episteme*) e dell'opinione vera (*doxa alethes*), mentre la seconda è propria delle disposizioni contrarie (cfr. *De anima* III 3, 427b9 sgg.). La possibilità dell'errore è del resto da lui sottolineata in quel contesto, nel criticare quei pensatori che, come Empedocle, a suo giudizio avevano assimilato il pensiero alla percezione sensibile nel ritenere che tutti i fenomeni sono veri (cfr. III 3, 427a21 sgg.). Di rettitudine del pensiero egli parla anche in *Etica Nicomachea* VI 10, dove, accanto a quella che si attua nel calcolo in vista di un certo fine, viene ammessa (evidentemente in ambito speculativo) una rettitudine dell'opinione, tenuta distinta dalla scienza (la quale esclude l'errore e dunque anche, propriamente, la rettitudine), affermando che questa è senz'altro la verità (*doxes orthotes aletheia*) (cfr. 1142b5 sgg.). Egli è disposto a parlare di rettitudine e di errore (*amartia*) anche nel caso della percezione sensibile, a partire dall'ammissione che percepire è giudicare (*krinein*), ma giudicare è o retto o non retto (cfr. *Topica* II 4, 111a15-18). Una forma di correttezza o mancanza di correttezza (che sta nel dire 'bene' e 'non bene') viene associata alla *paideia* generale in *De partibus animalium* I 1. Occasionalmente poi egli parla anche di un assunto o credenza (*hupolepsis*) che è retto (cfr. *Meteorologica* I 3, 339b19-25 e II 2, 354b21-23). D'altra parte, quando egli tratta espressamente di verità e falsità in *Metaph.* IX 10, egli non tiene distinto il piano della verità e falsità delle proposizioni dal piano della correttezza e dell'errore nel giudizio (invero egli parla solo di errore e a proposito dell'impossibilità che si verifichi riguardo ciò che è semplice, ma così lascia intendere che esso può verificarsi riguardo a ciò che è complesso). Questa indistinzione è certo comprensibile da parte di chi è interessato soprattutto alla conoscenza che abbiamo della realtà. Inoltre è favorito dall'ambiguità di certe espressioni greche come quella che indica l'essere nel vero (*aletheuein*) perché è nel vero ad un tempo chi enuncia una proposizione vera e chi non cade in errore, e quella che indica l'essere nel falso (*diapseudesthai*), che di nuovo può equivalere all'essere caduto in errore.

Va osservato, in modo più generale, che sottolineare che Aristotele tiene presente abbastanza costantemente la dimensione del giudicare, del fare assunti, dell'aver credenze, è importante per una migliore comprensione della sua posizione complessiva. La sua analisi delle proposizioni, come gran parte del resto della sua logica, non è di tipo solo formale, ma è in vista della conoscenza della realtà (ciò vale in larga misura anche per la sillogistica, come è mostrato dal fatto che gli *Analitici*, che noi distinguiamo in *Analitici primi* e *Analitici secondi*, sono considerati come un'opera unica dallo stesso Aristotele). È presente, dunque, una dimensione epistemologica, per la quale la considerazione della verità e falsità delle proposizioni non può essere del tutto separata da quella della correttezza e dell'errore nel giudicare. Ciò vale perché si può suggerire, schematicamente, che la conoscenza scientifica (o

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

prossima a quella scientifica) della realtà presenta tre dimensioni: quella del giudicare e insieme del credere; quella del metodo che viene adottato; e quella del rapporto conoscitivo con l'oggetto. La prima dimensione tende ad essere trascurata dagli studiosi, perché si può avere l'impressione che sia qualcosa di troppo personale per essere proprio della scienza. Ma Aristotele ovviamente ritiene che i giudizi e le credenze cui si perviene nel fare scienza non siano puramente personali, perché condivisi da tutti coloro che hanno conoscenza scientifica, e però ritiene pure che debbano essere giudizi e credenze dei quali si è veramente, e dunque personalmente, convinti. Il suo atteggiamento differisce da quello che è diventato tipico dello scienziato moderno, che si sente parte di un'impresa che ha carattere collettivo, per cui la sua adesione personale alla validità dei metodi adottati e alla verità dei risultati acquisiti perde di rilevanza. Egli può essere, al limite, uno scettico totale, oppure un sostenitore dell'astrologia o della magia nera, oppure fare scienza senza alcun interesse per la verità, al solo scopo di arricchirsi e di diventare famoso, ma tutto questo, ovviamente entro certi limiti e finché l'impresa collettiva avanza, non interessa a nessuno nella stessa comunità scientifica. In tal modo si produce una frattura fra scienza e filosofia, almeno in linea di principio (di fatto spesso coloro che praticano la filosofia come attività accademica non hanno un atteggiamento differente), che Aristotele non poteva concepire.

Se questa presentazione è giusta, e se è corretto ritenere che Aristotele ha in mente due piani distinti – anche se non sempre da lui stesso tenuti ben distinti – quello del giudicare e dei giudizi e quello delle proposizioni e degli enunciati, attribuendo (come indicherò meglio nella prossima sezione) una priorità al primo piano, si pone la questione se il suo resoconto della verità e falsità delle affermazioni e delle negazioni in termini di composizione e distinzione appartenga al piano (prevalentemente epistemologico) del giudizio al piano (prevalentemente logico) della proposizione. Ritengo che sia plausibile avanzare la supposizione che si tratta di una soluzione di compromesso, che cerca di tener conto di quanto si richiede per entrambi i piani. Sia giusta o meno questa diagnosi (che richiederebbe qualche riscontro in un esame dettagliato di alcuni testi), è difficile evitare la conclusione che Aristotele ha proposto un resoconto che può essere abbastanza appropriato a rendere conto dei *giudizi* da un punto epistemologico, ammettendo che l'errore avviene per uno scambio quando si tratta di porre in rapporto due termini, ma non è molto appropriato a rendere conto delle proposizioni da un punto di vista logico. Trattando «non è» come un segno di diversità o divisione, e ovviamente come negazione interna, si perde di vista l'unità che deve essere presentata anche dalle negazioni. Parlando di combinazione e divisione fra termini li si pongono implicitamente sullo stesso piano, mentre il rapporto predicativo è manifestamente asimmetrico. Non c'è modo di evidenziare la differenza fra predicazione essenziale e predicazione accidentale, come la differenza fra proposizioni esistenziali e proposizioni predicative. Infine, non c'è il modo di tener conto della quantificazione.

10. La priorità dei giudizi sui discorsi dal punto di vista dell'essere vero o falso

Un punto connesso da toccare è dato dalla tesi della priorità dei giudizi o delle opinioni sui discorsi. È una tesi che si desume, oltre che in modo almeno implicito da alcuni dei passi citati, da *De interpretatione* 1, dove, com'è noto, Aristotele suggerisce che gli enunciati, come vengono espressi vocalmente, sono 'simboli'

WALTER LESZL

delle affezioni presenti nell'anima (*pathemata en te psuché*), cioè loro segni fissati in modo convenzionale¹². In *De interpretatione* 14 viene reso chiaro che quelle che nel cap. 1 sono presentate come affezioni presenti nell'anima sono in effetti giudizi od opinioni (*doxai*), perché fra questi e quanto viene espresso vocalmente viene istituito lo stesso rapporto ammesso nel cap. 1 (si afferma infatti che ciò che viene espresso vocalmente segue ciò che è nella mente [*dianoia*], e questo sta in opinioni che sono contrarie - nel contesto si parlava di contrarietà fra affermazioni e negazioni, cfr. 23a32 sgg). Trattandosi di giudizi che sono compiuti dalla mente o dall'intelligenza è plausibile ritenere che includano quelle combinazioni e disgiunzioni di nozioni o pensieri (*noemata*), associate ad affermazioni e negazioni, di cui si parla sia in *De interpretatione* 1 sia in *De anima* III 6 (+ III 8). Le affermazioni e le negazioni stesse sono manifestamente fatte dipendere da quella capacità di giudizio o di fare assunti di cui parla in questa parte del *De anima*. Che la conoscenza della realtà che si realizza sia nella scienza sia nell'arte operi mediante nozioni o pensieri (*ennoemata*) facendo degli assunti circa le cose conosciute è suggerito anche da *Metafisica* I (A) 1, 981a5 sgg. Di affezione del pensiero o dell'intelligenza (*pathos tes dianoiias*) si parla a proposito dell'essere nel vero in *Metaphysica* VI (E) 4, ma, siccome l'essere nel vero si contrappone all'essere nel falso, ed entrambi sono detti (in quel capitolo) concernere la combinazione e la divisione di quelle che altrove sono chiamate nozioni, si ha sempre la tesi che l'affermazione è il simbolo di una combinazione di nozioni e la negazione è il simbolo di una divisione di nozioni.

Si può aggiungere che Aristotele in vari contesti è indotto a parlare, più che di discorsi o di giudizi, di affermazioni e negazioni (questo avviene in gran parte del *De interpretatione*, come avviene in quei capitoli del *De anima* e nella trattazione del principio di non contraddizione nella seconda metà di *Metafisica* IV [Γ]), talvolta (come avviene con una certa frequenza in quella trattazione) riferendole a qualcuno che afferma e che nega qualche cosa. Ora, i termini greci che vengono usati, cioè *phasis*, spesso equivalente al successivo, *kataphasis* (= affermazione), e *apophasis* (= negazione), derivano dal verbo *phemi*, che nel suo uso corrente non significa solo «dire», ma anche ritenere, essere convinto¹³. L'affermazione (*kataphasis*) è tipicamente vista come un «dire di sì» nel senso di approvare, convenire, essere convinto. Lo stesso Aristotele in *Etica Nicomachea* VI 9 [10], nel distinguere la deliberazione dall'opinione, afferma che quest'ultima non è una ricerca, ma è già un'enunciazione (*phasis tis*) (1142b13-14). Palesemente con questo egli intende dire che è un giudizio compiuto, ovvero un dire di sì che non deve essere espressamente enunciato. Non c'è dubbio che affermazioni e negazioni siano anche dei discorsi (sono, in effetti, presentate espressamente come enunciati [*logoî*] affermativi e negativi in *Categoriae* 10, 12b7-9). Però, in *De interpretatione* 14, 24b1 sgg., viene esplicitato che ci si muove anche nel campo del giudizio od opinione, in quanto le affermazioni e negazioni espresse vocalmente sono 'simboli' di quelle che sono presenti nell'anima¹⁴. Ancora, Aristotele in qualche passo,

¹² Che tutto ciò che viene enunciato verbalmente o messo per iscritto sia un tale simbolo è affermato in quel capitolo, ma le righe conclusive dell'opera rendono chiaro che ciò riguarda non solo le singole parole ma interi enunciati, che possono essere affermazioni o negazioni; che il simbolo sia un segno convenzionale è suggerito da 2, 16a26-29.

¹³ Cfr. H. FOURNIER, *Les verbes «dire» en grec ancien*, Paris 1946, il quale osserva che «le mot exprime avant tout le jugement convaincu, la notion d'énonciation est facultative» (p. 13).

¹⁴ Probabilmente anche su questo punto c'è una vicinanza a Platone, che in *Teeteto*, 189E-190a, presenta l'anima che pensa o riflette come dialogante con se stessa e rispondente alle proprie domande 'affermando e negando', mentre in *Sofista*, 263E, affermazione e negazione sono 'nei discorsi' (*en logois*): ma anche questa formula non deve riguardare solo ciò che è espressamente enunciato.

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

mostra di ritenere che affermare e negare sono due operazioni attive dell'intelligenza perché le accosta al perseguire e all'evitare (perseguire ciò che è piacevole, ecc., evitare ciò che è spiacevole, ecc.): cfr. *De anima* III 7, 431a8-10, e *Etica Nicomachea* VI 2, 1139a21-22. Come operazioni intellettuali ovviamente non possono essere né vere né false, ma è plausibile ammettere che esse danno luogo a dei giudizi che possono tradursi in discorsi espliciti. E quanto è in gioco è un atto di assenso, ovvero un ammettere come vero che dipende dalla capacità di giudizio che è propria della mente.

Quello che semmai va riconosciuto è che Aristotele con una certa frequenza non si mostra interessato a tenere distinto il piano delle affezioni dell'anima, ovvero dei giudizi, e il piano dei discorsi, perché tende ad assumere l'esistenza di un rapporto molto stretto, come di osmosi reciproca oltre che di isomorfismo, fra linguaggio e pensiero. È significativo a questo proposito che in *Analitici secondi* I 10, 76b24 sgg., egli proponga una distinzione fra discorso esteriore (*exō logos*) e discorso interiore (*esō logos*), nella convinzione abbastanza evidente che il pensare e il ragionare (in quel passo si sta parlando della deduzione sillogistica, per dire che essa appartiene primariamente al discorso interiore) opera con delle proposizioni che sono già dei discorsi anche quando non siano resi manifesti. Questo fatto però non deve portare a disconoscere l'esistenza di una certa priorità che viene attribuita ai giudizi ovvero al pensiero sui discorsi¹⁵.

Allora, dal confronto sopra condotto con la posizione di Platone si può desumere che entrambi i pensatori ammettono a questo proposito una distinzione di tre livelli: (I) concepire dei termini isolati oppure delle singole nozioni; (II) mediante la capacità di giudizio della mente pervenire a dei giudizi comportanti una combinazione fra quei termini o nozioni e che sono veri o falsi; (III) dare espressione vocale a questi giudizi, come affermazioni e negazioni, da poter comunicare ad altre persone. C'è da osservare che è difficile non vedere una certa artificialità nel livello (I) come inteso da Platone e da Aristotele (per esempio per un pensatore moderno come Frege si coglie fin dall'inizio un intero pensiero, cioè una proposizione): si tratta di un costrutto per spiegare le proposizioni come combinazioni di termini o nozioni, non di un resoconto di quanto la mente concepisce ordinariamente.

11. Approfondimenti sul rapporto fra linguaggio, pensiero e realtà

È plausibile ritenere che agli occhi di Aristotele i giudizi ovvero le affezioni del pensiero o dell'anima non siano del tutto soggettive, ma in qualche senso comuni a tutti gli uomini, non s'intende nel loro contenuto contingente ma perché sono strutturate o configurate in modo da rispecchiare la realtà e, allo stesso tempo, da trovare espressione in discorsi che sono veri o falsi e che sono comunicabili ad altri. In effetti egli dice espressamente in *De interpretatione* 1 che, mentre i suoni emessi (oppure i segni scritti) che sono i simboli delle affezioni dell'anima non sono gli stessi per tutti gli uomini, le affezioni dell'anima delle quali questi sono i segni sono le stesse per tutti, come lo sono le cose (*pragmata*) delle quali le affezioni sono riproduzioni

¹⁵ Si può parlare a questo proposito, come fa OEHLER, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken*, p. 147, di un *Parallelismus-Schema*, da estendersi s'intende anche al piano della realtà, sicché viene istituito un parallelo fra essere, pensiero e linguaggio. Anche questa è una tesi aristotelica che avrà grande influenza sul pensiero successivo.

WALTER LESZL

(*homoiomata*) (cfr. 16a5-8). Aristotele non spiega in che modo le affezioni sono riproduzioni (o immagini, o somiglianze) delle cose, ma, dato anche il contesto in cui compare questa tesi, è plausibile ritenere che ciò stia proprio nel fatto di essere combinazioni e disgiunzioni di nozioni o pensieri che ricalcano le combinazioni e disgiunzioni o separazioni che si riscontrano nelle cose stesse (ovvero che costituiscono gli stati di cose). Se le ricalcano fedelmente sono vere, se non le ricalcano fedelmente sono false, ma la struttura o configurazione fondamentale è la stessa per le affezioni e per le cose (stati di cose).

Questa spiegazione è resa plausibile ovviamente dal resoconto del modo in cui i giudizi e i discorsi sono veri o falsi, che abbiamo visto prevalere negli scritti aristotelici. È resa plausibile anche dal fatto che è in conformità ad un principio generale che Aristotele formula all'inizio di *Metaph.* VII (Z) 10:

Poiché la definizione è un discorso (*logos*), e ogni discorso ha parti, ma poiché il discorso è in rapporto alla cosa (*pros to pragma*) allo stesso modo in cui anche la parte del discorso è in rapporto alla parte della cosa, si pone il problema (1034b40-42)[...].

Anche dal tenore della successiva discussione è chiaro che Aristotele ammette un rapporto di corrispondenza per il quale al discorso nel suo complesso corrisponde la cosa (più precisamente, lo stato di cose) nel suo complesso e a ciascuna parte del discorso corrisponde una parte della cosa. Aristotele fa valere questo principio per la definizione, che è l'oggetto della sua trattazione, ma la definizione è solo un tipo di discorso che presenta parti, sicché il principio deve valere anche per enunciati e proposizioni¹⁶.

Va precisato ulteriormente che Aristotele abbastanza chiaramente mostra di ritenere che i giudizi o le affezioni dell'anima hanno un rapporto diretto con gli stati di cose che esse riproducono (essendo vere se li riproducono fedelmente e false se non li riproducono fedelmente) solo se esse coincidono con o corrispondono a delle proposizioni semplici. Questo significa che, dal punto di vista della teoria del vero e del falso da lui adottata, si deve trattare di una combinazione o divisione riguardante due termini principali, corrispondenti ad una analoga combinazione o divisione negli stati cose. (Anche se questo solitamente non viene esplicitato, è abbastanza chiaro che la combinazione oppure la divisione è fra due. Se il rapporto fosse fra tre termini, sarebbe possibile che fra due di essi ci sia combinazione e che fra uno di essi ed il terzo termine ci sia divisione - ma per Aristotele chiaramente combinazione e divisione si escludono a vicenda, perché sono da associare a coppie di asserzioni e rispettive negazioni.) Significa ugualmente, dal punto di vista della teoria della predicazione, che deve trattarsi tipicamente della predicazione di un universale rispetto ad un individuo. Da questo secondo punto di vista Aristotele parla espressamente di un rapporto di predicazione di un termine rispetto ad un altro termine (*hen kata henos* oppure anche *ti kata tinos*, dove ciascuno di questi termini indica qualcosa di determinato) (cfr. p. es. *De interpretatione* 8 e 10, inizio), e fa valere questo per gli enunciati o le proposizioni semplici, cui sono da ricondurre tutti gli altri.

Sulle conseguenze che ha questa impostazione per i rapporti logici che ci sono fra le proposizioni

¹⁶ Notare che Aristotele tende a presentare come un discorso (*logos*) composto di parti sia l'enunciato includente il verbo sia la definizione in *Poetica* 20, 1457a23-30. Si può aggiungere che Aristotele occasionalmente parla di definizione vera o falsa, p. es. in *Topici* VI 1, ma questo si giustifica perché l'assegnazione di una definizione ad un certo oggetto si lascia esprimere in un discorso.

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

mi soffermo, in modo molto sintetico, più oltre (sez. 14-15). Questo quadro va completato osservando che Aristotele riconosce che i discorsi e le loro parti sono direttamente simboli di affezioni dell'anima (cioè di interi pensieri o giudizi e delle singole nozioni che, combinandosi, li costituiscono), ma indirettamente, tramite quelle affezioni, sono simboli delle cose cui esse corrispondono. Questo punto rimane implicito nel *De interpretatione*, ma è esplicito nei *Sophistici elenchi*, cap. 1 e *passim*, salvo che ivi le parole sono trattate senz'altro come simboli delle cose, senza precisare che il rapporto ha luogo con la mediazione di qualcosa che è presente nella mente.

12. La deviazione dalla dottrina del combinarsi e dividersi come condizione di verità e falsità delle affermazioni e delle negazioni

La questione che è rimasta in sospeso è se ci sono delle indicazioni del fatto che Aristotele, come ho suggerito in precedenza, non poteva essere del tutto soddisfatto della riduzione delle proposizioni alla combinazione e disgiunzione dei termini che le compongono. Ritengo che tali indicazioni effettivamente ci siano. In primo luogo, tale riduzione delle proposizioni richiede che affermazione e negazione siano messe sullo stesso piano, perché combinare e disgiungere sono operazioni complementari nessuna delle quali ha priorità sull'altra. Che questa fosse la posizione di Aristotele è in effetti quanto sostengono quegli studiosi che gli attribuiscono la posizione tradizionale¹⁷. Tuttavia, da un punto di vista logico, dobbiamo tenere distinti due aspetti: (I) l'aspetto per il quale fra una certa affermazione e la sua negazione, prese come proposizioni, ci deve essere una corrispondenza, sicché, come vedremo nel seguito (specialmente in sez. 14), esse sono ritenute da Aristotele costituire una coppia di contraddittori ovvero una 'contraddizione' (*antiphrasis*); (II) l'aspetto per il quale ogni proposizione deve presentare una unità al suo interno, che può esserci solo se fra soggetto e predicato c'è una certa connessione (sulla quale sez. 13). Questa unità deve essere presentata ovviamente anche dalla proposizione negativa, per cui Aristotele, come vedremo nella prossima sezione (con riferimento a *Analitici primi* I 1, 24a16 sgg., e 23, 40b30 sgg., *De anima* III 6, *De interpretatione* 8), tende tacitamente ad attribuire una certa priorità all'affermazione sulla negazione perché è sempre in gioco un dirsi (o predicarsi) di qualcosa di qualcosa. C'è poi un punto di vista epistemologico, che egli non tiene ben distinto dal precedente, e che pure lo porta a proporre la stessa tesi. Questo avviene in *Analitici secondi* I 25, dove viene affermata in generale la priorità delle dimostrazioni che si fondano su premesse positive su quelle che si fondano su premesse negative, adducendo fra l'altro la seguente considerazione:

la premessa affermativa è anteriore e più nota di quella negativa; infatti la negazione è resa nota tramite l'affermazione e l'affermazione è anteriore, così come lo è l'essere rispetto al non essere (86b33-36).

¹⁷ P. es. H. MAIER, *Die syllogistik des Aristoteles*, Leipzig 1936, p. 129: «Bejahende und verneinende Aussagen sind Abbilder gleich ursprünglicher Seinsverhältnisse»; K. OEHLER, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristotele*, Muenchen 1962, p. 181, che parla similmente delle coordinazione del giudizio negativo con quello positivo «als Abbild eines realen Sachverhaltes».

WALTER LESZL

Di tenore in parte simile, anche se non riguardante il rapporto fra affermazione e negazione, è *Metafisica* III (B) 2, 996b14 sgg., dove viene dichiarato che conosciamo di più la cosa (*to pragma*) nel suo essere che nel suo non essere. Vedremo più oltre (in sez. 32) che Aristotele ritiene che del non-essere, inteso nel senso del non esistente, abbiamo opinione e non scienza. Questa documentazione nel suo insieme fa pensare che agli occhi di Aristotele le negazioni presentino una unità interna e abbiano un senso negativo più forte che quello del semplice rispecchiare una situazione reale di disgiunzione fra quei termini che la rispettiva affermazione rispecchia come congiunti (lasciando ovviamente non pregiudicato quale delle due è vera).

In secondo luogo, come si è anticipato, Aristotele mostra una certa attenzione per l'esistenza di cose particolari che possono essere contingenti, apparentemente trattandola come un dato di fatto elementare. Così nel cap. 1 del libro II dei *Analitici secondi* egli mostra di ritenere del tutto legittimo sollevare questioni del tipo «esiste un centauro?» «esiste un dio?», presumibilmente anche nel secondo caso avendo in mente figure che sono presentate nel mito. Della non esistenza dell'ircocervo (*tragelaphos*) e della sfinge, dal momento che non si trovano in nessun luogo, sicché si può dire generalmente che ciò che non è non è in nessun luogo, si parla anche in *Fisica* IV 1; l'ircocervo viene menzionato anche altrove come esempio noto di cosa non esistente. La questione dell'esistenza o meno di singoli individui come Socrate viene toccata altrove, come abbiamo visto circa *Categoriae* 10, e come vedremo ancora (che in quel passo con la formula «Socrate non è del tutto» [*me ontos holōs*, 13b19] si intenda la sua non esistenza mi pare fuori di dubbio, anche perché altrimenti non si spiegherebbe la tesi che sia «Socrate è sano» sia «Socrate è malato» in un caso del genere sono falsi). Se l'idea di composizione e di disgiunzione fossero dominanti, come sopra prospettato, Aristotele potrebbe certamente tentare di analizzare le proposizioni esistenziali riducendo l'affermazione dell'esistenza di qualche cosa, per esempio di un uomo, a quella del combinarsi di una certa forma ed una certa materia (ovvero al predicarsi della forma della materia) e la negazione della sua esistenza all'affermazione del disgiungersi di quella stessa forma e di quella stessa materia. Tuttavia egli di fatto non compie mai un tentativo del genere, cioè non mostra in alcun modo di ritenere che le proposizioni esistenziali hanno bisogno di essere analizzate.

In *Analitici secondi* II 7, 92b4-8, viene sostanzialmente data una risposta negativa alla questione se un non esistente come l'ircocervo è conoscibile perché, a partire da quanto era stato sostenuto nel corso dell'esposizione precedente, e cioè che si dà definizione reale (tenuta distinta dalla definizione nominale) solo di ciò che è esistente (e se non c'è definizione reale non c'è conoscenza o scienza), si esclude che dell'ircocervo si possa definire il suo «che cos'è» e pertanto si conclude che è impossibile sapere che cosa esso è, pur sapendo che cosa significa la parola «ircocervo» (sicché è possibile una sua definizione nominale). Ora, se Aristotele fosse convinto che l'asserzione della non esistenza dell'ircocervo è analizzabile nell'esclusione della combinazione fra cervo e corna di un certo tipo, non ci sarebbe difficoltà ad ammettere che c'è una definizione reale di ciascuno di questi costituenti e quindi anche conoscenza.

C'è allora da domandarsi se in Aristotele non sia presente una tendenza in contrasto con quella finora ipotizzata, che tiene conto delle proposizioni che affermano o negano l'esistenza di qualcosa, fino forse anche a dare un senso esistenziale pure a proposizioni che apparentemente sono predicative (specialmente se negative). Questa è una questione che andrà affrontata un po' alla volta nel seguito.

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

13. Proposizioni semplici, affermazioni e negazioni

Si è rilevato in precedenza (sez. 11) che Aristotele mostra di ritenere che i giudizi o le affezioni dell'anima hanno un rapporto diretto con gli stati di cose che esse riproducono (essendo vere se li riproducono fedelmente e false se non li riproducono fedelmente) solo se esse coincidono con o corrispondono a delle proposizioni semplici. Queste vengono presentate come delle proposizioni che introducono un rapporto di predicazione di un (unico) termine rispetto ad un (unico) altro termine (*hen kata henos* oppure anche *ti kata tinos*, dove ciascuno di questi termini indica qualcosa di determinato) (cfr. *De interpretatione* 5, 8 e 10, inizio)¹⁸. Questa interpretazione del *De interpretatione* trova conferma in *Sophistici elenchi* 6, 169a6 sgg., dove fare una domanda sola viene tenuto distinto dal fare più domande per il fatto di vertere su di una proposizione o premessa (*protasis*) che introduce la predicazione di uno rispetto ad uno (*hen kata henos*), come trova conferma in *Analitici secondi* II 10, 93b35-37.

In concreto Aristotele mostra di ritenere che una proposizione è semplice quando il predicato è reso da un semplice verbo («corre», «cammina») o da un semplice aggettivo («bianco», «dolce») o da un sostantivo («è un uomo») o da una espressione definitoria («animale bipede» detto di uomo è un'espressione definitoria unica) o ancora da un sostantivo accompagnato da un aggettivo che lo qualifica («è un buon scultore» non può essere scomposto in «è buono» ed «è uno scultore»). Per contro, più verbi o più aggettivi esemplificano tipicamente quella che per Aristotele è la predicazione accidentale, sicché, per esempio, dire di uno stesso soggetto che è bianco e che è dolce comporta l'introduzione di due proposizioni distinte per quanto aventi lo stesso soggetto (sintetizzo al massimo una posizione che è desumibile soprattutto da *De interpretatione*, cap. 11; un cenno sull'unità che è presentata dalla definizione c'è anche nel cap. 5).

Dove sta l'unità di una proposizione semplice? La risposta non può essere univoca, perché la posizione di Aristotele non è esente da ambiguità. Per un verso, egli è disposto ad ammettere che anche i predicati ovvero i verbi, pur essendo sempre detti di un soggetto, hanno un senso compiuto, perché sono anch'essi in qualche modo nomi di cose («i verbi, quando sono enunciati essi stessi per se stessi, sono dei nomi (*onomata*) e significano qualche cosa» [*De interpretatione* 3, 16b19-20]).¹⁹ In questo modo la proposizione tende ad essere trattata come la combinazione di due termini che sono sullo stesso piano, perché sono entrambi nomi di cose. L'ammissione, della quale si dirà fra poco, che la negazione comporta in qualche modo una separazione fra i due termini, che l'affermazione combina, è ovviamente su questa linea. Per un altro verso, tuttavia, egli suggerisce che un'affermazione (come una negazione) è una se essa significa un uno rispetto ad uno ovvero un uno che si predica di un uno (*hen kath'henos semainousa*) (così all'inizio di *De interpretatione* 8). Qui sembra essere piuttosto l'intera proposizione che ha come significato quel complesso per il quale un uno si predica di un uno. In *Metaphysica* IV [Γ] 4, 1006b14 sgg., Aristotele propone piuttosto una distinzione fra «significare uno» e «significare (qualcosa) rispetto ad uno» (*kath'henos semainein*) e suggerisce che la seconda situazione si

¹⁸ Il cap. 5, che dovrebbe chiarire quando una proposizione è 'una' e dunque semplice, contiene delle complicazioni per le quali rinvio al commento di J. Ackrill, pp. 125-27. (Sono pertinenti anche *Poetica* 20, 1457a23-30, *Metaph.* VIII (H) 6, 1045a12-14.)

¹⁹ È possibile che Aristotele, come Ammonio pare voler suggerire nel suo commento - per altro nel commentare 16b6-18 -, abbia in mente il fatto che i verbi possono anche fungere da soggetti in affermazioni come «camminare fa bene».

WALTER LESZL

applica a predicati come «bianco» e «musico», ma si trova anche a dover ammettere che «uomo» può trovarsi in entrambe le situazioni.

È pure indicativo che in *Sophistici elenchi* 22, 178b24 sgg., che è un passo di polemica nei confronti della teoria delle idee di Platone, ritenuta comportare una ipostatizzazione dei predicati, Aristotele suggerisca che un discorso o giudizio significa non un questo (*tode*), ma un quale o di che sorta (*toionde*). Questa considerazione, come diventa evidente dal seguito, dove si parla di ciò che viene predicato come di ciò che è «comune» (a più individui), si applica al predicato più che alla proposizione nel suo complesso, che in effetti introduce «un questo» come soggetto. Lo stesso motivo ricorre, sempre con un intento polemico nei confronti della teoria platonica delle idee, in *Metaph.* VII (Z) 13. Ancora, in *Analitici secondi* I 22, dove pure è evidente lo stesso intento polemico, viene affermato che quanto non indica sostanza deve essere predicato di un qualche sostrato, e che non ci può essere un certo bianco (*ti leukon*) che sia bianco senza essere qualcosa d'altro (cfr. 83a30-32). Manifestamente questa impostazione non pone più soggetto e predicato sullo stesso piano attribuendo ai due termini funzioni diverse ma complementari, sicché l'unità della proposizione semplice è meglio giustificata. È ovviamente in conformità con questa impostazione l'ammissione che alla proposizione semplice corrisponde uno stato di cose che presenta anch'esso una sua unità.

L'ammissione di proposizioni semplici implica ovviamente che ce ne siano altre di non semplici, rispetto alle quali queste hanno una priorità. Aristotele, in effetti, si mostra convinto che quelle non semplici sono ottenute a partire dalle semplici mediante una qualche congiunzione (cfr. *De interpretatione* 5). Questa convinzione pare richiedere che sia possibile mettere in atto una strategia per la quale si mostri che tutti gli enunciati o proposizioni non semplici si lasciano riportare a quelli semplici, ma va riconosciuto che Aristotele, salvo alcuni cenni occasionali, non tenta di mettere in atto una strategia del genere. Al di là, tuttavia, della questione della effettiva riducibilità delle proposizioni non semplici a quelle semplici, dall'esposizione precedente risulta che Aristotele era convinto che, all'interno del vasto campo degli enunciati di cui facciamo correntemente uso, è possibile identificarne alcuni - in modo immediato o tramite qualche modesta trasformazione - che sono delle proposizioni semplici, cioè che sono dotati di valore-verità e lo hanno perché sono in rapporto diretto con la realtà.

Un'altra complicazione è data dal fatto che il linguaggio, nella sua convenzionalità (che presumibilmente è da porsi in relazione alla sua funzione comunicativa la quale non coincide con quella di offrire un'immagine fedele della realtà), non è un'espressione del tutto lineare o immediata dei rapporti di predicazione di un termine rispetto ad un altro termine che valgono per le proposizioni semplici, ma comporta l'introduzione di voci o termini linguistici che possono presentare una varietà di sensi (cioè significare più di una delle nozioni che si combinano o distinguono) oppure anche la semplice assenza della voce (ovvero del nome) che dovrebbe designare un certo termine. Abbiamo già visto che Aristotele stesso attribuisce una tale varietà di sensi al termine 'essere' (*to on* o anche *to einai*). Ciò comporta l'adozione di un'altra strategia di analisi, che sta nello scioglimento delle ambiguità, in modo da poter identificare con sicurezza quei termini che presentano il rapporto predicativo basilare (ed eventualmente anche l'introduzione di un nuovo termine convenzionale laddove il nome sia mancante). Quest'altra strategia trova sicuramente una maggiore attuazione nelle opere di Aristotele della precedente.

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

Sul rapporto che viene stabilito da Aristotele fra affermazione (*kataphasis*) e negazione (*apophasis*) nel caso degli enunciati si può ricordare che egli, all'inizio di *De interpretatione* 6, presenta l'affermazione come l'enunciazione «che enuncia qualcosa di qualcosa (*ti kata tinos*)» e la negazione come l'enunciazione «che enuncia qualcosa da qualcosa (*ti apo tinos*)», cioè qualcosa separatamente da qualcosa. La spiegazione, che può sembrare tautologica, deve essere in effetti conforme a quanto egli dice altrove (p. es. *Metaph.* VI [E] 4) circa il vero e il falso, e cioè che essi riguardano la combinazione, cioè l'associare due termini o nozioni, nel caso dell'affermazione, e la divisione, cioè il dissociare due termini o nozioni, nel caso della negazione. Inoltre, Aristotele tipicamente, quando parla di un «dire qualcosa di qualcosa (*ti kata tinos*)», ha in mente un rapporto predicativo,²⁰ sicché nel caso della negazione deve trattarsi dell'esclusione del rapporto predicativo che viene asserito nella corrispondente affermazione. Tuttavia qui c'è, di nuovo, un'ambiguità perché, siccome è comunque sempre in gioco un rapporto predicativo, egli, alle volte, come avviene in *Analitici primi* I 1, 24a16 sgg., e 23, 40b30 sgg., inoltre, in *De anima* III 6, è disposto a dichiarare che anche la negazione è in qualche modo un dire qualcosa di qualcosa oppure, come avviene all'inizio di *De interpretatione* 8, che una negazione semplice, come un'affermazione semplice, significa che «uno è in rapporto ad uno» ovvero che «una sola cosa è di una sola cosa» (*hen kath'henos*). Parrebbe insomma che, in base a queste formulazioni, la possibilità del rapporto predicativo sia contemplata anche quando essa viene esclusa.

Questo è un punto che suscita qualche problema riguardo al ruolo della negazione. Per il momento c'è da dire che Aristotele adotta prevalentemente la posizione che viene formulata sinteticamente come segue in *Analitici secondi* I 2, 72a11-14:

L'enunciazione (*apophasis*) è l'una o l'altra parte di una contraddizione, e la contraddizione (*antiphasis*) è l'opposizione (*antithesis*) nella quale, di per sé, non c'è un intermedio; la parte della contraddizione che unisce qualcosa a qualcosa è l'affermazione e la parte che separa qualcosa da qualcosa è la negazione. [La traduzione di Mignucci qui riportata accentua l'aspetto unificante dell'affermazione e quello separante della negazione; in greco abbiamo le stesse formule di *De interpr.* 6.]

Questa formulazione, in effetti, sintetizza la dottrina che viene proposta in alcuni capitoli di *De interpretatione* e che pare essere centrale in quest'opera, come sarà da illustrare nel seguito.

14. La contraddizione (*antiphasis*) e le sue regole

Aristotele non parla solo di enunciati semplici che per essere dichiarativi ('apofantici') sono veri o falsi e sono affermativi o negativi, ma della 'contraddizione (*antiphasis*)', cioè della combinazione di affermazione e (rispettiva) negazione, considerandola apparentemente come un tutto. Una definizione che di *antiphasis* viene da lui data si trova in *De interpretatione* 6, 17a33-34:

²⁰ Cfr. p. es. *An. Pr.* I 23, 40b30 sgg., *De anima* III 6, 430b26-29, e il citato *De interpretatione* 10.

WALTER LESZL

E sia questo la contraddizione: l'affermazione e la negazione che sono opposte (*hai antikeimenai*).

Aristotele in più passi presenta affermazione e negazione come l'una e l'altra parte (*morion*) della 'contraddizione' considerando, dunque, questa come una sorta di tutto²¹. Certamente la combinazione di un'affermazione e di una negazione che le corrisponde (trattarle come opposti suggerisce la corrispondenza) non può essere considerata strettamente come un tutto. Ma l'esistenza di un rapporto stretto fra le due proposizioni è suggerito proprio dal fatto che esse siano considerate come degli opposti.

Da questo punto di vista l'opposizione che c'è fra affermazione e negazione viene trattato come uno dei quattro principali tipi di opposizione (si parla di *antithesis* oppure di *antikeimena*) che sono da ammettere, accanto a quella che c'è fra termini relativi, quella che c'è fra privazione e possesso (o presenza) e quella che c'è fra contrari (*enantia*) (cfr. *Categoriae* 10, *Topica* V 6, *Metaph.* V [Δ] 10 e X [I] 4). Ora è chiaro che in tutti questi casi c'è un rapporto stretto fra i termini, solitamente due, che sono presi in considerazione, perché o c'è una corrispondenza e rinvio reciproco o almeno uno di essi rinvia all'altro (per esempio la privazione al possesso, esemplificati dalla cecità e dal possesso della vista). Questo vale sicuramente anche per affermazione e negazione. In che modo si distingue l'opposizione che c'è fra affermazione e negazione dagli altri tipi di opposizione? Aristotele in più passi rileva che la prima non ammette alcun intermedio (così in *Analitici secondi* I 2, 72a11-14, citato nella sez. precedente; *Phys.* V 3, 227a7-10; *Metaph.* IV [Γ] 7, 1011b23 sgg.; X [I] 4, 1055b1 sgg., e 7, 1057a33-36). Palesemente, però, questo punto di differenza di per sé non è sufficiente a distinguere questa opposizione dalle altre, anche perché altre opposizioni, come quella fra privazione e possesso (almeno se intesa in un certo modo), non ammettono alcun intermedio. Aristotele, tuttavia, precisa che la peculiarità più importante di questa opposizione è che in gioco l'essere vero o falso di intere proposizioni delle quali necessariamente una è vera e l'altra falsa. Il passo più esplicito al proposito è *Categoriae* 10, 13a37-b12, che presenta invero delle complicazioni sulle quali non mi posso soffermare.

Nel complesso quello che emerge è che la contraddizione è un'opposizione *sui generis*, perché concerne intere proposizioni una delle quali è positiva e l'altra negativa e perché di queste proposizioni è necessario che una sia vera e l'altra falsa. Queste due proprietà sono alle volte introdotte in modo distinto da Aristotele, ma, in effetti, fra di esse c'è un'equivalenza, che è almeno implicitamente riconosciuta da lui nella discussione che del terzo escluso viene fornita in *Metaph.* IV (Γ) 7, dove l'alternativa fra affermazione e negazione è posta in stretto rapporto con l'alternativa fra vero e falso: se non valesse la prima alternativa, non sarebbe necessario che una di esse sia vera e l'altra falsa. Si tratta, dunque, di due formulazioni differenti di quello che è stato tradizionalmente chiamato il Principio del terzo escluso.

Quanto Aristotele dice di affermazione e negazione come costituenti una contraddizione in *De interpretatione* 6 serve ad evidenziare la prima proprietà:

²¹ Così in *De interpretatione* 9, 19a36-37, inoltre ivi 11, 20b23-24 e 28-29 e *Analitici secondi* I 2, 72a8-9, dove ciò viene detto genericamente della *protasis*; in *Analitici primi* I 1, 24a22-25 avviene lo stesso, ma poi viene esplicitato, in a28-29, che questa deve essere un'affermazione o una negazione, cosa del resto evidente anche dall'esempio offerto in *De interpr.* 11; in *Metaph.* IV [Γ] 8, 1012b10-11, si dice che di necessità l'uno o l'altro membro della contraddizione è vero, ma nel contesto si parla di affermare e negare; infine in *Metaph.* X [I] 7, 1057a33-36, la contraddizione viene presentata come un'opposizione (*antithesis*) della quale è presente l'una o l'altra delle due parti.

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

si potrebbe negare tutto ciò che è affermato e affermare (tutto ciò) che è negato, sicché è evidente che per ogni affermazione c'è una negazione corrispondente opposta (*antikeimene*) e per ogni negazione un'affermazione (17a30-33).

Ciò viene fatto valere avendo in mente rapporti o di appartenenza o di esistenza (in greco viene usato l'ambiguo *huparchein*), riguardanti s'intende proposizioni semplici: ci sono solo le possibilità che qualcosa appartenga a qualcos'altro (o che esso esista) e che qualcosa non appartenga a qualcos'altro (o che esso non esista). Queste possibilità sono ad un tempo esaustive ed esclusive l'una dell'altra: una proprietà appartiene o non appartiene ad un certo soggetto; il soggetto stesso o esiste o non esiste. Da questo discende immediatamente che non ci può essere nessuna situazione intermedia. È come se si dovesse percorrere una stessa strada da un punto ad un altro: o si procede in una direzione, o si procede nella direzione opposta; altre possibilità (come quella di procedere in modo trasversale) non ci sono. Un'altra maniera di formulare lo stesso principio è quello di sostenere la esaustività ed esclusività insieme del rapporto fra affermare e negare ovvero fra affermazione e negazione. Questo modo di intendere il principio è evidente in altri passi, dove tende ad essere sintetizzato nella formula «ogni cosa è necessario o affermarla o negarla» (cfr. *Analitici secondi* I 4, 73b23; 11, 77a22; 32, 88a37-b1; *Analitici primi* I 13, 32a27-28; *Metaph.* III (B) 2, 996b26-33), con la precisazione in alcuni di questi passi che quanto formulato a questo modo rientra fra i principi comuni – si intende, comuni alle varie discipline.

Fra questi principi comuni rientra quello che è stato chiamato il Principio di non contraddizione, che sicuramente è strettamente connesso a quello del terzo escluso e che deve stare ovviamente nell'escludere che uno possa allo stesso tempo affermare e negare uno di uno. Usando di nuovo l'esempio della strada: non la si può percorrere contemporaneamente in entrambe le direzioni. Alcune delle formulazioni che Aristotele usa nel menzionare quel principio rispondono effettivamente a questa aspettativa. Così in *Metaph.* III (B) 1, 995b6-10, viene affermato che non è possibile «affermare e negare nello stesso tempo la stessa e identica cosa» (dove presumibilmente, come viene suggerito da W. Cavini nell'art. *Principia contradictionis*, I, pp. 139-40, egli ha in mente lo stesso predicato piuttosto che lo stesso enunciato). Altre formulazioni simili, talvolta con la precisazione «in modo vero (*alethôs*)», si trovano in *Metaph.* IV [Γ] 4, 1008a34-b1, in IV [Γ] 6, 1011b20-21, in *De interpretatione* 12, 21b20 e in *Analitici secondi* I 11, 77a10. Aristotele s'intende usa anche formulazioni di altro tipo, alcune delle quali sono abbastanza immediatamente equivalenti alle precedenti (per esempio viene escluso in *Metaph.* IV [Γ] 3, 1005b19-22, che «la stessa cosa nello stesso tempo appartenga e non appartenga alla stessa cosa e sotto lo stesso rispetto»), altre comportano delle complicazioni che qui tralascio.

La tesi che non si può affermare e negare allo stesso tempo lo stesso contenuto proposizionale in modo vero implica la tesi che affermazione e negazione contraria non possono essere entrambe vere. Se si ritiene che il principio di non contraddizione non escluda solo che siano entrambe vere ma anche che siano entrambe false, abbiamo che di necessità una di esse è vera e l'altra falsa. Quest'altra tesi è stata spesso ritenuta essere la formulazione del principio del terzo escluso. A questo modo esso non costituirebbe un principio autonomo ma sarebbe implicato dal principio di non contraddizione. Aristotele però, come risulta da alcuni dei passi citati, tende a presentare il principio di non contraddizione come escludente che affermazione e negazione contraria siano entrambe vere, e non anche false. È plausibile l'interpretazione (adottata per esempio da Cavini in art. cit.) che la trattazione dei due principi in *Metaph.* IV (Γ) faccia discendere l'impossibilità che affermazione e

WALTER LESZL

negazione possano essere false insieme dallo stesso principio del terzo escluso, che in tal caso costituisce un principio autonomo che è complementare a quello di non contraddizione. Così viene ottenuta la completa alternanza nel valore-verità delle proposizioni affermative e negative che è affermata in più passi e che da qualche studioso viene associata ad un principio distinto da quelli citati (quello che viene chiamato Regola delle coppie contraddittorie da Whitaker e Principio della disgiunzione esclusiva dei contraddittori da Peter Suber, citato da Cavini nel suo art.). Da tutto questo discende quello che è stato presentato come un ulteriore principio da Lukasiewicz, cioè il Principio di bivalenza, per il quale ogni singola proposizione è vera o falsa.

15. L'approccio di Aristotele e i suoi assunti

Dalla presentazione precedente emerge un sistema semplice, con due polarità, quella positiva e quella negativa, per le proposizioni in quanto affermazioni o negazioni, e con due valori (ovvero due polarità in senso per così dire trasversale), essere vero ed essere falso, che anch'essi sono esaustivi ed esclusivi l'uno dell'altro per ciascuna proposizione come per la coppia affermazione-negazione. Questo sistema tende ad essere presentato come ovvio dallo stesso Aristotele, e anche noi possiamo essere indotti a considerarlo ovvio. In realtà, però, è il risultato di alcune scelte. In primo luogo, non è obbligatorio adottare una logica a due valori. Com'è noto, Lukasiewicz aveva tratto spunto da quanto Aristotele dice circa una certa indeterminazione della verità delle proposizioni riguardanti i futuri contingenti per proporre una logica a più valori. In questo come in altri casi sono in gioco modalità che, se fossero state ritenute avere un peso rispetto alla verità e falsità che è presentata dalle proposizioni, avrebbero comportato appunto un abbandono della logica a due valori. Sarebbe stato possibile anche tener conto del tipo di conoscenza che abbiamo della realtà, ammettendo di nuovo che una crescita di conoscenza comporta una crescita di verità e lo stesso nel senso inverso (ci sono dei passi in sue opere che mostrano che Aristotele non è del tutto esente dalla propensione a ricorrere a gradazioni del genere).

In secondo luogo, anche l'ammissione che ad ogni proposizione affermativa corrisponde antitetivamente una proposizione negativa, non costituisce una scelta obbligata. Aristotele ammette più tipi di predicazione negativa, anche se non ne offre mai una rassegna completa (forse è possibile ricostruire una dottrina abbastanza coerente mettendo insieme tutti i cenni che si trovano nelle sue varie opere, ma sarebbe un tentativo piuttosto laborioso, che qui non compio). Un tipo di espressione predicativa negativa sarà da considerare nel seguito, ed è dato da quelli che egli chiama verbi indefiniti oppure nomi indefiniti, esemplificati da «non-giusto» o da «non-uomo» (quando questo funge da predicato). Come vedremo, Aristotele esclude esplicitamente, nel loro caso, che l'introduzione di un'espressione del genere in una proposizione faccia di questa una negazione piuttosto che un'affermazione. Si può presumere ragionevolmente che la sua posizione sia la stessa nel caso di altre parole o espressioni negative. In almeno un passo egli tratta espressamente come 'negazioni' (ovviamente non proposizionali) le parole che in greco si formano con l'alfa cosiddetto privativo, come diseguale (*an-ison*), invisibile (*a-oraton*) e apodo (cfr. *Metaph.* V [Δ] 22, 1022b32-36). Inoltre, c'è quella che in un passo (cioè *Metaph.* X (I) 5, 1056a22-25) egli chiama 'negazione privativa' e che è costituita da certi termini, solitamente

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

privi di un proprio nome, che sono intermedi, come né buono né cattivo o né giusto né ingiusto e che sono negativi nel senso di negare gli estremi (buono e cattivo, giusto e ingiusto) cui si oppongono (di questi termini parla anche in *Categoriae* 10, 12a20-25, dove pure sono trattati come ‘negazioni’, ma senza la precisazione che sono privative). Di fronte a questi casi Aristotele avrebbe potuto tentarne una classificazione e ammettere per ogni tipo di negazione predicativa un corrispondente tipo di negazione proposizionale. Egli procede, invece, in modo contrario (come è particolarmente evidente nel caso dei nomi e dei verbi indefiniti), e cioè ammette che ci sia un unico tipo di negazione proposizionale, che è quello che, come abbiamo visto, è dato dalle proposizioni negative che si oppongono alle correlate proposizioni affermative, per cui abbiamo ogni volta una coppia di contraddittori (quelle che chiama ‘contraddizioni’). Le varie negazioni non proposizionali sono subordinate a questo schema e vengono assimilate alle predicazioni positive, cioè entrano a fare parte delle proposizioni affermative e non di quelle negative. Usando, dunque, come criterio l’esistenza di un’unica negazione per una proposizione affermativa, egli può anche escludere tesi (come quella di una variazione di significato quando nomi e verbi siano permutati) che abbiano come conseguenza l’ammissione di più negazioni (cfr. *De interpretatione* 10, 20b1-12).²²

Quali sono le motivazioni che Aristotele può avere avuto nel compiere queste scelte? È plausibile ritenere che egli fosse stato influenzato dal modo di procedere della dialettica che, come è evidente dai dialoghi cosiddetti socratici di Platone, come da quanto egli stesso dice del suo procedimento, per esempio in *Topica* VIII 2, 158a14 sgg., richiede che le domande che sono poste da chi conduce la discussione siano tipicamente tali da poter ricevere come risposta «sì o no». Per esempio, la domanda che viene posta è se l’uomo è un animale bipede (più esplicitamente «l’uomo è o no un animale bipede?»). A questo modo di procedere Aristotele allude chiaramente in *De interpretatione* 11, 20b22 sgg., dove parla appunto della ‘domanda dialettica’.²³ È pure plausibile ritenere che Aristotele sia stato motivato dall’intento di proporre il sistema più lineare ed economico possibile. È abbastanza evidente che, nel caso delle negazioni, ammetterne più tipi avrebbe comportato non solo una discreta complicazione, ma anche la difficoltà a tenerne ben distinto un tipo dall’altro. Ma anche l’alternativa, di maggiore attualità per noi, se adottare una logica a due soli valori o a più valori si risolve a favore della prima opzione, quando si voglia adottare un sistema lineare ed economico. Arrivare ad una gamma ben definita di più valori è un’operazione tutt’altro che facile e semplice. Lukasiewicz, al quale si deve la denominazione «principio di bivalenza», identificava in questo il principio fondamentale della logica tradizionale, che avrebbe dovuto lasciare spazio accanto a sé ad una logica a più valori, come accanto alla geometria euclidea si era sviluppata quella non euclidea, ma non sembra che le due situazioni siano paragonabili e che tale logica a più valori abbia avuto analoghi sviluppi²⁴.

Si può osservare, infine, che l’adozione di un sistema semplice come quello proposto da Aristotele non è del tutto esente da assunti circa la conformazione della realtà come oggetto di discorsi. Sicuramente

²² Notare che Aristotele rileva espressamente, in *De interpretatione* 7, 17b37-18a9, che ad una singola affermazione corrisponde una singola negazione, e, pur dichiarando ciò ‘manifesto’, chiarisce il punto con una illustrazione.

²³ Cfr., inoltre, *Analitici primi* I 1, 24a22 sgg., e *Analitici secondi* I 2, 72a7 sgg.

²⁴ Su quel principio vedi, per esempio, la sua *Aristotle’s Syllogistic*, pp. 82 e 205; sulla questione in generale vedi p. es. W.V. QUINE, *Philosophy of Logic*, pp. 83-84.

WALTER LESZL

uno di questi assunti è che la realtà abbia, per così dire, dei contorni abbastanza definiti ovvero che presenti un grado non molto elevato di indeterminazione. Non è un caso, credo, che una parte significativa della difesa che Aristotele offre del principio di non contraddizione nella seconda metà del libro IV (Γ) sia volto appunto ad escludere che si abbia a che fare con una condizione di generale mescolanza delle cose. Rimane comunque la possibilità che il grado di indeterminazione rimanga tale da suscitare qualche difficoltà per il sistema, come avviene in effetti nel caso dei futuri contingenti. Non è escluso, poi, che ad un certo livello di riflessione emergano dei paradossi, ma non sembra che Aristotele si sia posto a questo livello di riflessione. Finché si rimane sul piano della definizione del sistema e della sua applicazione, non ci sono complicazioni che possono emergere, come dovrebbe essere evidente a chiunque ne consideri il funzionamento. Siccome una parte importante del *De interpretatione* è volta proprio a mostrare questo, stupisce che dall'esame di questa parte si sia ricavata, da parte del Whitaker, nel suo libro dedicato all'opera, l'idea che si tratta di un insieme di regole che ammettono tutta una serie di eccezioni. Non posso discutere in dettaglio questa sua interpretazione, ma osservo, in modo generale, che essa sembra voler rendere la logica simile alla grammatica, la quale, nel tentativo di tener conto di tutta la varietà e complessità che è presentata dalle lingue di cui facciamo uso, deve appunto proporre insieme di regole che ammettono numerose eccezioni.

16. Gli oggetti delle proposizioni ovvero i *pragmata*

Finora l'attenzione è stata rivolta soprattutto a quanto Aristotele ha da dire delle proposizioni, prescindendo dal rapporto con le cose (o stati di cose) che sono i loro oggetti. Ora è opportuno occuparsi di quest'altro versante, a partire dal riconoscimento che egli, in certi passi (uno di essi è quello citato di *Metaph.* IX [Θ] 10, inizio, alcuni altri saranno menzionati nel seguito), parla di *pragmata* per indicare tali oggetti. Va offerto qualche chiarimento, andando oltre i cenni già fatti (in sez. 3).

In primo luogo, se guardiamo a quanto Platone dice di *pragma* e di *pragmata* nel *Cratilo*, constatiamo che il *pragma* è tenuto distinto dall'*onoma* ma costituisce tipicamente l'oggetto della sua designazione (cfr. 391A-B, 436A), dunque, che esso coincide con una singola cosa ovvero con un oggetto semplice. Inoltre, i *pragmata* (tipicamente al plurale) coincidono con gli *onta* (cfr. 385E4-5 + 386A2, 387A2-3 + C1, 411B, ecc. [= Ademollo, *The «Cratylus» of Plato*, p. 96, n. 3]). Quest'uso, peraltro, al di là del suggerimento che si ha che fare con qualcosa di reale, può essere piuttosto generico, e trova un riscontro in *Eutidemo*, dove viene affermato che dire la verità è dire le cose (*ta onta*, poi *ta pragmata*) come sono (*hos echei*) (cfr. 284C-D). Occasionalmente egli riconosce che uno stesso oggetto (*pragma*) può essere designato da più nomi (anche nel *Cratilo* avendo in mente lingue differenti, cfr. 385E, inoltre 384D). Nel *Protagora* la questione che viene sollevata è se giustizia, coraggio, moderazione, ecc., sono solo nomi differenti per uno stesso oggetto (cfr. 329C sgg., inoltre 349B-C, richiamando il passo precedente), ma si rende esplicito che tale oggetto è qualcosa di esistente (questo avviene in 330B-D a proposito di ciò che è denominato da 'giustizia' e da 'santità', inoltre in 349B4 *pragma* è accoppiato ad *ousia*). Nel *Sofista* l'attenzione che viene rivolta agli enunciati porta Platone non ad affermare che ci sono *pragmata* che corrispondono ad interi enunciati (o proposizioni), ma piuttosto a suggerire (come

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

avviene in 262E) che tramite il nome e il verbo sono uniti una cosa (*pragma*) e un'azione (*praxis*), per cui il *pragma* è ora ciò che viene designato da un nome (*onoma*) tenuto distinto dal verbo (-che i verbi significano azioni era stato detto in 262B-) (sembra restrittivo ritenere che tutti i predicati sono verbi che significano azioni, ed in ogni caso Aristotele ignora tale modo di distinguere i verbi dai nomi quando si occupa dei verbi, per esempio in *De interpretatione* 3).

In Aristotele la distinzione fra *pragmata* e *onomata* è ben presente nei *Sophistici elenchi* (già nel cap. 1) e anche in passi di altre opere, dove l'intento è di rilevare che non sempre al singolo *onoma* corrisponde il singolo *pragma*, perché, per esempio, l'*onoma* può essere ambiguo ovvero presentare più significati (la preoccupazione presente in Platone di giustificare la possibilità di dire il falso nonostante che apparentemente sia un enunciare il non essere non è più presente né in questa né in altre opere di Aristotele). Quando, però, come avviene già nelle *Categoriae* e nel *De interpretatione*, egli parla di enunciati (*logoi*) che sono veri o falsi, i *pragmata* che ad essi corrispondono non possono più essere cose singole od oggetti semplici, perché è in gioco quel combinarsi o dividersi dei termini (tramite predicazione) di cui si è già detto. Bisogna quindi domandarsi come essi siano concepiti.

Rimane certamente sempre vero che i *pragmata* sono tenuti distinti dai discorsi e, insieme, dagli *onomata* che sono i componenti dei discorsi; ma è ancora vero che essi coincidono con gli *onta* (ad esclusione cioè dei non-enti)? In certi contesti questo è certamente così, quando i discorsi (non qualificati ulteriormente) sono generalmente contrapposti alle cose alle quali possibilmente si attinge tramite i sensi (cfr. p. es. *De generatione et corruptione* I 8, 325a17 sgg.; *Metaph.* I [A] 3, 984a17 sgg.) oppure quando la cosa o le cose (come avviene nei passi citati in precedenza, sez. 3) sono fatte coincidere con la verità. Più complessa è la situazione quando il *pragma* è ritenuto corrispondere ad una proposizione. Così in *Categoriae* 5 Aristotele parla del *pragma* che muta. Egli osserva ivi che i discorsi (*logoi*), a differenza dalle sostanze, recepiscono sì dei contrari - rappresentati dalla condizione di essere vero o falso -, ma non perché essi stessi mutino (come avviene nel caso delle sostanze), ma perché muta il *pragma* cui corrisponde un dato *logos*. Così «ad esempio, se è vero il discorso che un tale è seduto, quando egli si sia alzato questo stesso discorso sarà falso» (cfr. 4a24-26)

Per quanto possa sembrare singolare questo modo di presentare il *pragma*, è tutt'altro che eccezionale in Aristotele. In più passi egli parla di *pragma* che muta o, per contro, di *pragma* che rimane lo stesso. Della cosa che permane (*sozomenou tou pragmatos*) si parla in *Analitici secondi* 6, 74b32 sgg., per affermare che, in tale situazione, se, pur possedendo un suo resoconto (*logos*) e non essendo vittima di dimenticanza, non la si conosce, è perché non la si è mai conosciuta. Siccome nel contesto si parla di premesse sillogistiche, il *pragma* deve corrispondere ad una proposizione. In *Topici* VIII 2, 157b11 sgg., si prospetta per contro la possibilità che la scienza venga meno, perché la cosa ha subito un cambiamento (*metapesontos tou pragmatos*) e non (di nuovo) perché ci sia stata dimenticanza. In *De anima* III 3, 428b2 sgg., l'esempio del *pragma* che permane è esplicito: è la grandezza del sole, superiore a quella del mondo abitato. L'apparenza che esso ha di essere molto più piccolo mostra che l'immaginazione ci trae in inganno, sicché, se ci affidiamo ad essa, abbandoniamo il giudizio vero che avevamo al proposito, ma non perché il *pragma* stesso sia cambiato.

È interessante notare che nel passo del *De anima* viene concesso che l'opinione da vera diventerebbe falsa se fosse il *pragma* a cambiare senza che noi ci se ne accorga. Questo è un punto che risulta anche dal

WALTER LESZL

passo sopra citato di *Categoriae* 5. C'è da rilevare, a questo proposito, che Aristotele, a differenza dei logici contemporanei, ritiene che una proposizione od enunciato rimane lo stesso anche quando, col passaggio del tempo, la situazione cui si riferisce è cambiata, per cui anche il suo valore-verità è cambiato²⁵. C'è pure da osservare che in *Analitici primi* I 15, 34b7 sgg. viene richiesto che le proposizioni quantificate universalmente non valgano per un certo periodo di tempo, per esempio per 'ora', ma sempre, e questo manifestamente implica che il contrario può valere per proposizioni non così quantificate. La posizione probabilmente è implicita in *Metaph.* VII (Z) 15, 1039b27 sgg., perché la mutevolezza presentata dall'opinione rispetto alla scienza deve concernere il valore-verità delle proposizioni²⁶.

Come vedremo meglio nel seguito, è da escludere che nei passi ora citati Aristotele intenda dire semplicemente che una certa sostanza è cambiata in una sua proprietà (per esempio nel caso di una persona dallo stare seduto all'essere alzato). Pare cioè che egli faccia un uso in qualche modo tecnico del termine *pragma* per indicare il corrispettivo oggettivo di una (intera) proposizione che può essere vera o falsa, non avendo dunque in mente singoli oggetti corrispondenti a dei nomi. In effetti, quando egli afferma, come avviene in *De interpr.* 9, 19a33, che gli enunciati (*logoi*), esemplificati dall'affermazione che «domani ci sarà una battaglia navale», sono veri al modo in cui stanno le cose (*ta pragmata*), manifestamente il *pragma* non corrisponde più ad un singolo termine. Riguardo poi alle cose di cui si parla genericamente nel cap. 1, per dire che sono in qualche modo riprodotte dalle affezioni dell'anima, è plausibile ritenere che esse corrispondano ad interi enunciati o proposizioni (dato che le affezioni coincidono, come abbiamo visto, con opinioni o giudizi), anche se non è del tutto escluso che possano corrispondere anche ai singoli termini.

Invero questa posizione non ha sempre lo stesso riscontro nel *De interpretatione*, perché in 12, 21b27-28, le «cose sottostanti» [*ta hupokeimena pragmata*] sono gli oggetti designati da «bianco» e da «uomo», anche se la qualifica «sottostante» in questo contesto può essere significativa; e anche perché nel cap. 7 si propone una distinzione fra cose particolari e cose universali che sono evidentemente gli oggetti per i quali stanno i soggetti e i predicati nelle proposizioni. Peraltro, come mostra quanto troviamo in quel capitolo, con un riscontro in *Analitici primi* I 27, 43b12 sgg. (a chiarificazione di cosa si intende per «conseguente al *pragma*» nella trattazione immediatamente precedente), la «cosa universale» può essere esemplificata da un soggetto universale come «tutti gli uomini», sicché, pur non trattandosi dell'oggetto di un'intera proposizione, non si tratta neppure di una sostanza individuale. Insomma, il *pragma* è l'oggetto (appartenente alla realtà se esistente) che è identificato, a seconda dei casi, da un intero discorso o da una sua parte. Più in generale, è ciò di cui ci si occupa in una data circostanza.

²⁵ Questa posizione è riscontrabile anche in *Metaph.* IX (Θ) 10, 1051b13 sgg. e in *Sophistici elenchi* 22, 178b24-26, inoltre è suggerita anche da *Metaph.* IX (Θ) 4, dove si parla della falsità del dire che tu ora stai in piedi, e pare costituire uno degli assunti di *De interpretatione* 9, oltre ad essere presumibilmente riscontrabile anche in un passo, poco chiaro, di *De caelo* I 12, cioè 283b6-7.

²⁶ Questa deve essere una sua dottrina costante, come è stato messo in luce da HINTIKKA, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modalities*, Oxford 1972, pp. 65 sgg., e al suo seguito da altri studiosi. Non è una posizione peculiare di Aristotele, perché si riscontra anche presso altri pensatori antichi, come rilevato dallo stesso Hintikka, pp. 70-72, e recentemente da BARNES, *Truth, etc.*, Oxford 2007, pp. 29 sgg.

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

17. I *pragmata* come stati di cose

Per quanto i testi non siano univoci, anche perché il greco *pragma* si presta ad una larga varietà di usi, sembra che nel complesso sia plausibile il suggerimento sopra dato dell'ammissione di una corrispondenza fra proposizioni e *pragmata*. Una volta chiarito questo, c'è da domandarsi che cosa Aristotele intende con questo termine. È indicativo che, come abbiamo appena visto, egli ammetta che il *pragma* può cambiare e può cambiare anche nel senso di passare dall'esistenza alla non esistenza e viceversa²⁷. Questo si giustifica se egli per *pragma* intende un *Sachverhalt*, cioè uno stato di cose, una certa situazione o condizione in cui può trovarsi qualcosa, mentre non si giustifica più se per *pragma* intende piuttosto una *Tatsache*, un dato di fatto o semplicemente un fatto.

La *Tatsache* va vista come il corrispettivo di una proposizione vera – come pare averla intesa Wittgenstein (ma non ho la pretesa di essere un interprete fedele del suo pensiero). Si può dire che è un dato di fatto che Cesare aveva passato il Rubicone ma anche che Cesare non esiste perché è morto non molto tempo dopo avere passato il Rubicone. Dunque è plausibile sostenere, come suggeriva Wittgenstein nel *Tractatus*, 2.06, che la *Tatsache* riguarda non solo l'esserci o il sussistere (*das Bestehen*) ma anche il non esserci o il non sussistere (*Nichtbestehen*) di un *Sachverhalt* qual è dato rispettivamente dal passare il Rubicone da parte di Cesare e il suo non esistere più, sicché si può anche parlare (come sempre ivi indicato) di un dato di fatto o fatto positivo (*positive Tatsache*) e di un dato di fatto o fatto negativo (*negative Tatsache*). Di un dato di fatto si può dunque dire che è positivo o negativo, ma non che esso c'è o non c'è, ovvero che sussiste o non sussiste. Questo invece si può dire appunto del *Sachverhalt*, cioè di uno stato di cose, esemplificato, nel caso del non sussistere, dalla esistenza di Cesare ma anche (per riprendere un esempio aristotelico) dalla commensurabilità della diagonale col lato di un quadrato. Che lo stato di cose sia in certo senso un composito viene del resto riconosciuto da Wittgenstein [2.01: «lo stato di cose è un nesso di oggetti (enti, cose)»], anche se non viene chiarito cosa succede nel caso delle negazioni.

Invero *Tatsache* è un termine che non è del tutto esente da ambiguità, come non lo è «fatto» in italiano o anche in altre lingue, perché si può intendere con esso ciò che realmente avviene o è avvenuto, sicché, mentre è chiaro che la morte di Cesare è realmente avvenuta, non è altrettanto chiaro che la sua non esistenza rientra fra ciò che avviene nella realtà. In altre parole, «fatto» in certi contesti ha un significato prossimo a quello di «evento». Questo punto ha interesse per Aristotele, come si può illustrare a partire dal seguente passo della *Retorica*, nel quale si afferma che il ruolo del disputante in una causa è di mostrare della cosa (*pragma*) «che è o non è, o è avvenuto o non è avvenuto (*gegonen e ouk gegonen*)» (I 1, 1354a27-28). *Pragma* qui per un verso è certamente l'oggetto del contendere, per un altro verso è certamente un fatto, ma, come è suggerito dall'uso del verbo del divenire, può esserlo nel senso di un evento che può essersi verificato o meno. Aristotele in certi passi, per esempio in *Analitici secondi* II 12, e in *De interpretatione* 9, parla, più che delle cose che sono, dei

²⁷ Che le cose possano cambiare pare essere suggerito anche in *Metafisica* IX (I) 10, anche se parlando di un combinarsi o disgiungersi di ciò in cui consistono, e che esse possano sia esistere che non esistere pare essere suggerito anche in *Metafisica* V [Δ] 29. Non ci sono comunque indicazioni che fanno pensare che la posizione di Aristotele a questo proposito è cambiata rispetto alle *Categoriae*, dove questi punti sono più espliciti.

WALTER LESZL

«divenienti» (o anche, come all'inizio del capitolo della prima opera, dei «divenuti» e dei «futuri»), dunque di quelli che noi chiameremmo eventi (notoriamente in greco il verbo «essere» tende ad indicare una condizione costante, sicché può essere opposto a *gignesthai*, come avviene in Platone ma come avviene anche nello stesso Aristotele). Il privilegiamento della sostanza (*ousia*) porta ad identificare ciò che è stabile nel divenire, ma non è facile riportare ogni evento ad una proprietà mutevole di una qualche sostanza. A quale sostanza inerisce una battaglia navale? Nel caso dell'eclissi di luna da lui citato con una certa frequenza come fatto da spiegare indicandone la causa egli si mostra incline a trattarla come un'affezione della luna (cfr. *Metaph.* VIII [H] 4, 1044b8 sgg.), ma non è che questa sia veramente una proprietà il cui possesso modifica la luna. Aristotele indubbiamente non dedica mai una qualche trattazione più o meno approfondita alla questione dello statuto ontologico da attribuire a tali eventi. Ma rimane il fatto che non poteva del tutto ignorare il verificarsi di eventi non riconducibili ad affezioni di una qualche sostanza.

Pur con queste qualifiche pare, dunque, fuor di dubbio che Aristotele, quando parla di *pragmata*, abbia in mente *Sachverhalte*, dato appunto che anche il *pragma* può sussistere o non sussistere, e non *Tatsachen*. Ma, quando il *pragma* non sussiste, abbiamo a che fare con un dato di fatto negativo, sicché questi debbono essere ammessi da Aristotele. Riguardo allora l'espressione inglese *states of affairs* che viene usata da Crivelli, quando egli dichiara di farlo con l'intento «to denote objects of a 'propositional' nature of which it is sensible to say both that they obtain and that they do not obtain at a time» (*op. cit.*, p. 4, n. 4), mostra chiaramente di avere in mente *Sachverhalte*, anche perché egli tiene questi distinti dai fatti (*facts*).

Allora, se è giusta questa presentazione della posizione di Aristotele, si pone la questione: perché fa ricorso al termine *pragma* in questo senso relativamente tecnico, intendendolo come il corrispettivo oggettivo di un'intera proposizione, se le proposizioni non hanno altra funzione se non quella di enunciare la combinazione e la disgiunzione di cose singole (comunque intese), che dovrebbero essere esse i *pragmata*, le uniche cose esistenti? Perché abbandonare la corrispondenza che Platone aveva stabilito fra *onomata* e *pragmata* una volta ammesso (come viene ammesso in *De interpretatione* 3) che anche i verbi sono in qualche modo dei nomi, sicché anche essi potrebbero designare dei *pragmata* (piuttosto che delle *praxeis*, come suggeriva Platone nel *Sofista*)? C'è da presumere che se Aristotele, che normalmente adotta quell'altra posizione, è indotto a fare una mossa che lo avvicina a pensatori come Frege e Wittgenstein, i quali partono dall'idea che sono le proposizioni e non i singoli termini linguistici a costituire il fondamento del linguaggio che in qualche modo rispecchia la realtà, deve essere perché non è del tutto soddisfatto della riduzione delle proposizioni alla combinazione e disgiunzione dei termini che le compongono.

18. La corrispondenza fra proposizioni e stati di cose

Ci sono da fare alcune osservazioni e, insieme, trarre delle conseguenze da quanto è stato finora esposto. In primo luogo, il movimento di cui si parla in passi come quello di *Categoriae* 5 a proposito del *pragma* deve essere inteso in un senso metaforico, perché si afferma in parallelo che il *logos* e la *doxa*, pur cambiando in qualche modo (appunto nel loro valore-verità), permangono essi stessi immobili (cfr. 4a34-36,

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

4b10-11). Ovviamente in senso stretto il discorso e l'opinione non sono cose che siano capaci di movimento o di stasi, per cui neppure il *pragma* come loro corrispondente oggettivo è veramente soggetto a movimento nel senso di cambiare luogo o subire qualche altra trasformazione. In altri passi affini viene usato, come abbiamo visto, il verbo *metapiptein*, che almeno per certi versi è più appropriato ad indicare un mutamento radicale di condizione.

In secondo luogo, sempre nel passo di *Categoriae* 5, viene proposto un confronto fra il discorso (insieme all'opinione) e la sostanza, confronto che indirettamente coinvolge anche il *pragma*, che quindi non può coincidere con la sostanza (altrimenti non ci sarebbe ragione per introdurre un terzo termine, e almeno il verbo *metapiptein* non è appropriato ad indicare un cambiamento che riguardi una sostanza). Ma della sostanza viene detto che essa recepisce i contrari mutando essa stessa (cfr. 4a29-34). Il cambiamento che viene subito dal *logos* (insieme all'opinione) è in qualche modo simile, essendo appunto il cambiamento da un certo valore-verità al suo opposto. Tuttavia, questo cambiamento non è un cambiamento reale, come quello cui è soggetta una sostanza, e non è intrinseco, ma dipende da un cambiamento nell'oggetto del discorso.

Quanto all'opposizione fra vero e falso che concerne il discorso, essa deve essere messa in rapporto con l'opposizione che viene ammessa (espressamente nel cap. 10) fra affermazione e negazione, dato che negare è dichiarare la falsità della corrispondente affermazione (è significativo che in effetti lo stesso esempio dell'essere seduto che viene proposto in 10, 12b5-16, in relazione ad affermazione e negazione, sia stato offerto anche in 5, 4a24 sgg. e a37, in relazione a discorso vero o falso). Allora deve valere anche per l'opposizione fra vero e falso nel caso di una data proposizione quanto viene detto di affermazione e negazione come discorsi in 10, 12b5-16, e cioè che all'opposizione che c'è fra affermazione e negazione deve sottostare un'analogia di opposizione nello stato di cose. Quanto vale sul piano del discorso o del pensiero è infatti in qualche modo speculare a quanto avviene nella realtà, come viene suggerito in quel passo²⁸. Se dunque una stessa proposizione (affermazione o negazione) ora è vera ora è falsa il cambiamento che si è verificato nello stato di cose (*pragma*) come 'causa' di tale cambiamento di valore-verità deve comportare la stessa differenza, per quello stato di cose, che c'è fra quanto è oggetto di un'affermazione e quanto è oggetto di una negazione. Nell'esempio fornito da Aristotele quanto è oggetto di negazione, non stare seduto, è qualcosa che non si dà, uno stato di cose non esistente²⁹.

Ora, come sappiamo, l'opposizione fra vero e falso, come quella fra affermazione e negazione, è un'opposizione esclusiva, che non ammette intermedi. Una proposizione che cambia di valore-verità si converte in un certo senso nel suo opposto. Qual è allora l'analogia di conversione che si verifica nello stato di cose, per cui, se il *pragma* muta, il *logos* da vero diventa falso o viceversa? L'indicazione che Aristotele offre

²⁸ Ne cito un brano: «Infatti, come l'affermazione si oppone alla negazione, per esempio 'sta seduto' e 'non sta seduto' [evidentemente detto di qualcuno], così si oppone anche lo stato di cose (*to pragma*) che cade sotto ciascuna (di esse), ad esempio lo stare seduto e il non stare seduto».

²⁹ Invero può sembrare che egli ipotizzi un certo stato di cose ed uno antitetico ad esso come la negazione è in antitesi all'affermazione, sicché, come suppone Crivelli, si starebbe parlando di uno stato di cose negativo sottostante alla negazione come c'è uno stato di cose positivo sottostante all'affermazione. Ma in effetti il contenuto proposizionale della negazione non è differente da quello dell'affermazione: si nega la verità di quanto l'affermazione dichiara, sicché si tratta dello stesso stato di cose che viene affermato o negato, ed esso può essere negato solo escludendo la sua esistenza.

WALTER LESZL

in *Categoriae* 5, 4b8-9, è che il *pragma* sia o non sia [«Giacché è per il fatto che la cosa è o non è (*to pragma einai e me einai*), che anche il discorso è detto essere vero o falso»]. La stessa indicazione viene data anche in *Categoriae* 12, fine, dove pure si parla dell'esserci del *pragma* per rendere vera la proposizione che lo afferma³⁰. È plausibile ritenere che ciò includa sia il caso dell'esistenza o meno del *pragma* per via dell'esistenza o meno del soggetto (caso contemplato in 10, verso la fine) sia il caso dell'esserci o meno di una certa condizione in cui viene a trovarsi il soggetto, come l'essere seduto e il non essere seduto di cui si parla in 10, 12b5-16. È dunque la conversione da esserci a non esserci del *pragma* che è parallela alla conversione da affermazione a negazione e che comporta il mutamento di verità della proposizione, affermativa o negativa che sia (l'indicazione che troviamo in questi passi non deve indicare un parallelo fra esistenza e verità e non-esistenza e falsità, ma solo un rapporto – quello richiesto dall'idea di verità come corrispondenza e della falsità come non corrispondenza. La corrispondenza è fra affermazione ed esistenza del *pragma* e fra negazione e non esistenza del *pragma*. Aristotele invero è esplicito nello stabilire un rapporto fra esistenza o non esistenza del *pragma* e verità e falsità del discorso piuttosto che suo valore affermativo o negativo, ma ciò è fuorviante perché il rapporto diretto riguarda, in effetti, il secondo caso).

Un rapporto stretto fra le proposizioni e quanto corrisponde ad esse nella realtà viene affermato anche altrove, ammettendo l'implicazione in entrambi i sensi che viene affermata nel passo di *Categoriae* 12. Questo avviene in *De interpretatione* 9, all'inizio della discussione riguardante i futuri contingenti, nel passo seguente:

Se ogni affermazione o negazione è vera o falsa, è anche necessario che ogni cosa o sussista o non sussista (*kai hapán ananke e huparchein e me huparchein*). Se infatti qualcuno dicesse che qualcosa sarà e un altro negasse questo stesso, è chiaro che di necessità uno dei due dice la verità, dal momento che ogni affermazione è vera o falsa; in casi del genere non possono sussistere insieme entrambe le cose [= quanto viene asserito e quanto viene negato]. In effetti, se è vero dire che qualcosa è bianco o non è bianco, è necessario che esso sia o non sia bianco; e se esso è bianco oppure non è bianco, allora era vero o affermare o negare [s'intende, che è bianco]. E se non sussiste, è falso [si intende, affermare]; e se è falso, non sussiste. Sicché è necessario che l'affermazione o la negazione sia vera [18a34-b4].

Si potrebbe invero avere l'impressione che qui, dato l'esempio che viene fornito, non si parli generalmente del sussistere o meno di qualcosa, ma dell'appartenenza di una proprietà come la bianchezza ad una qualche sostanza (il verbo greco *huparchein* può essere inteso in entrambi i modi). Ma l'esempio principale che viene discusso in quel capitolo non è questo ma il verificarsi o meno di una battaglia navale domani, e questo costituisce un evento che non può essere ridotto alla proprietà di una qualche sostanza, sicché si deve ritenere che ciò che è in questione è il sussistere o meno di uno stato di cose (cui può essere riportato ovviamente anche l'essere bianco o meno di una qualche cosa). Nel corso dell'esposizione si insiste in vari modi che un evento come la battaglia navale è qualcosa di contingente, che può esserci o non esserci, sicché è in gioco una questione di esistenza. Al proposito è indicativo il seguente passo:

³⁰ Cito il passo: «L'esserci un uomo è convertibile secondo la conseguenza dell'esistere rispetto al discorso vero intorno ad esso. Se infatti l'uomo esiste (*ei estin anthros*), è vero il discorso con il quale diciamo che esiste un uomo (*hoti estin anthros*), ed è appunto convertibile: se infatti è vero il discorso con il quale diciamo che esiste un uomo, esiste un uomo. Ma il discorso vero non è in alcun modo causa dell'esserci la cosa (*tou einai to pragma*), mentre la cosa pare essere in qualche modo causa dell'essere il discorso vero. Giacché è per il fatto che la cosa esiste o no (*to einai to pragma e me*) che il discorso è detto vero o falso» (14b14-22).

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

È necessario dunque che ciò che è sia (*to ... einai to on*), quando è, e che ciò che non è non sia (*to me on me einai*), quando non è; non è però necessario che tutto ciò che è sia, e che tutto ciò che non è non sia. In effetti l'essere di necessità di tutto ciò che è, quando è, non è lo stesso che l'essere di necessità in senso assoluto; e lo stesso vale anche per il non essere (*epi tou meontos*) (19a23-27).

Insomma, vale semplicemente il principio che se ciò che viene affermato si dà (esiste, sussiste) la proposizione è vera e se ciò che viene affermato non si dà (non esiste, non sussiste) la proposizione è falsa; e che se ciò che viene negato si dà (esiste, sussiste) la proposizione è falsa, e se ciò che viene negato non si dà (non esiste, non sussiste) la proposizione è vera. L'implicazione vale anche nel senso inverso: se la proposizione affermativa è vera, ciò che viene affermato si dà (esiste, sussiste), eccetera. La formulazione che Aristotele usa nel passo citato sopra (in sez. 5) di *Metaph.* IV [Γ] 7, 1011a26-28 deve andare nello stesso senso. Ma perfino quanto viene sostenuto in *Metaph.* IX (Θ) 10, dove viene affermato (come in *Categoriae* 12) che non è la verità o falsità del discorso a determinare l'esistenza della cosa, ma vale l'inverso, risente di questa linea. C'è, infatti, da pensare che ci sia un'ambiguità di fondo nella trattazione aristotelica, perché per un verso sembra che la dottrina di base sia quella data dal combinarsi o meno dei due termini che si predicano l'uno dell'altro, per un altro verso la dottrina di base è l'esserci o meno un certo *pragma*, il quale può, in effetti, consistere nell'esserci o meno una certa combinazione - ma fondamentale è allora l'esserci o meno una certa combinazione, dunque un certo *pragma*, e non il combinarsi o disgiungersi di due termini. Questa ambiguità emerge appunto in quel testo, dove Aristotele afferma che l'essere sta nel combinarsi (*to einai esti to sunkeisthai*) e il non essere sta nel non combinarsi (cfr. 1051b11-12), dove «non combinarsi» può essere la negazione dell'esistenza del combinarsi e non semplicemente l'essere diviso, come può suggerire quanto precede.

Si può concludere questa parte dell'esposizione considerando, anche a mo' di ricapitolazione, le conseguenze di quanto è stato esposto circa le posizioni che egli poteva avere adottato circa verità e falsità, limitando, tuttavia, l'attenzione alle due principali. Una prima posizione possibile circa verità e falsità è quella (ricostruita sopra ed attribuita ad Aristotele) per la quale le affermazioni e le negazioni riprendono sul piano del discorso combinazioni e disgiunzioni di nozioni che sono operate dal pensiero sottostante. Queste ultime a loro volta riproducono (fedelmente se vere, non fedelmente se false) le combinazioni e disgiunzioni che si trovano nelle cose. Le cose stesse, oggetti particolari o universali, sono sempre esistenti. Si tratta di una teoria della corrispondenza che ammette una sorta di isomorfismo fra la proposizione e quanto la proposizione afferma o nega. Un'altra posizione (da me difesa in quanto precede) è quella che sta nell'ammettere che una proposizione è vera se è un'affermazione che corrisponde ad uno stato di cose esistente o una negazione che corrisponde ad uno stato di cose non esistente, mentre è falsa (sia l'una che l'altra) se tale corrispondenza non si realizza. Crivelli (in *Aristotle on Truth*, pp. 130-131) ammette che una posizione del genere ha una sua plausibilità, ma la rigetta (a favore della prima posizione) perché ritiene, fra l'altro, che Aristotele ha sempre in mente la combinazione e la separazione di termini che (come viene suggerito alla fine di *Metaph.* VI [E] 4) non possono essere vuoti perché appartenenti a questa o quella categoria (cfr. cap. 5 di op. cit.). A mio avviso, tuttavia, non solo si deve escludere che egli abbia sempre in mente quello, ma non vedo bene perché, parlando di non esistenti, non si possa dire che quelli che sono esistiti nel passato, come Socrate ed Omero, erano delle sostanze finché esistevano, e che quelli che non esisteranno mai, come l'ircocervo, sarebbero delle

WALTER LESZL

sostanze se esistessero (sulla questione dei termini vuoti torno più oltre, in sez. 32).

C'è, però, da ribadire che, se è giusta l'interpretazione sopra fornita, ci sono vari elementi a favore dell'attribuzione di questa posizione ad Aristotele, ma che essa non viene da lui approfondita e che, in qualche misura, è piuttosto la prima che va considerata come la sua dottrina ufficiale. Rispetto ad essa, questa seconda posizione riconosce un posto al non-essere nel senso di non esistenza che non viene riconosciuto dalla prima. Resta da vedere, allora, se quanto egli ha dire circa il non essere in altri testi finora non esaminati serve a sostanziare ulteriormente questo orientamento. Prima, tuttavia, è opportuno offrire dei complementi alla presentazione sopra offerta della trattazione aristotelica delle proposizioni, avendo in mente soprattutto il ruolo che viene attribuito alla negazione (come particella).

19. Le parti della proposizione e il ruolo del verbo 'essere'

Lo Stagirita, sia nel *De interpretatione* sia in altre opere, presenta gli enunciati semplici come costituiti da nomi e da verbi³¹. Su questo punto egli riprende, ovviamente, quanto già Platone aveva detto al proposito nel *Sofista*, dove era stato ammesso che non c'è enunciato o discorso che non sia composto di nomi e di verbi, suggerendo che i nomi stanno per coloro che compiono le azioni (o svolgono attività) e i verbi per le azioni stesse, e che niente di essente e di non essente si trova indicato senza che ci sia una tale composizione di nome e verbo (cfr. 261E sgg.). Aristotele non parla più di azioni o attività (*praxeis*) riferite a delle persone e tiene distinto il verbo (*rhema*) dal nome (*onoma*) per il fatto che esso «significa in aggiunta il tempo» (*prossemainei chronon* [*De interpr.* 3, 16b8, *Poetica* 20, 1457a17-18]). Esempi di nome (tratti dalla *Poetica*) sono o il nome proprio «Cleone» oppure quello comune «(un) uomo» (evidentemente introdotto come soggetto), esempio di verbo è «cammina» (ovvero «camminava» per indicare il tempo al passato).

Tutto questo ha l'apparenza di essere piuttosto restrittivo, perché manifestamente possono assumere funzione attributiva anche gli aggettivi, e Aristotele di frequente offre qualche esempio nel quale di qualcuno o di qualcosa si afferma che è bianco o qualcosa del genere, come possono assumere funzione attributiva anche sostantivi come 'uomo' e le descrizioni che servono a definirli. Nel caso tuttavia di verbi come «camminare» egli ammette, in alcuni passi, che possono essere sostituiti senza alterazione del significato dalla copula «è» accompagnata dal participio corrispondente, per esempio affermando di qualcuno che «è camminante» (invece di «cammina») (cfr. *De interpretatione* 12, 21b9-10 e *Metaph.* V [Δ] 7, 1017a27-30). Si può suggerire che ai suoi occhi valeva anche l'inverso, e cioè che un costrutto del tipo «è bianco» fosse sostituibile da un verbo come «biancheggia», senza cambiamento di significato. A questo modo si ha che ogni espressione predicativa od attributiva è assimilabile ad un verbo.

Se questo è giusto, non c'è posto per la copula «è» come termine indipendente dai due termini (nome e verbo) che essa dovrebbe congiungere, cioè per la copula nel senso letterale della parola «copula». In effetti

³¹ Questo risulta chiaramente dai primi 5 capp. di quell'opera; in 10, 10b10-12 viene affermato che ogni affermazione e negazione risulta da nome e da verbo; in *Retorica* III 2, 1404b26-27, viene dichiarato generalmente che «l'enunciato [*logos*] è costituito da nomi e da verbi»; similmente in *Poetica* 20, 1457a23 sgg., dove invero c'è la riserva che non ogni discorso [*logos*] è composto a questo modo, ma avendo in mente presumibilmente la definizione presa di per se stessa.

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

quanto Aristotele dice al proposito in alcuni passi suggerisce che egli non è disposto a trattare la copula a quel modo. Uno di questi passi è *De interpretatione* 10, 19b19-20, dove si parla dell'«è» (*to esti*) per dire che, quando viene aggiunto, è 'co-predicato' (*proskategorethe*) come un terzo termine; nel seguito viene detto, prendendo ad esempio un aggettivo, che esso si aggiunge a «giusto» o a «non giusto», donde un'affermazione o una negazione (cfr. b24-26). Un altro passo, in parte simile, si trova alla fine del cap. 3 dell'opera e sarà discusso più oltre, un terzo passo si trova nel cap. 3 del libro I degli *Analitici primi* e sarà anch'esso considerato fra poco³².

Il passo ora considerato di *De interpretatione* 10 appartiene ad un contesto nel quale Aristotele tiene distinte quelle proposizioni, come «un uomo è giusto», nelle quali l'«è» si aggiunge come 'co-predicato', dalle proposizioni nelle quali «è», insieme a «non è», funge senz'altro da predicato. Al proposito Aristotele dice che «la prima affermazione e negazione sono: '(un) uomo è', '(un) uomo non è'; quindi 'non-uomo è', 'non-uomo non è'; e di nuovo 'ogni uomo è', 'ogni uomo non è', 'ogni non-uomo è', 'ogni non-uomo non è'. E lo stesso discorso vale per i tempi fuori dal presente». (19b15-19) Se si prescinde per il momento dagli esempi piuttosto singolari con «non-uomo» come soggetto, si hanno delle proposizioni affermative e negative nelle quali il verbo «è» è ritenuto non avere bisogno di un qualche complemento, sicché deve trattarsi di proposizioni esistenziali. Di queste poi viene ammesso che sono «le prime», presumibilmente perché consistono nell'affermazione o negazione dell'esistenza di una qualche sostanza.

Alcuni studiosi ammettono che quanto Aristotele afferma in questo passo vada inteso nel senso più ovvio, che è quello ora indicato.³³ Ci sono, tuttavia, delle notevoli resistenze da parte di altri studiosi ad accogliere una conclusione del genere, in parte favorite dal fatto innegabile che quanto troviamo nel passo citato non è stato in alcun modo preparato da quanto viene detto del verbo nel cap. 3 dell'opera. Qui non posso entrare in una discussione inevitabilmente piuttosto lunga delle varie alternative che sono state proposte, ma mi limito ad osservare che ogni posizione presenta, s'intende, dei vantaggi e degli inconvenienti nell'interpretazione dei passi aristotelici e che, a mio avviso, la posizione qui seguita tutto sommato è quella che presenta meno inconvenienti.

Quello che rimane vero è che Aristotele, quando parla del verbo nel cap. 3 del *De interpretatione*, non prende in considerazione le proposizioni esistenziali che introduce nel cap. 10 e, quando fa menzione dell'«è», alla fine del capitolo, mostra di avere in mente solo il verbo nel suo uso copulativo. Il passo è stato assai discusso dagli studiosi circa il suo significato esatto, e qui non è il caso di riprendere tale discussione. Quello che è chiaro è che Aristotele suggerisce che un verbo, preso in isolamento (cioè prescindendo dalla sua funzione predicativa), è un nome che significa qualche cosa, ma non se la cosa è o non è. Questa considerazione viene fatta valere anche per il verbo 'essere', rilevando che esso da solo non può essere il segno di una cosa (*pragma*). Fin qui tutto è conforme alla nota dottrina che singole parole od espressioni (nomi e verbi) non costituiscono enunciati che siano veri o falsi, e la considerazione sembrerebbe applicarsi abbastanza naturalmente all'uso esistenziale del verbo come esemplificato nel cap. 10: «è» non dice niente circa la realtà della cosa se non si predica di un qualche soggetto come un uomo. In modo un po' sorprendente però Aristotele estende questa

³² Sulla questione in generale, con un esame dei passi pertinenti, cfr. J. BARNES, *Grammar on Aristotle's Terms*, in M. Frede e G. Striker, cur., *Rationality in Greek Thought*, Oxford 1996, pp. 175-202, special. pp. 187-192.

³³ Così Weidemann nel suo commento al testo, e così A. BÄCK, *Aristotle's Theory of Predication*, Leiden 2000, pp. 106-114.

WALTER LESZL

considerazione a «ciò che è» (*to on*) quando lo si dice 'spoglio' (*psilon*), cioè da solo, ed offre come spiegazione di tutto quanto ha detto il fatto che «è, per se stesso, non è nulla, ma con-significa una certa composizione che non è possibile pensare senza i componenti» (16b23-25). Palesemente qui si sta parlando dell'«è» come copula, attribuendo ad esso una funzione più sintattica che strettamente semantica, perché non viene associato al predicato come avviene altrove, ma viene escluso che la composizione sia quanto viene significato in modo indipendente da «è», non essendo qualcosa di pensabile indipendentemente da quei termini che entrano in composizione.

Come si può vedere, in questo passo viene trascurata la funzione che «è» esercita nelle proposizioni esistenziali come la funzione che possiamo chiamare veritativa che esercita in tutti gli enunciati che risultano essere proposizionali perché sono veri o falsi. Non è facile spiegare perché Aristotele qui adotti una posizione così riduttiva. È possibile però che sia rivelatore l'inciso riguardante *to on* che non è affatto necessario a quanto viene discusso nel passo, e cioè quale sia il ruolo del verbo 'essere' (*to einai*), insieme a 'non essere', nelle proposizioni (evidentemente il primo nelle affermazioni, il secondo nelle negazioni). Anche per *to on* deve valere che esso, «per se stesso, non è nulla» (il soggetto *to auto* in greco non è ristretto ad «è», che tra l'altro neppure compare in questa forma), ma questa tesi è in evidente contrasto con la tesi, che, come abbiamo visto, compare di frequente altrove, e cioè che *to on* presenta una pluralità di sensi. Sostenere quest'ultima tesi non è sostenere che esso non è nulla, ma è sostenere che esso è qualcosa (dunque è qualcosa) di diverso a seconda del contesto in cui compare ovvero dell'uso che ne viene fatto. Si può allora esprimere il sospetto che Aristotele si sia fatto prendere la mano dall'intento che, come vedremo più oltre (in sez. 31), è evidente in altri testi, di rigettare quell'assolutizzazione o ipostatizzazione dell'essere della quale sarebbero stati le vittime non solo gli Eleati, ma anche Platone, e non avendo ancora ben elaborato la tesi della pluralità dei sensi di 'essere', abbia compiuto questa mossa troppo liquidatoria di dire che il verbo 'essere' non può avere altra funzione che quella copulativa. Già nel corso stesso dell'opera viene compiuta, come abbiamo visto, una correzione di tiro, e ben presto egli perviene alla tesi più soddisfacente (ben presto dato che la tesi compare nei *Sophistici elenchi* e anche, sebbene non con applicazione diretta ad 'essere', in *Topici* I 15 e altrove).

20. La funzione veritativa del verbo 'essere'

Quanto alla funzione veritativa del verbo 'essere', Aristotele di solito non la attribuisce espressamente al verbo come compare in qualche proposizione. Ci sono, tuttavia, alcuni passi che vanno in questo senso. Uno di essi si trova in *De interpretatione* 12, che ha per oggetto principale proposizioni o espressioni predicative introducenti modalità. Qui Aristotele parla di espressioni comportanti composizione o congiunzione (*sumploke*), le quali presumibilmente includono sia gli enunciati sia espressioni predicative (è stato notato dai commentatori che c'è un'oscillazione al proposito nel corso dell'esposizione). Siccome viene detto di tali espressioni che «si oppongono le une alle altre come contraddittori (*antiphaseis*) quelle che si ordinano secondo 'essere' e 'non essere'» (21a38-39), parrebbe che egli consideri tutte le affermazioni e negazioni (proposizionali e non proposizionali) come governate da questo verbo (affermato o negato). Nella misura in cui egli ha in

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

mente delle proposizioni, ciò ha come conseguenza che la negazione deve essere esterna, non in virtù del suo essere negazione, ma in virtù del fatto che 'non essere', come 'essere', governa l'intera proposizione. Viene ugualmente sostenuto che «è secondo 'essere' e 'non essere' come aggiunte che si formano le affermazioni e le negazioni» (21b21-22).³⁴ Ulteriormente viene dichiarato che 'essere' e 'non essere', come aggiunte in enunciati, hanno la funzione di dirimere (*diorizein*) il vero e il falso (cfr. 21b26-32). Questo deve valere s'intende nel senso che 'essere', nel governare l'affermazione, comporta la pretesa di dire la verità, mentre 'non essere', nel governare la negazione, comporta la pretesa di dichiarare la falsità del contenuto della corrispondente affermazione. A questo modo viene indubbiamente attribuita una funzione veritativa al verbo 'essere', cui va accostata una funzione che si può denominare 'falsificativa' di 'non essere'.

A questo passo si può accostare un passo alla fine del cap. 3 del libro I degli *Analitici primi* che appartiene anch'esso ad un contesto nel quale si parla di proposizioni che introducono modalità, sicché c'è da pensare che il passo richiami in qualche misura quanto viene detto in *De interpretatione* 12, ma in questo caso avendo sempre in mente proposizioni (perché solo queste possono costituire le premesse e la conclusione di un sillogismo). In questo passo viene osservato che

'è possibile' corrisponde ad 'è', ed 'è' produce sempre e in ogni caso un'affermazione rispetto a ciò cui viene co-predicato (*proskategoretai*), come per esempio: 'è non buono' o 'è non bianco' o in generale 'è non questo' (25b21-24).

Aristotele aggiunge subito che «anche questo sarà mostrato nel seguito», riferendosi chiaramente alla sua trattazione nel cap. 46 del libro I, dove, come vedremo subito, viene mostrato che frasi o espressioni negative come 'non buono' come tali entrano a fare parte di affermazioni e non di negazioni. La negazione si ottiene non quando viene usato «è», ma quando viene usato «non è», indipendentemente dal fatto che l'espressione predicativa sia positiva o negativa. Ma ciò che emerge a questo modo è che «è» e «non è» non solo non hanno una funzione meramente copulativa, ma che essi, pur essendo dei «co-predicati», hanno una funzione che il predicato come tale non ha, di fare dell'enunciato un'affermazione o una negazione e dunque una proposizione che è o vera o falsa.

In quel capitolo degli *Analitici primi* viene affermato ulteriormente (in 52a32 sgg.) che quanto è stato sostenuto circa il rapporto fra affermazioni e negazioni vale ugualmente se al posto della proposizione affermativa o negativa semplice abbiamo la proposizione preceduta dalla dichiarazione «è vero dire che» (per esempio «è vero dire che è bianco»). Nel seguito immediato di questo passo Aristotele, a conferma di quanto sostenuto, stabilisce un'equivalenza fra 'è vero' ed 'è' (viene detto che rientrano nello stesso ordine), in base alla considerazione che la negazione di 'è vero dire che è bianco' non è 'è vero dire che è non bianco', ma 'non è vero dire che è bianco' (ovviamente ciò viene detto di qualcuno o di qualcosa, e nel contesto 52a22 e 27, il soggetto ipotizzato è 'un animale'). Dire 'essere' è dunque pretendere di dire la verità, mentre dire 'non essere' è negare che quanto è stato detto è vero, ovvero ammettere che quanto è stato detto è falso. La pretesa di dire la verità è insita in ogni proposizione affermativa, ed è in qualche modo il presupposto della questione

³⁴ Invero il passo è introdotto da una negazione, ma ciò riguarda le espressioni o proposizioni che introducono modalità, non le altre proposizioni, come è stato chiarito per esempio da Weidemann nel suo commento *ad loc.*

WALTER LESZL

se questo requisito è effettivamente soddisfatto, ovvero se la proposizione riporta le cose come stanno. A questo passo si può accostare *Analitici primi* I 36, 48b2-4, dove viene istituito un parallelo fra 'dire l'essere' (evidentemente: di qualche cosa, ma il soggetto non viene menzionato) e 'è vero dire questo stesso': questo fa pensare che la seconda asserzione è implicata dalla prima.

Si può concludere che, in base a questa impostazione, pretendere di dire la verità è pretendere di dire l'essere, oppure anche il non-essere, se la realtà non è un tutto pieno di essere, ma deve essere tramite l'uso del verbo 'essere' che questa pretesa può essere fatta valere. Altrimenti non ci sarebbe nessuna differenza fra un'affermazione e una semplice descrizione risultante dalla composizione di più parole (che in greco sarebbe sempre un 'discorso', *logos*).³⁵

21. La funzione di 'essere' e 'non essere' rispetto all'intera proposizione

Va ora sviluppato un punto che è stato toccato nella precedente sezione. Si può partire da *De interpretatione* 10, dove Aristotele dichiara non solo che ogni affermazione è costituita da nome e da verbo, ma anche che «senza il verbo non c'è nessuna affermazione e nessuna negazione» (19b12). Questa precisazione può sembrare superflua una volta rilevato che sia nome sia verbo sono indispensabili, ma essa si spiega con l'intento di rimarcare la funzione che il verbo possiede nel costituire un'affermazione o negazione, e cioè quella, che era stata già rilevata nel cap. 3, e che viene ribadita nel menzionare le forme verbali 'è', 'sarà', 'era', ecc., di «significare in aggiunta il tempo» (*prossemainein chronon*) (18b14 con 16b12 e 19). Il punto importante da rilevare, a questo proposito, è che questa funzione che viene esercitata dal verbo non riguarda semplicemente il predicato, ma riguarda la proposizione tutta, dato che, come sappiamo, per Aristotele le proposizioni sono temporalizzate. È perché il verbo esercita questa funzione che possiamo dire di una data proposizione che è vera o falsa in un dato momento, e lo è rispetto ad un dato stato di cose (si ricorderà l'esempio dell'affermazione «tu sei seduto» detta nel momento in cui uno è alzato; l'uso del verbo 'essere' al presente indica che la proposizione deve essere vera in quel momento).

Qualcosa del genere vale anche per la quantificazione. Aristotele riconosce in modo esplicito che un quantificatore come 'ogni' (*pas*) non denota il soggetto universale, nel caso, per esempio, dell'affermazione «ogni uomo è bello», pur essendo 'uomo' un universale, ma il fatto che di esso si asserisce qualcosa *universalmente* (*hoti katholou*), cioè che è in gioco l'estensione dell'applicazione del predicato (cfr. *De interpretatione* 7, 17b9-12, la cui formulazione viene sostanzialmente ripetuta in 10, 20a9-10). Anche dal modo in cui egli introduce le proposizioni (*protaseis*) che fungono da premesse dei sillogismi in *Analitici primi* I 1-2 quanto alla loro quantificazione (se

³⁵ Su questo punto si può concordare con quanto Kahn osserva, parlando del fatto che gli usi di *einai* nelle affermazioni «carry a truth claim»: «So copula uses of *einai*, like all declarative sentences, are *implicitly* semantic in two ways: they imply not only the existence of their subject but also the validity of their truth claim. By truth claim I mean whatever it is that the sentence asserts - the content of the sentence understood as candidate for a *positive* truth-value. My notion of truth claim is, I think, just what Wittgenstein meant by his remark in the *Tractatus* (4.022): 'A proposition *shows* how things stand if it is true. And it *says that* they do so stand'. Such a claim is implicit in every declarative sentence. What is distinctive of the veridical construction is to make this claim explicit». (*A return to the Theory of the Verb 'Be' and the Concept of Being*, «Ancient Philosophy» 24, 2004, [pp. 381-405] p. 392 = *Essays on Being*, p. 125.)

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

sono universali o particolari o indefinite) fa intendere che la quantificazione riguarda la proposizione nel suo complesso e non una sua parte. La corrispondente negazione dell'affermazione citata è «non ogni uomo è bello» (*ou pas anthropos kalos*). Similmente la negazione di «qualche uomo è bello» è «nessun (*oudeis*) uomo è bello». Proponendo questo Aristotele mostra di non essere caduto nell'errore di ritenere che la negazione riguardi il predicato come tale, cioè che la negazione della proposizione sopra citata sia «ogni uomo non è bello» (anziché «non ogni uomo è bello»). Al proposito egli afferma, in modo generale, che 'ogni' e 'nessuno' «non significano nient'altro, quando sono aggiunti, che l'affermazione e la negazione sono universalmente del nome» (10, 20a13-15), cioè presumibilmente di 'uomo' nell'esempio dato. In greco abbiamo lo stesso composto verbale 'significare in aggiunta' (*prosemainein*) che viene usato, come abbiamo visto, nell'attribuire al verbo la funzione di determinare il tempo in cui si colloca la proposizione (oltre a quello cui essa fa riferimento). Pare dunque essere questa la sua tecnica per indicare che un certo termine ha una funzione che si estende all'intera proposizione.

La ovvia implicazione di tutto questo è che la negazione (= particella negativa ovvero integrata in un pronome negativo come 'nessuno') è un operatore che riguarda l'intera proposizione. Nel caso dell'esempio citato come interpretare tale proposizione, se non come facente ricorso alla negazione esterna, cioè come in effetti del tipo «non (ogni uomo è bello)»? Aristotele tuttavia, come si può notare, non dice espressamente che la negazione gioca questo ruolo, ma questa è una tesi che discende dal riconoscimento che la quantificazione governa l'intera proposizione, sicché anche quando il quantificatore è negativo (per così dire equivale a zero) esso non può che governare l'intera proposizione. Trattandosi appunto di un'implicazione e non di una tesi del tutto esplicita, egli non rileva l'incongruenza che sorge rispetto alla sua tesi circa la verità e la falsità delle affermazioni e negazioni come dipendente da composizione e disgiunzione. Se, infatti, la negazione servisse a separare o dividere il predicato dal soggetto, dovremmo avere appunto come negazione della proposizione sopra citata «ogni uomo non è bello», perché solo a questo modo la negazione ha una funzione in qualche modo separativa.

È plausibile ritenere che Aristotele ragioni allo stesso modo nei casi nei quali egli suggerisce che 'essere' e 'non essere' servono ad evidenziare la pretesa di verità, nel caso dell'affermazione, ovvero la pretesa di escludere la verità della corrispondente affermazione, nel caso della negazione. Anche in questi casi, almeno quando egli ha in mente intere proposizioni (non sempre ciò avviene), la negazione diventa un operatore che riguarda l'intera proposizione, non tuttavia perché sia considerata espressamente a questo modo, ma appunto perché 'non essere', come 'essere', governa l'intera proposizione e la negazione è associata a questa espressione (a questo proposito Aristotele usa, sia in *De intep.* 12 sia in *Analitici primi* I 3, il composto *pros-kategoreshai*, che deve avere una funzione analoga a *prosemainein*, salvo indicare più espressamente che è in gioco una predicazione). Così nel passo di *Analitici primi* I 46, 52a32 sgg., citato nella sezione precedente, l'interpretazione più naturale del modo ivi proposto di intendere una proposizione come «un animale non è bianco», e cioè come implicante «non è vero che un animale è bianco», è che quanto viene negato è l'intera proposizione positiva corrispondente e non semplicemente il predicato. Anche in *Metafisica* V (Δ) 7, 1017a31-35, come abbiamo visto sopra (sez. 4), viene proposta l'equivalenza fra 'è' ed 'è vero' e fra 'non è' e 'non è vero' e i costrutti che sono adottati per illustrare questo punto si lasciano intendere abbastanza naturalmente a questo modo.

WALTER LESZL

22. Enunciati negativi e frasi negative o nomi indefiniti

In *Analitici primi* I 46, inizio, Aristotele chiarisce che la negazione, nel senso di enunciato negativo, deve essere del tipo ‘non essere tale’, per esempio ‘non essere buono’ o ‘non essere bianco’, e non del tipo ‘essere non tale’, per esempio, ‘essere non uomo’ ed ‘essere non bianco’. Come viene precisato espressamente nel seguito (52a24 sgg.), gli enunciati del secondo tipo, a differenza da quelli del primo tipo, sono affermativi, cioè comportano la predicazione del termine (unico) ‘non-bianco’ di qualche cos’altro e non la negazione del fatto che bianco si predichi di qualche cos’altro. Questa precisazione, che può sembrare curiosa ai nostri occhi, pare rivestire una certa importanza agli occhi dello Stagirita, perché in *De interpretatione* 2 e 3 egli considera l’espressione ‘non uomo’, come, nel caso di un verbo, ‘è non sano’, come un’espressione unica che, nel primo caso, va considerata come un nome indefinito, in quanto (come viene precisato all’inizio del cap. 10), «significa in qualche modo una cosa indefinita». La negazione, dunque, nel senso di enunciato negativo, non può risiedere nell’introduzione di un nome o di un verbo indefinito.

Di tenore simile al passo degli *Analitici primi* è *De interpretatione* 12, parte iniziale, dove, però, compare l’esempio dell’espressione «non uomo» che pare essere ritenuta fungere anche da soggetto e non solo da predicato (in *De interpretatione* 2 ciò rimane non precisato e nel passo degli *Analitici primi* pare avere in mente solo frasi in funzione predicativa). «Non uomo», infatti, si oppone a «uomo», che ivi viene introdotto in esempi nei quali funge da soggetto. Per il momento tralascio questa complicazione e ritorno al testo principale.

Aristotele non pare voler contestare la legittimità di usare nomi (inclusi aggettivi) o verbi indefiniti, perché nel corso della sua esposizione chiarisce quale sia la negazione di quella che per lui è un’affermazione, cioè, ad esempio, dell’affermazione «x è non buono» la negazione è «x non è non buono», avendo comunque escluso che «x è non buono» possa essere la negazione di «x è buono» (cfr. 51b31-35). Inoltre egli osserva che, dal momento che «x non è buono» e «x è non buono» sono proposizioni che differiscono di significato, anche le dimostrazioni che se ne danno debbono essere differenti (cfr. 52a25 sgg.). Altrove egli fa uso lui stesso di tali costrutti. Un esempio è l’enunciato di *Metaph.* V [Δ] 7, 1017a34: «Socrate è non bianco», palesemente inteso come un’affermazione; più esempi si trovano in *De interpretatione* 10, 19b19 sgg., ad illustrazione del fatto che quando «è» si predica aggiuntivamente (rispetto all’aggettivo o altro che funge da predicato) come un terzo termine, si ottiene come affermazione «un uomo è non giusto» (*estin ou dikaios anthros*), e questa è da tenere distinta dalla negazione «un uomo non è giusto» (*ouk esti dikaios anthros*), con alcune varianti menzionate nel seguito. Al proposito c’è da rilevare che, come vedremo più oltre, quando egli parla di ‘negazioni’ può avere in mente frasi predicative negative piuttosto che enunciati. Si tratta dunque sempre di combattere l’errore in cui cade chi ritenga che l’introduzione di una di queste espressioni è sufficiente a costituire una proposizione negativa.

Quanto Aristotele dice sul fatto che le negazioni, come enunciati, non possono consistere nell’introduzione di una frase negativa come ‘non bianco’ o come ‘(essere) non malato’, ha l’aria di avere come bersaglio polemico quanto Platone suggerisce al proposito nel *Sofista*. Questi, infatti, pur riconoscendo che le particelle greche (per «non») *me* e *ou* si prepongono a dei ‘nomi’ e dunque dovrebbero essere tenute distinte da essi (cfr. 257C), esemplifica la sua posizione non solo non usando interi enunciati, ma usando frasi o espressioni come «non bello» (cfr. 257D-E), come «non grande», «non giusto» (cfr. 258A), e «non grande»

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

(cfr. 257B). E di queste espressioni viene suggerito che sono in qualche modo le denominazioni o i nomi di qualcosa di reale (cfr. 257C11 e D9, usando il greco *eponumia*, termine che altrove viene usato per indicare la designazione di un nome, cfr. p. es. *Cratilo*, 416B10-11 e *Fedone*, 103B e 102B), lasciando intendere che sono esse a rendere negativi gli enunciati, perché non viene fornito alcun resoconto alternativo di tali enunciati.

La censura di Aristotele, va ribadito, riguarda questo punto e non l'uso stesso di frasi negative in funzione predicativa. Quello che però sorprende è che egli contempra la possibilità di usare frasi negative non solo per le predicazioni, in quanto «non uomo» citato ad esempio è ritenuto poter fungere anche da soggetto, come è evidente dal modo in cui è introdotto in *De interpretatione* 10, 19b8-9 e 16-17, inoltre b38-20a1 (dove l'esempio «non uomo è giusto» conferma che «non uomo» è ritenuto fungere da soggetto), con qualche altro esempio nel seguito del cap. Come sopra rilevato, lo stesso avviene all'inizio del cap. 12. E questo non avviene solo in quest'opera. Avviene anche nel passo citato di *Topici* V 6, 136a5 sgg. E avviene in *Metaph.* IV (Γ) 4, 1006b11 sgg., dove invero viene lasciato indeterminato se l'espressione funge solo da predicato o anche da soggetto, ma (come vedremo meglio più oltre) si parla di una predicazione essenziale non solo di «uomo» ma anche di «non uomo» che, essendo entrambi suscettibili di definizione, debbono anche poter fungere da soggetti (di fatto «uomo», anche se non «non uomo», occasionalmente compare come soggetto di qualche predicazione, cfr. 1007b33-34 e 1007a32).

A questo proposito emerge una complicazione che merita una certa attenzione. Mentre è plausibile ritenere che un'espressione come «non uomo» come viene introdotto in *De interpretatione* 10 e anche in *Metaph.* IV (Γ) 4 (su questo vedi *infra*) vada inteso come un nome indefinito, questo non sembra valere per tutte le sue occorrenze. Quando Aristotele parla della generazione ovvero del divenire che concerne una sostanza, si mostra incline ad ammettere che il mutamento è da ciò che non è sostanza a ciò che è sostanza. Così in *Fisica* V 1, 225a1 sgg., parlando dei vari tipi di mutamento, viene ammesso che alcuni sono da un non-sostrato (*me hupokeimenon*) ad un sostrato o viceversa, avendo in mente appunto la generazione e la corruzione. Con «non-sostrato» egli intende manifestamente ciò che non è sostanza, ed in effetti in quel contesto, oltre a parlare di «generazione verso la sostanza» (*eis ousian genesis*) (cfr. 225a16), fa menzione del «non questo» (*me tode*), intendendo ciò che non è sostanza (cfr. 225a25). Poiché nel caso del divenire che concerne proprietà come il bianco egli parla tranquillamente del «non bianco» o del «non buono» come dell'origine del processo, deve essere apparso legittimo ai suoi occhi parlare anche di un divenire a partire dal non uomo (del «non bianco» parla a questo modo in 225a15, di esso insieme a «non buono» in 225a23; similmente parla del «non musicale» in I 7, 189b35 sgg.; di nuovo del «non bianco» e del «non bello» in *De generatione et corruptione* I 3, 317b4-5). In effetti, in *Metaph.* XIV (N) 2, 1088a28-31 egli istituisce un parallelo fra il generarsi del bianco dal non-bianco e il generarsi dell'uomo dal non-uomo (*me anthropou*), precisando che si tratta di ciò che è uomo in potenza come (nell'altro caso) si tratta del bianco in potenza. Prescindendo per il momento dalla trattazione che Aristotele offre della generazione, c'è da rilevare che sia «non bianco» sia «non uomo» non possono fungere in tale contesto da nomi indefiniti, perché ciò da cui la generazione ha inizio non può essere una qualsiasi cosa non bianca o una qualsiasi cosa che sia non uomo (nel caso del non bianco Aristotele osserva abbastanza esplicitamente, in *Metaph.* XII [A] 2, 1068b5, che anche la voce è un non bianco, ma non può costituire il punto di partenza di un mutamento di colore). Come vedremo meglio più oltre, è plausibile ritenere che in

WALTER LESZL

questi casi Aristotele abbia in mente una condizione di assenza o mancanza della cosa che è presente (o è presente in modo pieno) al fine del processo di generazione. A questo modo, però, si deve constatare che non c'è un trattamento uniforme di queste espressioni nelle varie opere di Aristotele.

Quanto al punto di ordine terminologico c'è da osservare che Aristotele, quando parla di 'negazioni', può avere in mente frasi negative (non solo predicative) piuttosto che enunciati. Questo si verifica, per esempio, in *Topici* V 6, 136a5 sgg., dove viene rilevato che una negazione come 'non animale' (*to me zoon*) non può essere la proprietà di un'altra negazione come «non uomo» (*tou me anthropou*). Frasi come «non bianco» e «non retto» sono ritenute predicarsi di una qualche sostanza in costrutti come «x è non bianco» in *Metaph.* XII (A) 1, 1069a21-24. Ma è abbastanza chiaro che esse corrispondono a quelle che sono chiamate espressamente negazioni (*apophaseis*) di qualità o altre affezioni della sostanza (senza offrire esempi) in IV (Γ) 2, 1003b5-10, dove viene aggiunto che possono anche essere negazioni della sostanza stessa (evidentemente pensando a espressioni come «non uomo»). Una delle critiche che Aristotele rivolge alla teoria platonica delle Idee in *Metaph.* I (A) 9, 990b8 sgg., e cioè che gli argomenti che sono addotti a suo favore comportano anche l'ammissione di Idee di negazioni riguarda, come vedremo più oltre, frasi negative come quelle ora citate. In *Metaph.* V (Δ) 22, 1022b32 sgg, Aristotele dichiara che

le privazioni si intendono in tutti quei modi in cui si intendono le negazioni ottenute con l'alfa privativo: si dice infatti ineguale (*an-ison*) una cosa perché non ha l'uguaglianza che per sua natura dovrebbe avere, invisibile (*a-oraton*) perché non ha affatto colore.

Il punto generale circa le negazioni è abbastanza chiaro, perché si possono proporre le uguaglianze «inequale» = «non uguale» e «invisibile» = «non visibile»: si tratta di singole parole che sono equivalenti a frasi negative (ovviamente anche l'aggettivo «incommensurabile» introdotto come esempio, come abbiamo visto, in *De anima* III 6 e pure in *Metafisica* IX (Θ) 10, è equivalente ad una frase negativa, cioè a 'non commensurabile'). Su questa linea Aristotele, in *Metaph.* IV (Γ) 7, 1012a9-11, arriva a trattare espressamente come negazioni termini come 'dispari' (in greco *perittos*) detto dei numeri anche se non presentano l'alfa privativo.

23. Un'oggettivazione indebita delle frasi negative?

In generale la tesi che espressioni negative come «non bianco» e «non uomo» denotano qualcosa, anche se qualcosa di indeterminato, presenta un inconveniente non piccolo: si dovrebbe ammettere che la realtà sia costituita non solo dai generi e dalle specie di cose definite, ma anche da classi di cose non definite che sono designate dai nomi indefiniti (per semplicità, prescindendo dal caso dei verbi). Per esempio, accanto al genere dei colori e alla specie del bianco si dovrebbe ammettere la classe del non-bianco, includente il giallo, il rosso, il viola, il nero, ecc. Similmente, prendendo un esempio offerto da Platone, accanto a quantità e a grande si dovrebbe ammettere la classe del non-grande, includente il piccolo e l'uguale (cioè ciò che non è né piccolo né grande). Se poi si passa a «non uomo» (come soggetto) si ha che più o meno qualsiasi cosa al mondo è inclusa in tale classe. A questo modo c'è il rischio di arrivare ad un enorme aumento nel numero di

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

classi di cose per includere cose che, considerate ciascuna separatamente, rientrano perfettamente nelle classi normalmente ammesse. Platone stesso, nell'ammettere che ci sono parti del Diverso che in qualche modo sono da tenere distinte da ciò che rientra direttamente nell'essere, possibilmente voleva avanzare una tesi del genere.³⁶ Pare rivelatore il seguente passo del *Sofista*:

Per ciascuna delle forme, allora, molto è l'essere ma quantitativamente illimitato [ovvero: infinito per moltitudine: *apeiron plethei*] il non essere. (256E6-7)³⁷.

Nel *Politico* egli si mostra più avvertito al proposito, perché, a partire dall'esempio dell'uso di 'barbaro' che, per il fatto di essere frequentemente contrapposto all'Ellenico, può sembrare designare un unico popolo quando in effetti ne designa tanti e assai diversi fra loro, sostiene che 'parte (*meros*)' e 'genere (*genos*)' o 'specie (*eidōs*)' in una divisione classificatoria non coincidono (cfr. 262A-263B). Peraltro questo punto non viene esteso espressamente a tutte le frasi negative perché non viene detto che 'barbaro' significa solo 'non-ellenico' e si fa valere la stessa considerazione per 'bestia (*therion*)' rispetto ad 'uomo' quando questo termine non significa semplicemente 'non-uomo' (cfr. 263C-D). Ammettere l'infinita di cui Platone parla nel passo del *Sofista* sarebbe stato imbarazzante per lo Stagirita, ed egli in effetti non prospetta mai positivamente che la realtà sia conformata a questo modo. Si pone però la questione se egli sfugge sempre a tale rischio.

In alcuni testi Aristotele si mostra abbastanza avvertito della difficoltà ora rilevata. In uno di essi invero non la formula negli stessi termini ma rileva la non ammissibilità di un concetto unico per cose insieme eterogenee ed indeterminate. Questo avviene in un'opera sua andata perduta, il *De ideis*, che conteneva le critiche agli argomenti platonici per postulare le Idee che sono richiamate nel passo citato di *Metaph.* I (A) 9, 990b8 sgg. La sostanza di queste critiche viene riportata da Alessandro d'Afrodizia nel suo commento, che si può ritenere abbastanza plausibilmente rimanga prossimo all'originale.³⁸ Riporto per esteso il passo che ci interessa:

Questo argomento [= quello dell'Uno oltre i molti] (egli dice) conduce ad ammettere idee anche delle negazioni e delle cose che non sono. (a) Infatti anche la negazione si predica di molti una ed identica, e si predica (appunto) delle cose che non sono, e non è identica a nessuna delle cose di cui essa è detta con verità. Infatti il non uomo si predica sia del cavallo, sia del cane, sia di tutte le cose oltre l'uomo, e perciò è uno oltre i molti e non è identico a nessuna delle cose di cui si predica. (b) Inoltre esso rimane sempre predicabile con verità nello stesso senso delle cose similari; infatti il non musico si predica con verità di molte cose (cioè appunto di tutte quelle che non sono musiche), e similmente il non uomo delle cose che non sono uomini; sicché vi sono idee anche delle negazioni. – Il che è assurdo: come infatti può esserci un'idea del non essere? Se infatti qualcuno accetterà questo, vi sarà un'idea unica di cose eterogenee e del tutto differenti, come potrebbero essere la linea e l'uomo: tutte queste cose infatti sono non cavalli. Inoltre vi sarà un'idea unica anche delle cose infinite e indeterminate.

Un altro testo significativo è l'inizio di *De partibus animalium* I 3. Qui egli rileva, nel criticare certi abusi

³⁶ Va ricordato che egli ricorre a quelli che chiama 'grandi generi' o 'generi sommi' [*megista gene*] e che sono fatti coincidere con l'Essere, l'Identico e il Diverso, la Quietude e il Movimento, con la conseguenza che il non essere si frammenta in parti che sono in effetti del Diverso. Tutto questo apparato viene ignorato da Aristotele come se fosse inutile zavorra.

³⁷ Non posso entrare in una discussione della posizione platonica, ma noto che il tentativo di M.T. Ferejohn, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» 71, 1989, pp. 257-282, di preservarla dall'accusa di 'frammentazione semantica' viene criticato da P. Crivelli nella stessa rivista, 75, 1993, pp. 71-74, il quale però attrae l'attenzione sul passo del *Politico*.

³⁸ Vedi il mio *Il «De Ideis» di Aristotele e la teoria platonica delle Idee*, Firenze 1975, p. 44, donde traggio la traduzione che segue.

WALTER LESZL

della divisione dicotomica, che non è possibile dividere al suo interno una specie che sia stata identificata mediante una differenza privativa.

È infatti impossibile che ci siano specie di ciò che non è (*eide einai tou me ontos*), per esempio dell'essere apodo (*apodia*) o del non essere alato (*to apteron*), come (ci sono) dell'aver piedi o dell'essere alato (642b23-24).

Ovviamente le parole privative ottenute (in greco) con l'alfa privativo sono equivalenti a frasi negative (che siano delle negazioni viene detto in *Metaph.* V [Δ] 22) ed esse sono ritenute indicare una condizione negativa che nel nostro passo viene assimilata al non-essere – presumibilmente nel senso di assenza di qualifiche positive (come appunto l'aver piedi o l'aver ali). Il ricorso a queste parole o frasi negative non viene rigettato del tutto (nel contesto si osserva che si debbono per esempio distinguere le formiche prive di ali da quelle che ne sono fornite), ma si esclude che esse permettano di definire un campo che si presti ad essere suddiviso in specie al suo interno. A questo modo viene evitato appunto il rischio di dover ammettere specie o classi che siano designate da frasi negative, cosa che dovrebbe valere anche per quelli che altrove chiama nomi indefiniti. – Al passo ora citato si può accostare probabilmente un passo che si trova alla fine del cap. 6 del libro IV dei *Topici*, perché nel suo contesto si parla dell'assegnazione delle differenze, anche se il caso delle differenze privative non viene preso espressamente in considerazione. Qui viene affermato che ciò che non è (*to me on*) non può essere il genere di qualche cosa (ivi esemplificata da ciò che diviene, dato il suo rapporto con esso), perché non include specie sotto di sé. Per quanto il passo non sia forse esente da ambiguità pare prevalere il senso della non esistenza, perché è questa che è in gioco nel generarsi di una sostanza e perché il caso è distinto dall'indeterminatezza che è presentata da espressioni negative come «non uomo».

Se si guarda d'altra parte ad altre opere, si deve constatare che in alcune ci sono dei passi che non riflettono la stessa consapevolezza critica che si nota nel passo ora citato del *De ideis*. Già l'uso segnalato poco sopra di frasi negative come 'non uomo' per indicare i soggetti dei discorsi suscita dei problemi. Ma questi problemi risultano aggravati da quanto troviamo in *Metaph.* IV (Γ) 4, 1006b11 sgg., dove si arriva a parlare di un'essenza di non uomo (*to me einai anthropoi*), per affermare che è distinta dall'essenza di uomo (*to einai anthropoi*), come in corrispondenza «uomo» e «non uomo» hanno significati distinti. L'esempio della non coincidenza fra «uomo» e la sua negazione «non uomo» ricorre più volte anche nel seguito, talvolta anche con richiamo alla differenza di essenza fra i due. In maniera del tutto diretta un esempio di non uomo non viene fornito, ma pare che trireme (che viene menzionata nel seguito) possa costituire un tale esempio. Non sembrerebbe che questo ricorso all'essenza di non uomo sia puramente *ad hominem* (Aristotele sta confutando chi, a suo giudizio, vuole contestare la validità del principio di non contraddizione), perché la formula usata è tipicamente aristotelica e possibilmente neppure pienamente comprensibile al presunto avversario. Del resto Aristotele dice espressamente che coloro che ragionano a questo modo sopprimono l'essenza (*ousia* e *ti en einai*) delle cose (cfr. 1007a20 sgg.). E questa viene presentata come quanto è reso da una definizione come 'animale bipede' nel caso di uomo (cfr. 1006b2-4 e b28-31). Ora, come si può pensare che, mettiamo, trireme, casa, gatto, quercia, hanno un'essenza in comune per il semplice fatto che sono non uomo?

Per completare questo quadro c'è da osservare che anche per altri aspetti la trattazione del principio di non contraddizione che viene offerta in questa parte della *Metafisica* riflette uno stadio di riflessione non molto avanzato. È stato già osservato da più studiosi che le formulazioni che Aristotele usa per tale

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

principio non riguardano intere proposizioni, ma piuttosto frasi predicative messe in rapporto a qualche soggetto ritenuto essere reale³⁹. Va notato pure che quando egli parla di *antiphasis* non rende chiaro se sta parlando di intere proposizioni o di predicati che sono opposti perché positivi e negativi, ma in più casi pare avere in mente predicati (così in 4, 1007b17-18, dove le *antiphaseis* sono dette *predicarsi* insieme; similmente in 1008a24-25 si dichiara che sono la stessa cosa, per chi nega il principio di non contraddizione, uomo e dio e trireme e i loro contraddittori [*antiphaseis*], cioè, come si ricava dal contesto, le loro negazioni non-uomo ecc.; lo stesso vale per 6, 1011b16-17 citato in n. 39). La stessa indistinzione si può constatare nel caso di ‘affermazione (*kataphasis*)’ e ‘negazione (*apophasis*)’, usate anch’esse con una certa frequenza per frasi predicative affermative e negative. Sono trattate tranquillamente come negazioni frasi negative come ‘non uomo’ o ‘non bianco’. La conseguenza di questa indistinzione è che non viene rilevato, come avviene nel *De interpretatione*, che questi sono nomi indefiniti che quando servono da predicati costituiscono delle affermazioni e non delle negazioni. Occasionalmente Aristotele pare assumere questo fatto (così fa a quanto pare nell’argomento piuttosto contorto di 1008a2 sgg.), ma egli tratta pure come entrambe negazioni dell’essenza di uomo ‘essere non uomo’ e ‘non essere uomo’ (cfr. 1007a23-25; le formulazioni usate in greco e non traducibili alla lettera suggeriscono che è in gioco l’essenza).

Non è facile spiegare questo modo di procedere con l’intento dialettico che c’è indubbiamente in questa trattazione del principio di non contraddizione. Aristotele si appella comunque a distinzioni da lui ritenute valide, e non si vede bene perché la rinuncia ad altre renda più efficaci le sue argomentazioni. È più plausibile ritenere che in questa parte della *Metafisica* Aristotele non era pervenuto al livello di riflessione cui perviene per un verso nel *De ideis* circa le frasi negative in genere e per un altro verso nel *De interpretatione* circa il fatto che il ruolo di queste frasi negative è determinato dalle proposizioni in cui compaiono. Solitamente si ritiene che la *Metafisica* nel suo complesso sia più tarda di un’opera ritenuta piuttosto giovanile come il *De interpretatione*, ma in effetti la prima opera è troppo composita per poter essere fatta risalire tutta ad un certo periodo dell’attività di Aristotele, mentre la datazione dell’altra è influenzata dal pregiudizio che la relativa semplicità del suo nucleo dottrinale sia il prodotto di un’operazione intellettuale semplice: arrivare a ciò che è semplice è spesso la cosa più difficile.

Nel complesso si deve constatare che almeno nella seconda parte di *Metafisica* IV e in certa misura anche nel *De interpretatione* Aristotele non si preoccupa di precisare che ad una frase negativa come «non musico» o come «non uomo» non può corrispondere un concetto unico e tanto meno dunque un’essenza, come prospettato nel passo citato di *Metafisica* IV. Il riconoscimento del non esserci un concetto unico non deve necessariamente rendere illegittimo il ricorso a tali frasi negative, ma comporta almeno delle restrizioni nel loro uso, delle quali invece non pare curarsi. Quello che c’è da domandarsi, dunque, è se Aristotele segue coerentemente quest’altra strada, che converge con il trattamento delle affermazioni e delle negazioni (proposizionali) come comportanti combinazione e disgiunzione nel considerare la realtà come tutta ‘piena

³⁹ Vedasi p. es. CAVINI, art. cit., pp. 139 sgg. Egli fa un’eccezione per la formulazione usata in IV (Γ) 6, 1011b13-15, ma se, come ammette lo stesso Cavini, quanto viene detto nel seguito immediato circa i contraddittori (*antiphasis*) che non possono essere veri insieme riguardo alla stessa cosa (cfr. b16-17) costituisce una formulazione predicativa del principio, *phaseis antikeimenas* usato in b14 deve significare lo stesso e non ‘asserzioni contraddittorie’.

WALTER LESZL

di essere', o non contempra anche la possibilità alternativa di postulare condizioni di mancanza (seppure relativa) di essere. Cercherò di mostrare più oltre (sez. 34) che le negazioni come oggetti corrispondenti alle frasi negative (predicative) alle volte sono trattate in quest'altro modo.

24. Negazione interna e negazione esterna

Tornando ora alla trattazione che Aristotele offre degli enunciati ovvero proposizioni, si pone la questione, in che cosa un enunciato o una proposizione negativa si differenzia da quegli enunciati che, pur introducendo frasi negative, non sono veramente negativi. È sufficiente che la particella negativa sia preposta alla copula *esti* oppure al verbo allo scopo di evidenziare che un certo termine (universale) non si predica di un altro (che funge da soggetto)? Aristotele non fa chiarezza su questo punto. Può certo sembrare che rilevare che frasi negative come «non bianco» sono dei nomi indefiniti ed entrano a fare parte di proposizioni affermative serva a tenere distinto questo uso della negazione (che potremmo chiamare compositivo) da quello che serve a negare una predicazione e viene a costituire una proposizione negativa. Anche la definizione che Aristotele, come abbiamo visto (in sez. 13), fornisce della negazione come l'enunciazione 'che enuncia qualcosa da qualcosa (*ti apo tinos*)', cioè qualcosa separatamente da qualcosa, suggerisce che la negazione è ritenuta essere interna, perché evidenzia la separazione di un termine dall'altro all'interno della proposizione⁴⁰. In questa prospettiva sembrerebbe naturale concludere, come fa gran parte degli studiosi, che l'unico tipo di negazione che viene riconosciuto da Aristotele è quello interno⁴¹.

Tuttavia, in assenza di una sua presa di posizione esplicita al proposito, non si può sostenere che sia ovvio che Aristotele attribuisca alla negazione (come particella) sempre e solo questa funzione quando si tratta di costituire degli enunciati negativi. Dobbiamo insomma vedere se c'è qualche indizio del fatto che egli alle volte era incline ad optare per la negazione esterna, cioè per la negazione che governa l'intera proposizione anziché riguardare solo la predicazione. Certamente non possiamo attribuire ad Aristotele né la posizione degli Stoici, per i quali *solo* la negazione esterna rende negativa l'intera proposizione, né la posizione che forse si deve attribuire a Platone, per cui non c'è differenza fra l'uso di una frase negativa e la negazione di una predicazione in una proposizione⁴².

⁴⁰ Anche il passo di *De interpretatione* 7, 17b37 sgg., dove compaiono formulazioni dello stesso tipo, si intende più naturalmente supponendo che la negazione è ritenuta essere interna.

⁴¹ Che ci sia una divergenza su questo punto fra Aristotele e gli Stoici viene sostenuto da CAVINI, *La negazione di frasi nella logica greca*, Firenze 1985 (vedi bibl.) e da BARNES, *Peripatetic Negations*, OSAP 4, 1986, pp. 201-14. (Sulla posizione adottata dagli Stoici vedi anche R. GOULET, *La classification stoïcienne des propositions simples*, in *Les Stoïciens et leur logique*, a cura di J. Brunschwig, Paris 1978 (2^a ed. 2006), pp. 171-98.) Il mancato riconoscimento della negazione proposizionale da parte di Aristotele viene asserito anche p. es. da P. GEACH, *Logic Matters*, Oxford 1972, p. 75, da L. R. HORN, *A Natural History of Negation*, Chicago 1989, p. 21 e *passim*, e da C. WHITAKER, *Aristotle's De interpretatione*, p. 80.

⁴² Se la testimonianza di ALESSANDRO D'AFRODISIA, *In Aristotelis Analytica priora*, 402.1-405.16 (= 921 Hülser = *The Philosophy of the Commentators. A sourcebook*, a cura di R. Sorabji, vol. 3: *Logic and Metaphysics*, London 2004, pp. 283-85) è attendibile per gli Stoici, abbiamo che per essi quando la negazione è interna, cioè applicata al solo predicato, per esempio nella proposizione «Callia non passeggia» - tenuta distinta da «non passeggia Callia» -, la proposizione stessa è affermativa, non negativa. La testimonianza è confermata da Apuleio (?), *Peri hermenias*, cap. III. Queste attestazioni fanno pensare che gli Stoici non ammettessero i nomi negativi indefiniti di cui parla Aristotele.

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

Prima di considerare altri possibili controesempi si può notare il fatto che, nel caso delle frasi negative, come abbiamo visto in precedenza (sez. 22), «non uomo» (citato ad esempio) è ritenuto poter fungere anche da soggetto, e questo è un fatto alquanto anomalo da questo punto di vista. E, al proposito, viene ammesso (in *De interpretatione* 10, 19b16) che la negazione di «è non uomo» (che, si ricorderà, per Aristotele è un'affermazione) è la seguente proposizione: «non è non uomo». Non è chiaro se essa equivale a «è un uomo», nel qual caso come si distinguerebbe «è non uomo» da «non è un uomo» (come negazione di «è un uomo»)? E la negazione in una tale proposizione è interna o esterna?

C'è poi da osservare che, come avviene nell'esempio di proposizione negativa di *Metaph.* V (Δ) 7, 1017a31 sgg. citato in precedenza (cioè 'che non è la diagonale commensurabile'), Aristotele usa con una certa frequenza costrutti del tipo: negazione + copula + soggetto + predicato (talvolta l'ordine fra soggetto e predicato è invertito) oppure articolo + negazione + verbo (all'infinito) + soggetto. Alcuni esempi si trovano in *Categoriae*, 10, 13b12-32, che è un passo considerato in precedenza (sez. 18). Costrutti di questo tipo si trovano anche in *De interpretatione* 12, 21a38 sgg., dove per esempio 'essere (qualcuno) un uomo' è detto venire negato da 'non essere (qualcuno) un uomo' ed 'essere un uomo bianco' è detto venire negato da 'non essere un uomo bianco'. Si trovano ugualmente in *Analitici primi* I 46. Indubbiamente questi costrutti sono ambigui, perché la negazione è seguita immediatamente dal verbo. Ma perché ricorrere a costrutti così artificiosi se fosse stato del tutto pacifico agli occhi di Aristotele che la negazione è sempre interna?

Il ruolo della negazione come operatore che governa l'intera proposizione è meglio evidenziato se questa viene introdotta come particella distinta in testa alla proposizione stessa, ma questa rimane una convenzione il cui rispetto non può essere la prova sicura dell'adozione di una certa posizione. Se si tiene conto di questa considerazione, vale quanto è stato osservato in precedenza (sez. 20), e cioè che Aristotele, sia nel caso del ricorso a proposizioni quantificate (includenti l'uso di pronomi come «nessuno» e «nessuna cosa») sia nel caso in cui certe proposizioni, affermative e negative, sono ritenute implicare la verità o la falsità (o non verità) di quanto asserito, ammette per implicazione che la negazione è esterna. Se ne può concludere che egli non propone mai, come tesi esplicita, che la negazione governa l'intera proposizione, ma che in certi casi questo viene da lui assunto in modo tacito, mentre indubbiamente in altri casi egli sembra assumere piuttosto che la negazione è interna.

25. Proposizioni negative e non esistenza del loro oggetto

Merita attenzione anche un'altra complicazione che emerge al proposito (nel modo più chiaro in un passo delle *Categoriae*, cap. 10, cfr. 13b12-32), e cioè che Aristotele pare ammettere che le negazioni possono avere valore esistenziale, pur avendo come corrispondente positivo un'affermazione che è solo predicativa (ma assumendo che il soggetto esiste). Per esempio l'enunciato negativo «Socrate non è malato» è vero non soltanto quando Socrate è sano, ma anche quando Socrate non esiste, mentre l'enunciato positivo essere malato è vero quando Socrate è malato ma falso se egli è sano. Ciò è ritenuto mostrare che quando è in gioco l'opposizione che sussiste fra affermazione e negazione (cioè quella che altrove viene chiamata contraddizione:

WALTER LESZL

antiphrasis) vale sempre che una delle proposizione è vera e l'altra falsa (cioè si applica il principio delle coppie contraddittorie). Quest'opposizione va tenuta distinta da quella di contrarietà (infatti nel caso dei contrari 'sano' e 'malato' predicati di Socrate uno è vero e l'altro falso se Socrate esiste, ma sono entrambi falsi se Socrate non esiste). Questa complicazione risponde all'esigenza di tener conto del fatto che il soggetto di cui si predica qualche cosa può non esistere, ma avrebbe la conseguenza di far venire meno la corrispondenza simmetrica e insieme antitesi fra affermazioni e negazioni.

Si ha l'impressione che in questo passo Aristotele non voglia suggerire semplicemente che l'esistenza del soggetto è condizione necessaria perché gli enunciati siano veri o falsi, giacché in tal caso avrebbe dovuto sostenere che, quando il soggetto non esiste, essi non sono né veri né falsi, mentre egli sostiene in sostanza che, in tal caso, tutti quelli negativi sono veri e tutti quelli positivi sono falsi, dando dunque un senso esistenziale agli enunciati o proposizioni. C'è da osservare, al proposito, che Alessandro d'Afrodisia, nel commentare il passo sopra citato di *Analitici primi* I 46, fa un *excursus* nel quale difende Aristotele da obiezioni rivoltegli presumibilmente dagli Stoici a partire dalla loro tesi che la negazione è esterna alla proposizione.⁴³ Egli respinge un'interpretazione dell'importo esistenziale di enunciati come «Socrate non è malato» per la quale sarebbero da analizzare in «Socrate esiste e ha la proprietà di non essere malato», in quanto allora si potrebbe affermare che «Socrate esiste ed è morto tanti anni fa». A parte questa giusta osservazione c'è da dire che Aristotele non mostra affatto di ritenere che gli enunciati o proposizioni che hanno un senso esistenziale lo hanno, perché non sono semplici.

Ciò fa sospettare che Aristotele abbia in mente dei *pragmata* dei quali si afferma o si nega l'esistenza, e questi *pragmata* risultano non esistere non soltanto quando viene escluso che il predicato si attribuisca al soggetto, dunque escludendo, tramite negazione, che una predicazione abbia luogo, ma anche quando il soggetto non esiste. Il *pragma* nell'esempio è *essere Socrate malato (to nosein Sokrate)* e *non essere Socrate malato (to me nosein Sokrate)*, e la prima proposizione è vera se c'è Socrate che è malato mentre è falsa se non c'è Socrate che è malato – e questi non c'è sia che se egli è sano sia che egli non esiste – mentre la seconda proposizione è vera se non c'è Socrate che è malato, ed egli non c'è come tale sia se è sano sia se non esiste. Ovviamente anche dire *essere Socrate sano* inteso come unico *pragma* è falso se Socrate non esiste, mentre dire *non essere Socrate sano* sarebbe vero. Escludendo dunque che sia in gioco una semplice predicazione con un distinto assunto esistenziale viene mantenuta l'antitesi fra affermazioni e negazioni.

Non c'è ragione per limitare la posizione ora presentata alle *Categoriae*, perché perfino nel pezzo iniziale di *Metaphysica* V (Δ) 29 contenente la tesi singolare circa i *pragmata* falsi c'è l'osservazione che, se le proposizioni «la diagonale è commensurabile» e «tu sei seduto» vanno dette false, e dunque vanno negate (con negazione esterna), è appunto perché questi *pragmata* non esistono (*ouk onta tauta*). È plausibile ritenere che qui si stia parlando della non esistenza di questi stati di cose, anche perché nel seguito immediato si oppone la loro non esistenza all'esistenza di cose come i sogni che sono ingannevoli (e dunque falsi) non perché essi siano nulla, ma perché fanno credere esistenti gli stati di cose che sono da essi rappresentati.

⁴³ Il passo è a pp. 402-404 Wallies, sopra citato in n. 42. Su di esso ha attratto l'attenzione Goulet e, al suo seguito, Cavini e Barnes negli articoli citati.

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

Una conferma di questa proposta per la proposizione 'la diagonale è commensurabile' si trova in *Fisica* IV 12, 221b23 sgg. In questo passo, dopo avere detto che le cose che sono sempre (*ta aei onta*) non sono propriamente nel tempo, perché il loro essere (*to einai autôn*) non è misurato dal tempo (cfr. 221b3-5), Aristotele afferma che, similmente, non tutto ciò che non è (*to me on*) è nel tempo, in quanto ciò che non può essere altrimenti, esemplificato appunto dalla commensurabilità della diagonale rispetto al lato (del quadrato), non lo è. Più oltre egli include di nuovo questa fra i non enti (*ta me onta*) che sono contrari alle cose che sono sempre, cioè appunto la incommensurabilità della diagonale, per ribadire che il contrario di quest'ultima, la sua commensurabilità, 'sempre non è' (*aei ouk estin*) (cfr. 222a3-7). Sembra naturale considerare questo non ente che non è mai come un non esistente, anche perché nel contesto si parla anche di non enti che, invece, sono nel tempo (perché misurati da esso finché, s'intende, sono in esistenza), citando ad esempio Omero che 'una volta era' (cfr. 221b31-32). Si deve, certo, constatare che Aristotele non si preoccupa di tenere ben distinti gli stati di cose e le sostanze individuali, applicando ad entrambi il verbo essere in senso esistenziale. Ne risulta comunque un orientamento di pensiero circa il non essere che è in contrasto con quello, più vicino a quello platonico, che si riscontra nei passi nei quali Aristotele insiste sulla combinazione e divisione di nozioni come condizione del trovarsi nel vero o nel falso.

26. La questione dell'esistenza in Aristotele

Prima di considerare direttamente certi passi nei quali Aristotele introduce direttamente non-essere come termine o concetto conviene offrire qualche approfondimento (per quanto in maniera molto sintetica) circa il concetto di esistenza. In precedenza, nella sez. 15, abbiamo visto che Aristotele mostra una certa attenzione per l'esistenza o meno di cose individuali come possono essere, da una parte, Socrate come esempio di uomo che è vissuto nel passato, dall'altra parte non esistenti fittizi come l'ircocervo o il centauro. Una maniera per porre la questione di esistenza è quella che risulta da *Analitici secondi* II 1, ivi citato, dove sono poste le questioni 'se è o non è un centauro' e 'se è o non è un dio'. In quel capitolo (come anche nel cap. 2) Aristotele precisa che quello che ha in mente è l'essere in senso assoluto e non sotto un certo rispetto, come avviene quando ci si domanda per esempio se qualcosa è bianco o meno. È abbastanza chiaro che Aristotele, non disponendo di un termine distinto per rendere l'esistenza di una cosa, usa questo tipo di formulazioni per rendere l'idea. Inoltre nel cap. 7, dove viene rilevato (come abbiamo visto in sez. 12) che dell'ircocervo noi sappiamo cosa significa «ircocervo», dunque disponiamo di una definizione nominale (cioè di un discorso che esprime il significato del nome), ma non che cos'è, evidentemente perché non esiste, dunque non disponiamo di una sua definizione reale (questa presuppone l'esistenza dell'oggetto), viene anche dichiarato espressamente che 'cos'è l'uomo' e che 'l'uomo è' (*to einai anthropon*) sono cose diverse (cfr. 92b10-11).

La questione dell'esistenza viene posta anche, usando la stessa formula che viene adottata in *Analitici secondi* II 1, cioè «se è o no» (*ei estin e me*), in *Fisica* IV a proposito del luogo (*topos*) all'inizio del cap. 1, a proposito del vuoto, all'inizio del cap. 6, e a proposito del tempo, all'inizio del cap. 10, dove invero viene usata una formulazione un po' diversa, e cioè se esso rientra fra gli enti oppure fra i non enti (*poteron tôn ontôn estin e*

WALTER LESZL

tôn me ontôn). Da un esame delle formulazioni da lui usate, che qui debbo omettere, si ricava l'impressione che Aristotele stabilisca un rapporto abbastanza stretto fra la questione se esiste il luogo (noi diremmo lo spazio) o se esiste il tempo e la determinazione di quello che esso è, perché questa contribuisce a superare le difficoltà che sono sollevate o si possono sollevare circa la loro esistenza, ma che tale determinazione non esaurisca la questione di esistenza: anche se quelle difficoltà sembrassero insuperabili, sarebbe comunque plausibile sostenere che esistono, perché ciò risponde all'esperienza quotidiana e al linguaggio corrente. Si può osservare ulteriormente, riguardo al procedimento messo in atto, che, accanto alla questione «se è o no» che viene posta per ciascuno di questi oggetti, viene posta non solo la questione «che cos'è» (*ti estin*) ma anche la questione «come è» (*pôs estin*). C'è un rapporto fra tutte queste questioni, perché chiarire cos'è l'oggetto di discussione e chiarire in che modo esso esiste servono entrambi a decidere se esso esiste o meno, ma la questione «come è» è più immediatamente pertinente. Significativo al proposito è il seguente passo, nel quale, discutendo del vuoto (nel cap. 7), viene offerto il seguente richiamo alla trattazione del luogo:

È poiché abbiamo definito il luogo, ed è necessario che il vuoto, se esiste, sia luogo privo di corpo, ma del luogo si è detto come è (*pôs estin*) e come non è, allora è chiaro che il vuoto non esiste a questo modo, né come separato né come non separato (214a16-19).

Se si ammette, a partire dallo spunto che troviamo nella citazione ora offerta, ma anche dall'andamento effettivo di queste trattazioni, che la questione 'come esso è' riguarda condizioni come l'esistere in modo separato e l'esistere in modo non separato, con differenziazioni nel secondo caso fra esistere come proprietà di una sostanza ed esistere in qualche altro modo (per esempio il tempo esiste come numero del movimento, e il movimento stesso non è sostanza), si può riconoscere che certe altre discussioni che sono condotte da Aristotele hanno un rapporto più o meno stretto con quelle ora considerate. Questo vale certamente per la trattazione dell'infinito che viene offerta in *Physica* III 4-8. Nel corso di questa trattazione infatti viene fatta una distinzione fra infinito come qualcosa di esistente per se stesso o sostanziale e infinito come predicato di altro (cfr. 4, 203a4 sgg., e 203a16 sgg.), e nel seguito (inizio del cap. 5) viene escluso, avendo in mente la prima posizione, che esso sia qualcosa di separato dalle cose sensibili; viene pure escluso, nel corso di quel capitolo, che esso sia un corpo che esiste in atto (come viene detto conclusivamente). L'esito della discussione è l'attribuzione ad esso di un modo di esistere che differisce da quelli esclusi, cioè (tralasciando complicazioni) esistere in potenza e come proprietà d'altro. Nel contesto di questa discussione compare, non a caso, la precisazione che 'l'essere si dice in molti sensi' (cfr. 6, 206a21, ripetuto in a29, salvo che il passo non vada omissso). La conclusione della trattazione è che «si è detto, riguardo all'infinito, come è (*pôs esti*) e come non è, e che cos'è».

Abbastanza simile è anche la trattazione che viene offerta degli enti matematici nei primi tre capitoli del libro XIII (M) della *Metaphysica*. Nel loro caso viene detto espressamente che bisogna accertare «se sono o se non sono, e se sono in che modo sono» (1, 1076a25-26). La discussione nel secondo e terzo capitolo concerne l'alternativa fra esistere in modo separato dalle cose sensibili ed esistere come inerenti ad esse, mostrando che essa va superata (con l'ammissione che esistono separatamente per astrazione, come oggetti di scienza matematica, ma in realtà come inerenti ad esse). Provvisoriamente, alla fine del cap. 2, si osserva:

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

Si è detto a sufficienza che essi non sono sostanze in più alto grado dei corpi [...] e che non possono esistere separatamente. D'altra parte, poiché non è neppure possibile per essi esistere come inerenti ai sensibili, è evidente o che essi non sono affatto (*holōs ouk estin*) o che essi esistono in un certo modo (*tropon tina esti*) e che pertanto non sono in modo assoluto (*ouk haplōs estin*). L'essere infatti si dice in molti sensi.

In passi come quelli ora considerati la questione di esistenza viene sollevata in modo esplicito, ma ovviamente Aristotele parla dell'esistenza di certe cose in contesti piuttosto vari. Per esempio, in *Metaph.* XII [A] 7, 1072a21 sgg., viene postulata l'esistenza del motore immobile. Di enti che, come questo, sono sempre (*ta aei onta*) e che, come tali, non sono nel tempo si parla in *Physica* IV 12, 221b2-3. Ad essi sono opposti quegli enti che, essendo generati, esistono ma potrebbero anche non essere, e la cui esistenza è definita nel tempo (cfr. p. es. *De generatione et corruptione* II 11 e *De caelo* I 12, inizio). Un caso un po' peculiare è quello considerato in *De interpretatione* 11, 21a18 sgg., dove di Omero (citato ad esempio) si ammette che può essere detto essere qualcosa, per esempio un poeta, ma non che è in senso assoluto (Omero viene citato fra i non esistenti, ma precisando che egli 'una volta era', in *Physica* IV 12, 221b31-32).

Ci sono delle ambiguità o complicazioni che emergono in certi passi nei quali Aristotele tocca questioni di esistenza che qui possono solo essere menzionate. Con una certa frequenza egli parla di essere in senso o modo assoluto (*haplōs*), ma con questo si può intendere sia l'esistenza della sostanza come tale – distintamente dalle condizioni in cui si trova – sia l'esistenza della sostanza concreta tutta, con tutte le condizioni in cui può trovarsi. Quando ha in mente l'esistenza della sostanza come tale, l'essere in senso assoluto viene opposto all'essere in un certo senso o in modo accidentale. Si può ipotizzare che quest'ultimo non sia semplicemente l'essere copulativo (come viene spesso assunto dagli studiosi), che non sarebbe in alcun rapporto simmetrico col primo, ma l'esistenza della cosa sostanziale considerata sotto un certo rispetto (per esempio l'esistenza di un certo uomo non in quanto uomo ma in quanto seduto). Ciò non escluderebbe la possibilità di parlare anche dell'esistenza di una certa proprietà, una volta precisato che essa esiste solo in quanto appartiene ad una certa sostanza.

27. Esistere e vivere

Nel contesto del passo sopra citato di *De interpretatione* 11 viene sostenuto che affermare di un uomo morto, per esempio appunto di Omero, che è un uomo è falso (cfr. 21a22-23). Il passo è sulla linea di quanto Aristotele sostiene anche altrove, per esempio in *De partibus animalium* I 1, 640b34 sgg., dove viene rilevato (in polemica con Democrito) che non sappiamo cos'è un uomo dal suo aspetto esteriore perché anche un cadavere ha tale aspetto, «e tuttavia non è un uomo». Di tenore simile sono *Politica* I 2, 1253a20-25, *Meteorologica* IV 12, 390a7 sgg., *Metaph.* VII (Z) 10, 1035b22-25, *De anima* II 1, 412b17 sgg. Quello che è chiaro dall'insieme di tutti questi passi è che dire di un cadavere che è un uomo è falso, a meno che non si usi il termine «uomo» in modo ambiguo («se non per omonimia»).

Una implicazione di questa tesi, siccome almeno nel passo di *De interpretatione* 11 si parla di essere (o non essere) nel senso di esistere, è che viene ammessa una coincidenza fra 'essere' e 'vivere'. Questa coincidenza è suggerita anche dall'accostamento fra i due verbi in *De generatione animalium* II 1, 731b27 sgg.,

WALTER LESZL

come dall'accostamento fra essere morto e non esistere in I 23, 731b4. La coincidenza fra 'essere' e 'vivere' si desume anche da alcuni passi del libro IX dell'*Etica Nicomachea*, cioè da 4, 1166a4-5, in cui c'è l'affermazione che chi è amico di qualcuno desidera che questi 'esista e viva', da 7, 1168a5 sgg., e da più passi del cap. 9, dove per una parte del capitolo si usano verbi e sostantivi del 'vivere', ma ad un certo punto il verbo 'essere' viene usato come intercambiabile con esso, per estendere ad esso quanto viene detto della desiderabilità dell'essere vivi esercitando certe capacità come quelle intellettuali (vedi gli usi di *to einai* in 1170a33, b4, b7, b8, b14). Da qualcuno di questi passi, e specialmente da quello del cap. 7, si ricava che esistere e vivere coincidono, perché si tratta di una stessa condizione di attualità del vivente. Un altro passo significativo è dato da *De generatione et corruptione* II 10, 336b25 sgg., dove la continuità della generazione dei viventi viene giustificata col fatto che la natura tende al meglio, «ma è meglio essere che non essere – e l'essere noi lo diciamo in molti sensi (come abbiamo detto altrove)». L'equivalenza fra 'essere' e 'vivere' rimane implicita, ma è sufficientemente chiara, perché si sta parlando dei viventi e anche perché l'inciso, di per se superfluo, circa la pluralità dei sensi dell'essere comporta anch'esso tale equivalenza, perché, come vedremo subito, anche di 'vivere' si afferma che presenta una pluralità di sensi. Infine, in *De anima* II 4, 415b12-14, si va oltre quanto troviamo negli altri passi per affermare che per i viventi l'essere è vivere. Di fronte a questa documentazione è plausibile ammettere che, quando Aristotele usa il verbo 'essere' in senso esistenziale nel caso dei viventi, lo consideri come intercambiabile con il verbo 'vivere', dunque lo tratti come un predicato di primo grado (sulla distinzione fra predicato di primo grado e predicato di secondo grado per esistenza ed esistere vedi prossima sezione).

Ma allora deve valere anche per 'essere' quello che viene detto espressamente del 'vivere' in *De anima* II 2, 413a22, e cioè che esso presenta una pluralità di sensi (*pleonachôs tou zen legomenou*): cfr. anche *Topici* VI 10, 148a23 sgg.. Da questo stesso capitolo del *De anima*, come da altri passi, è chiaro che Aristotele ritiene che il vivere è definito dalla funzione o dalle funzioni più elevate che sono esercitate dal vivente, per esempio il solo pensiero nel caso dei motori immobili, il pensiero e la percezione sensibile nel caso degli uomini, la percezione sensibile nel caso della maggior parte degli animali, la riproduzione nel caso delle piante. Pertanto, il vivere non può essere la stessa cosa per tutti i viventi. A maggior ragione il verbo 'essere', che si dice anche dei non viventi, non può avere lo stesso senso per tutti gli enti dei quali si dice. E questo è un punto che trova un riconoscimento in *Metaph.* VIII (H) 2, dove viene sostenuto che le varie cose (parlando solitamente di cose inanimate) sono dette esistere come questo o quello in base alle differenze presentate dalla materia, per esempio il ghiaccio esiste come acqua solidificata, la soglia come pezzo di legno o di pietra (con una certa forma) collocato in un certo modo.

Il riconoscimento della pluralità dei sensi di 'essere' o 'esistere' che si presenta a questo proposito è esplicito, perché viene affermato che l'"è" (*to esti*) si dice in tanti sensi o modi quanti sono quelli evidenziati dalle differenze che rendono una cosa (inanimata) differente da un'altra (cfr. 1042b25 sgg.). Siccome queste differenze consistono in condizioni in cui si trova una certa materia – non certo identica per tutte le cose, trattandosi (come risulta dagli esempi) di acqua, di legno, di pietra, e così via – oppure in sue affezioni sensibili, qui sta anche la ragione per cui l'essere di una cosa differisce dall'essere di un'altra (ritengo che sia questo quanto è suggerito dal riferimento alla *aitia tou einai* in 1043a2-3). Può sembrare che questo resoconto,

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

il quale dichiaratamente riguarda non sostanze, ma cose considerate in analogia alle sostanze (cfr. 1043a4-5), sia assai diverso da quello suggerito dall'equivalenza fra 'essere' e 'vivere' adottata in *De anima* II 2. Tuttavia, per un verso anche in *De anima* II 1 l'anima viene considerata come in qualche modo una forma che si predica del corpo come materia (cfr. 412a16-21), per un altro verso l'esserci tale rapporto è solo la condizione perché l'animale viva: la sua vita sta nella sua attualità, che muta con il mutare delle attività che esercita. Lo stesso deve valere per le cose inanimate, che esistono quando sono in attualità (anch'esse per periodi limitati di tempo), e tale attualità nel caso di un artefatto come la casa (citata ad esempio in 1043a7-9 e a14-18) sta nella realizzazione di un fine ovvero nell'esercizio di una funzione. L'attualità non è la stessa per tutte le cose inanimate, sicché il loro essere od esistere è differente (nel caso del vivere, che si tratti di un'attualità viene suggerito abbastanza chiaramente per es. in *Metaph.* IX 6, 1048b27 e contesto).

28. Modi in cui si parla dell'esistenza di qualcosa e criteri di esistenza

Quando Aristotele suggerisce, come avviene nei primi capitoli del libro II degli *Analitici secondi*, che noi poniamo la questione 'se è' riguardo qualcosa come l'ircocervo o il centauro, avendo la definizione del suo nome (questo viene indicato all'inizio del cap. 7), abbiamo l'adozione di un approccio all'esistenza che è prossimo a quello recente: si tratta di ammettere o meno che un certo concetto (in questo caso dato dal contenuto della definizione nominale) ha delle occorrenze, si è realizzato. In altre parole, c'è da riconoscere che il caso dell'esistenza o meno del centauro o dell'ircocervo pone una genuina questione di esistenza nel senso di «c'è», «si dà» («es gibt», «il y a»): si tratta appunto di accertare se qualcosa corrisponde nella realtà ad un certo concetto (espresso dalla definizione nominale). Ciò risponde dunque all'idea che l'esistenza è un predicato di secondo grado, concernente i concetti. Siccome è in gioco qualcosa che vale indifferentemente per qualsiasi concetto (almeno entro la categoria di concetti appropriati ad essere realizzati), 'essere' o 'esistere' non può che essere inteso in modo univoco.

Tuttavia, è anche abbastanza chiaro che questo caso ha un ruolo marginale in quella trattazione: serve da esempio per chiarire di che si tratta quando si pongono questioni di esistenza, ma non è al centro dell'attenzione di Aristotele – certamente non nel libro II degli *Analitici Secondi*, che concernono la ricerca nel campo della scienza. La non esistenza dei centauri ecc. è pacifica da questo punto di vista, e non suscita alcun interesse per chi fa scienza. Quando egli ha in mente (come avviene in quei capitoli) delle ricerche volte ad accertare il che cos'è di qualche cosa (che può anche essere l'eclissi di luna), mostra di ritenere che non si procede a questo modo, cioè a partire da una definizione nominale adeguata cui può rispondere o meno una cosa concreta, ma piuttosto da una conoscenza parziale della cosa, sia nella sua esistenza che nella sua essenza, per cui si tratta di pervenire ad una conoscenza adeguata di entrambe. In altre parole, è difficile separare l'accertamento dell'esistenza della cosa dalla determinazione della sua essenza: accertare se esiste un certo animale non può prescindere da una certa conoscenza del suo che cos'è. Deve essere appunto in questa prospettiva che egli suggerisce che noi possiamo trovarci nella condizione o di possedere il 'se è' in modo accidentale (non è reso chiaro come ciò avvenga, ma deve trattarsi del caso in cui uno coglie qualcosa con una

WALTER LESZL

certa proprietà ma non è in condizione di identificare l'oggetto con sicurezza) oppure nel possedere qualcosa dell'oggetto stesso (*echontes ti autou tou pragmatos*), per esempio del tuono che è un certo rumore nelle nubi, dell'eclissi che è una certa privazione della luce, dell'uomo che è un certo animale (cfr. 8, 93a20 sgg.). Questi sono manifestamente esempi di conoscenza che è parziale perché generica, ma che concerne anche il che cos'è della cosa.

Si può suggerire che anche le indagini contemplate in *Physica* IV sono almeno in parte su questa linea. Nel caso del vuoto si può forse sostenere che si possiede una definizione nominale del termine (Aristotele si sofferma su quello che si intende per vuoto), cui non risponde niente nella realtà. Ma nel caso sia del luogo sia del tempo, le difficoltà circa la loro esistenza sono suscitate da argomenti filosofici, non da incertezze reali circa la loro esistenza, e il grosso dell'indagine viene compiuto 'possedendo qualcosa dell'oggetto stesso'. Siamo dunque di fronte ad una concettualizzazione dell'esistenza che differisce dall'approccio recente all'esistenza, il quale prescinde da ogni contesto di indagine nel quale si procede da una conoscenza incompleta dell'oggetto ad una man mano più completa.

Quanto all'approccio all'esistenza per il quale 'essere' o 'esistere', nel caso dei viventi, è 'vivere', si può sostenere che esso assume tacitamente un criterio generale di esistenza per il quale una cosa esiste se è in qualche modo attiva - per lo meno nell'essere capace di subire le azioni altrui (il criterio di esistenza che sta nella capacità di agire e/o patire è quello che troviamo adottato da Platone nel *Sofista* e che viene citato dallo stesso Aristotele, evidentemente come criterio corrente, in *Topici* V 9, 139a4-8 e VI 7, 146a22-23). L'esistenza in questo quadro può essere intesa come equivalente all'attualità della cosa di cui si predica. Poiché il criterio può essere soddisfatto in modi differenti da cose differenti (l'*energeia* è identica solo per analogia, cfr. *Metaph.* IX, cap. 6), è del tutto compatibile con l'ammissione che l'essere non va inteso in modo univoco.

Si tratta di un modo abbastanza intuitivo di intendere non semplicemente l'esistenza, ma la realtà tutta. È in qualche modo suggerito dal tedesco *Wirklichkeit*, e non pare casuale che Frege mostri di aderire ad esso (vedi quanto ne dice nel suo saggio *Der Gedanke*: «Die Welt des Wirklichen ist eine Welt, in der dieses auf jenes wirkt, es verändert und selbst wieder Gegenwirkung erfährt und dadurch verändert wird.» [p. 76 = p. 51]). Aristotele è in qualche modo indotto (sempre tacitamente) ad estenderlo a ciò che, pur non essendo attivo (o attivo e passivo) a questo modo, inerisce in ciò che lo è, per esempio gli enti matematici o anche il luogo e il tempo. Nel caso degli enti matematici ciò lo obbliga ad attribuire ad essi un doppio statuto: reale come immanenti alle cose sensibili, per astrazione come oggetti delle scienze matematiche.

Il verbo 'essere', inteso nel senso del vivere, non solo ha un rapporto con l'idea generale di realtà come costituita da cose che si qualificano per essere attive (ed eventualmente passive) nei confronti di altre cose, ma introduce normalmente un aspetto di temporalità. Di una persona si può dire che 'non è più', degli dei si può dire che sono sempre, ecc. L'esistenza dunque è legata all'idea che si tratta di esistenza in un certo periodo di tempo - o per sempre - e comporta dunque una qualche collocazione della cosa che esiste nel tempo. Ma si può vedere un parallelo fra questa collocazione nel tempo e la collocazione nel luogo (ovvero la collocazione spaziale). «Dove si trovano il centauro o l'ircocervo?» E' particolarmente appropriato ricorrere a questo criterio della collocazione spaziale nel caso di cose inanimate, la cui attività non è ovvia, oltre che nel caso di non esistenti come quelli citati. Possiamo dunque riconoscere qui due matrici (in parte connesse) del concetto antico, comunque aristotelico, di esistenza.

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

29. Osservazioni sull'approccio adottato da Aristotele

Viene spesso sostenuto, come fa Kahn nel suo noto saggio intitolato *Why Existence does not emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy* (1976) che pensatori greci come Aristotele non disponessero di un distinto concetto di esistenza. Non viene negato – e non potrebbe esserlo, data la documentazione sopra citata, che non è ignorata da Kahn – che essi fanno uso del verbo essere per affermare o negare l'esistenza di qualcosa, come avviene, per esempio, nel primo capitolo del libro II dei *Secondi analitici* (passo che viene da lui citato). La tesi è piuttosto che il concetto di esistenza non viene tematizzato, non diventa esso stesso un oggetto di riflessione filosofica (cfr. pp. 326-27 = *Essays on Being*, pp. 65-66). Tuttavia, è difficile accogliere una tesi così negativa, nel caso di un filosofo che evidentemente si preoccupa di chiarire quando sta parlando dell'esistenza di qualche cosa. Quando c'è un uso consapevole del concetto di esistenza, una certa tematizzazione o riflessione filosofica ci deve essere stata, per cui è possibile piuttosto che la tematizzazione non risponda del tutto alle aspettative di noi moderni.

Lo stesso Kahn introduce una considerazione che è su di una linea differente da quella del rilevare una mancanza di tematizzazione, e cioè che non c'è in Aristotele un approccio uniforme alle questioni di esistenza (cfr. ivi, p. 327 = pp. 66-67). Egli rileva, seguendo le indicazioni che sono offerte da G.E.L. Owen (nel suo articolo *Aristotle on the Snares of Ontology*, 1965), che Aristotele contempla tre tipi di questione che vanno tenuti distinti: (1) questioni riguardanti l'esistenza di individui nel corso del tempo, che sono rappresentate, per i viventi, dai casi sopra considerati (in sez. 27) in cui per esempio un uomo vive al presente oppure è morto da tempo e dunque «non è più», per cose inanimate dal caso per esempio del pezzo di ghiaccio che esiste in un certo periodo perché una certa quantità di acqua si è condensata; (2) questioni riguardanti l'esistenza in generale (cioè prescindendo dal tempo) di cose che sono suscettibili di rientrare in qualche specie, per esempio se esistono i centauri oppure se esistono uomini su qualche pianeta lontano o animali di una specie poco conosciuta – si tratta del tipo di questioni che, come abbiamo visto, sono considerate nei primi capitoli del libro II degli *Analitici secondi*; (3) questioni di ordine più astratto o concettuale concernenti l'esistenza di oggetti come il tempo o il vuoto o l'infinito o gli oggetti delle matematiche, che sono anch'esse state illustrate sopra (sez. 26). Quanto Kahn lamenta è che Aristotele non fa chiarezza sui rapporti fra questi vari tipi di questione e non offre alcuno schema concettuale che permetta di tenerli insieme.

Prima di vedere se questa lamentela è giustificata, c'è da dire qualcosa circa le questioni del tipo (1), e del loro rapporto con le questioni del tipo (2), perché sia Owen abbastanza chiaramente e Kahn in modo implicito (quando lamenta l'assenza di un distinto concetto di esistenza), ritengono che Aristotele dia troppa importanza alle questioni del tipo (1), a scapito di un resoconto adeguato delle questioni del tipo (2), che sono quelle di cui si sono occupati prevalentemente i pensatori moderni da Frege in poi. Quello che deve essere riconosciuto è che gli usi di 'essere' in senso esistenziale associati alle questioni del tipo (1) rispondono ad una logica differente che quella cui rispondono gli usi associati alle questioni del tipo (2), per il fatto che si tratta di predicazione di primo grado e non di postulare espressamente un oggetto che risponde a certi requisiti ovvero un soggetto che ha certe proprietà. Il resoconto dell'esistenza che viene offerto da pensatori moderni come Frege e Russell prescinde dalla dimensione temporale (oltre che spaziale), a meno che la durata per un certo

WALTER LESZL

tempo o la presenza in un certo tempo non sia introdotta espressamente fra i requisiti che debbono essere soddisfatti. In base a questo resoconto l'esistenza viene considerata come una proprietà di secondo grado dei concetti, che serve per affermare che un certo concetto è esemplificato da un oggetto ad esso rispondente. La dimensione temporale è invece rilevante per le questioni del tipo (1), che riguardano tipicamente i viventi la cui vita ha un arco temporale definito. Nel privilegiare queste questioni Aristotele rimane in questo, come in altre cose, più prossimo al linguaggio comune. È in effetti a partire dal linguaggio comune che ha efficacia la sottigliezza presente nella risposta, attribuita da Plutarco ad un Gimnosofista ma tipicamente greca, alla seguente domanda: «Sono più numerosi i vivi o i morti?»; la risposta è: «I vivi, giacché i morti non ci sono più» (cfr. *Vita di Alessandro*, § 44, passo segnalato da Geach). Non c'è ragione per ritenere che le questioni del tipo (1) siano meno legittime di quelle del tipo (2), a meno di non considerare dirimente il fatto che la logica formale recente offre un'analisi (in termini di quantificazione) per quelle del tipo (2) e non per quelle del tipo (1).⁴⁴

C'è un altro punto di differenza fra le questioni del tipo (1) e quelle del tipo (2), che risulta dall'equivalenza sopra stabilita fra «esistere» e «vivere» nel caso dei viventi, e cioè che «esistere» nel caso delle questioni del tipo (1) presenta una varietà di significati, mentre per le questioni del tipo (2) esso è un concetto del tutto neutrale che non presenta differenze di significato nei vari casi che sono considerati. Questa differenza è riconosciuta con sufficiente chiarezza da Owen nell'articolo citato, dove illustra la posizione di Aristotele,⁴⁵ mentre non viene riconosciuta da Geach, che ha in mente la posizione di Tommaso d'Aquino il quale, nonostante il suo aristotelismo, considera tacitamente *esse*, usato come predicato di primo grado, in modo univoco, perché tutte le creature partecipano dell'*esse* che è posseduto con pienezza solo da Dio.

A questo punto c'è da domandarsi se il divario fra le questioni del tipo (1) e quelle del tipo (2) potesse apparire agli occhi di Aristotele così profondo da escludere ogni assimilazione delle questioni del tipo (2) alle questioni del tipo (1). Anche se ovviamente non ci si può aspettare una sua presa di posizione chiara al proposito, credo che si possa offrire una risposta negativa alla domanda. Riguardo alla dimensione temporale non è difficile ritenere che, quando si afferma senza riserve l'esistenza di qualcosa, la si afferma o per il presente o per tutti i tempi. Lo stesso vale per la non esistenza. Se Aristotele nei suoi esempi parla (come abbiamo visto) della non esistenza di Omero o di Socrate, intende dire che essi 'non sono più' perché sono morti. Dell'ircocervo e della sfinge si può dire che non esistono perché non sono in alcun tempo, come si può dirlo perché non sono in alcun luogo. La commensurabilità della diagonale viene presentata come un non esistente (come abbiamo visto in sez. 25) perché non si dà mai. Per contro di viventi come gli uomini, considerati non come individui ma come specie, si può dire che esistono perché ciò vale per ogni tempo [la quantificazione universale - come già rilevato in sez. 16 - si estende ad ogni tempo, ed Aristotele, un po' curiosamente, è disposto a proporre la proposizione «è ogni uomo» (cfr. *De interpr.* 10, 19b17), intendendo

⁴⁴ P. T. Geach, per quanto ho potuto notare, è il primo studioso a rilevare che sono in gioco due approcci all'esistenza che sono entrambi legittimi. Cfr. *Aquinas* in G.E. M. Anscombe & P.T. Geach, *Three Philosophers: Aristotle Aquinas Frege*, Oxford 1961, pp. 88-91 e *Form and Existence*. «Proceedings of the Aristotelian Society» 55, 1954, pp. 251-272 (poi raccolto nel suo *God and the Soul*, London 1969).

⁴⁵ Egli sostiene, a partire dalla distinzione di sensi di esistenza proposta da Geach (vedi *supra*, n. 44), che Aristotele ammette un uso esistenziale di 'essere' per il quale esso equivale a 'vivere', ecc., sicché, «if Aristotle does not treat existence as a predicate this is only because he treats it as a disjunctive set of predicates» (p. 78).

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

presumibilmente dire che ci sono sempre degli uomini].

La sua prospettiva è differente da quella che prevale presso i pensatori moderni perché, come abbiamo visto, assume che le proposizioni sono temporalizzate, a partire dal presente, sicché anche quando si parla di qualcosa di eterno quanto di esso si afferma è al presente. Inoltre, egli pare ritenere che l'esistenza contingente e transitoria degli individui come l'esistenza persistente delle specie è qualcosa che noi constatiamo con l'esperienza, con qualche eccezione come quella dell'esistenza del motore immobile che viene stabilita per inferenza. Nel fare scienza si deve stabilire preliminarmente se gli oggetti di cui ci si occupa esistono. Non ci si muove nel campo del possibile o del concepibile per affermare che al suo interno c'è qualcosa che ha anche trovata realizzazione. Ci si muove, al contrario, nel campo del reale, per escludere eventualmente che qualcosa di fittizio come i centauri e gli irrocervi ne facciano parte (non esistono perché non hanno un posto nel tempo e nello spazio). Fanno parte del reale (cioè non sono semplici entità astratte) tutte le specie, dei viventi e dei non viventi, la cui esistenza eterna è assicurata dall'esserci sempre individui concreti che presentano un'identità specifica. Fanno parte del reale anche gli enti matematici che, quando sono studiati dalle matematiche, sono ottenuti per astrazione a partire dalle figure ecc. che sono presentate dalle cose sensibili.

Considerazioni simili si possono fare anche riguardo l'altro punto di divergenza, e cioè la considerazione di 'essere' o 'esistere' come un termine che presenta molti sensi piuttosto che come univoco. Aristotele, come abbiamo visto, quando parla dell'esistenza o della non esistenza di qualcosa, usa formule come 'essere (o non essere) in senso assoluto' che chiaramente si riferiscono all'esistenza o non esistenza di una sostanza. Quando è in gioco, come avviene in esempi da considerare più oltre, l'esserci o il non esserci di una proprietà come il color bianco nel corso di processi che coinvolgono in ogni caso qualche sostanza, parla di 'essere (o non essere) sotto un certo aspetto', oppure anche di 'divenire sotto un certo aspetto'. Quindi, quando parla di esistenza o di non esistenza di qualche cosa, tende fin dall'inizio a collocarla nella categoria di sostanza oppure in qualche altra categoria. L'ircocervo, se esistesse, sarebbe una sostanza; non esistendo non è neppure una sostanza.

Questo approccio, s'intende, non è privo di difficoltà. Quando Aristotele pone la questione, come avviene nel caso del tempo, se qualcosa è fra gli enti o fra i non enti, 'ente' (*to on*), come 'non ente', non può presentare una pluralità di sensi, perché è ancora da decidere se quella cosa, nel caso che esista, è da trattare come una sostanza piuttosto che in qualche altro modo. Questo vale anche per cose particolari quando si tratta, come viene prospettato nei primi capitoli di *Analitici secondi II*, di accertare se esistono in vista dell'offrire una definizione adeguata della loro essenza, che dunque non si possiede fin dall'inizio. Anche affermazioni del tutto generali, come quella che tutti gli animali sono dei viventi e dei viventi perché dotati di anima, prescinde da ogni distinzione dei sensi del 'vivere' perché se ne parla senza curarsi delle differenze che presentano in funzioni e attività vitali.

In ogni caso, se è plausibile ritenere che Aristotele non ammettesse un forte divario fra questioni del tipo (1) e questioni del tipo (2) e tendesse ad assimilare le seconde alle prime, è anche plausibile ritenere che egli non ammettesse un forte divario fra le questioni del tipo (2) e quelle del tipo (3), e quindi fosse indotto ad assimilare anch'esse a questioni del tipo (1). Certamente la terminologia che egli usa, come abbiamo visto, per discutere le questioni del tipo (3) non è differente da quella usata per discutere le questioni del tipo (2) e se indubbiamente le strategie che sono usate nel discuterle sono in parte differenti [sono sollevate aporie

WALTER LESZL

circa l'esistenza di qualcosa solo nel caso di questioni del tipo (3)] tale differenza non deve essere parsa del tutto dirimente agli occhi di Aristotele (Owen e Kahn tendono a presentarle come questioni puramente concettuali, ma questo non è giusto, perché per esempio nel caso del tempo si tiene conto dell'esperienza che abbiamo della temporalità).

30. Il quadro complessivo della trattazione aristotelica dell'esistenza

Se l'interpretazione ora fornita è giusta, si può vedere che, contrariamente a quanto sostiene Kahn nell'art. cit. (e a quanto assumono anche altri studiosi che si sono occupati dell'argomento), Aristotele si occupa di questioni di esistenza e se ne occupa in un quadro unitario ovvero adottando un approccio che riflette uno schema concettuale abbastanza ben definito ed articolato. Questo quadro unitario è offerto dalla distinzione dei vari sensi di 'essere' che egli propone in testi come *Metafisica V* (Δ) 7. Questa distinzione è da lui ritenuta riflettere una distinzione nei modi di essere degli enti che fanno parte della realtà, cioè differenti risposte alla domanda del tipo «come è» (*pôs estin*)⁴⁶. E questa, come si è illustrato sopra (altre illustrazioni sono possibili, richiedenti però solitamente interpretazioni più approfondite dei testi), è una distinzione che Aristotele ha ben presente quando si tratta di discutere dell'esistenza o meno di un qualche oggetto non individuale concreto, compresi il luogo e il tempo oppure gli enti matematici – oppure ancora, si potrebbe aggiungere, le Idee platoniche (ammesse come universali che si predicano di sostanze ma non come sostanze). Ma l'ha presente pure quando discute dell'esistenza o meno di un qualche oggetto individuale concreto, perché si tratta il più delle volte di accertare se esiste in modo assoluto o meno, a partire da una distinzione fra esistenza in senso assoluto ed esistenza per un certo aspetto che converge con la distinzione fra essere *per se* ed essere *per accidens* che viene ammessa nel testo citato.

All'interno delle distinzioni più comprensive si possono riconoscere distinzioni più dettagliate, com'è la distinzione delle categorie che sono presentate da Aristotele in più passi come esemplificanti la varietà di sensi che è presentata da 'essere' (così in *Metaph.* VII [Z] 1 e 4, X [I] 2, fine, XIV [N] 2, 1089a7 sgg., nella stessa esposizione di V [Δ] 7, ecc.). Più dettagliata ancora e anche più variegata è la varietà di sensi che 'essere' deve presentare quando coincide con 'vivere' nel caso dei viventi e con altri verbi o complessi verbali nel caso dei non viventi. Si può, s'intende, voler contestare questa estensione, sostenendo che ha senso parlare di differenti modi di esistere solo ad un livello piuttosto elevato di generalità, e sostenendo pure che un quadro così complesso e vario finisce col perdere quella relativa unità che esso presenta quando viene delineato in testi come *Metafisica V* (Δ) 7. Aristotele stesso però non si mostra consapevole di queste difficoltà, anche perché non tenta mai di offrire un quadro più o meno esaustivo di tutta la varietà di sensi di 'essere' che ha in mente. Ai suoi occhi l'approccio da lui adottato doveva presentare dei vantaggi, come appunto quello di poter inserire i vari sensi di 'essere' in un quadro unico, e quello di scalzare alle fondamenta il monismo

⁴⁶ La connessione è sufficientemente esplicita in due casi considerati sopra, quello dello statuto degli enti matematici e quello del modo di esistenza dell'infinito: in entrambi i casi, come abbiamo visto, si rileva espressamente che l'essere è inteso in più sensi.

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

eleatico del quale Platone sarebbe rimasto in qualche misura la vittima, tali da indurlo a trascurare i suoi svantaggi. Se questo è giusto, anche quanto egli ha da dire circa il non essere si deve inserire in qualche modo in questo quadro complessivo, sia perché c'è un rapporto fra la domanda, circa un qualche oggetto, 'se esso è', e la domanda 'come è', sia perché (come vedremo nel seguito) anche del non essere egli afferma che presenta una pluralità di sensi.

31. L'esclusione dell'essere e del non-essere assolutizzati

Platone nella sua trattazione delle negazioni e del non essere nel *Sofista* non solo non considera quanto viene prospettato da Aristotele circa *pragmata* che non sussistono, ma non tiene conto in alcun modo delle proposizioni esistenziali negative (come di quelle positive che queste negano). Aristotele tuttavia non critica Platone, almeno in modo esplicito, su questo punto. Se guardiamo adesso a quanto troviamo in *Metaph.* XIV [N] 2, dove la critica rivolta a Platone e ai platonici è più esplicita, si può suggerire, schematicamente, che i punti principali sono i seguenti. In primo luogo, Aristotele mostra di ritenere che la tesi del *Sofista* era stata ripresa nell'ambito delle dottrine non scritte per evidenziare che la derivazione di tutte le cose non può procedere solo dal principio positivo, identificato con l'uno e con l'essere, ma deve procedere anche da un principio negativo (il non-uno o diade indefinita e il non-essere). Se si ritenesse, infatti, che non sussiste niente di diverso dall'uno o dall'essere, avremmo che tutte le cose sono una sola, l'uno in sé o l'essere in sé, e diventerebbe impossibile rendere conto della molteplicità delle cose. Aristotele si domanda, a questo proposito, 'da quale essere e da quale non essere' deriverà la molteplicità delle cose (cfr. 1089a19). Nel considerare le possibili risposte che possono essere date alla domanda, per scartare quelle non pertinenti, fa riferimento alla *propria* distinzione di sensi di essere e non-essere, a partire dal senso per il quale l'essere è inteso come vero e il non-essere come falso, per poi passare alla distinzione di potenza ed atto (questo procedimento di scartare risposte possibili alla domanda in base a distinzioni proposte dallo stesso Aristotele e non da chi viene criticato può certo apparire artificioso, ma trova un parallelo almeno parziale in *Fisica* V 1, dove c'è un richiamo alle stesse distinzioni nel discutere della questione di quale sia il non essere da cui procede il movimento). Siccome si era affermata (da parte dei Platonici) l'indispensabilità del non-essere (seppure inteso come altro dall'essere) per rendere conto della pluralità delle cose, Aristotele si sofferma sul non-essere come falso, per rilevare ovviamente la sua non pertinenza. Il non essere come potenza, invece, ha pertinenza agli occhi dello stesso Aristotele, ma, a quanto pare, non agli occhi dei Platonici, che non fanno ricorso alla distinzione fra potenza ed atto (il punto deve essere questo, anche se non è esplicito). Tacitamente viene escluso l'essere come accidente, perché non c'è un non essere ad esso corrispondente. Risultato: questi pensatori sollevano la questione circa la molteplicità dell'essere con limitazione alla categoria di sostanza (cfr. 1089a31 sgg.). Ma essi fanno questo assumendo che l'essere stesso sia sostanza, assumendo cioè che si possa parlare di un essere che non è altro che essere e che quindi sarebbe tutta la realtà, se non si ammettesse (alla luce della tesi del *Sofista*) qualcosa di altro al di là dell'essere. Quest'assunto secondo Aristotele è erroneo, perché parte dalla convinzione che l'essere sia da intendersi in un unico senso, mentre esso si differenzia fin dall'inizio in una pluralità di categorie (implicitamente anche in una pluralità di generi e di specie di cose

WALTER LESZL

particolari). Per questa ragione non c'è bisogno di ricorrere al non essere inteso come l'altro dall'essere per rendere conto della molteplicità delle cose. In altre parole, la pluralità è inerente all'essere fin dall'inizio, sicché il problema di evitare il monismo parmenideo non si pone, e l'analisi del non-essere che viene fornita nel *Sofista* offre la soluzione ad un problema non reale.

La tesi che l'essere non è un genere – dunque che la realtà non può essere considerata come un tutto omogeneo ovvero come avente una stessa essenza o natura per il fatto di essere chiamata con l'unico termine «essere» – viene introdotta in *Analitici secondi* II 7, 92b12-14, senza particolari giustificazioni, e in *Metaph.* III [B] 3, 998b18 sgg., dove all'essere è accostato l'uno (per il quale pure viene escluso che sia un genere), offrendo un argomento a suo favore. In alcuni altri passi, cioè *Metaph.* III [B] 4, 1001a20 sgg., VII [Z] 16, 1040b16 sgg., e X (I) 2, 1054a17 sgg., quanto viene escluso è piuttosto che l'essere e l'uno siano *ousiai*, ma le due tesi, per quanto distinte, sono convergenti. Nel secondo passo, infatti, l'assunto della posizione che viene rigettata è che essi siano *ousiai* (cioè ad un tempo sostanze ed essenze di tutte le cose) perché sono i predicati più comprensivi, dunque i generi sommi degli enti. Quanto viene sempre escluso da Aristotele, come egli dichiara in X (I) 2, 1053b27-28, è che sia sufficiente dire, nel loro caso, che la natura dell'essere, come quella dell'uno, sia questo stesso, cioè essere essere ed essere uno. Bisogna per contro ricercare in ciascun caso – ammettendo in primo luogo che gli enti si distinguono in differenti categorie – che cos'è ciò che è e ciò che è uno, per cui, per esempio, nella categoria di sostanza ciò che è è una determinata sostanza, per esempio, un uomo. A questo modo viene escluso che la realtà sia un tutto omogeneo per il fatto che di tutto ciò che ne fa parte si può predicare l'essere (come si può predicare l'uno). Il rifiuto di una tale prospettiva, che egli manifestamente tende ad associare a Platone e ai platonici, emerge in vari altri passi, per esempio nel trattare le cose corruttibili e quelle incorruttibili come appartenenti a generi differenti (cfr. *Metaph.* X [I] 10), per cui i loro principi non possono essere totalmente identici (cfr. *Metaph.* III [B] 4, 1000a5 sgg. e XII (A) 10, 1075b13-15, inoltre *De caelo* III 7, 306a5 sgg.). Fra le divisioni ultime della realtà ci sono le categorie, che sono presentate a questo modo in più passi, escludendo che ci possa essere qualcosa di comune a tutti gli enti che sia al di là di tale distinzione stessa (cfr. particolarmente *Fisica* III 1, 200b32 sgg. e *Metaph.* XII (A) 4, 1070b1-2).⁴⁷

Contestare, tuttavia, quell'assunto circa l'essere, rilevando che la proposta avanzata nel *Sofista* di Platone circa il non essere è superflua da questo punto di vista, non equivale a contestare la validità in generale di quell'analisi del non-essere. Se Aristotele si fosse fermato a questo, sarebbe plausibile ammettere che egli rimane vicino all'impostazione di Platone (come in effetti avviene, come abbiamo visto, nel suo approccio al vero e falso proposizionale in termini di combinazione e divisione di nozioni) nell'escludere che il non essere come tale possa essere oggetto di discorso facendo dipendere l'errore e dunque la falsità da uno scambio concernente cose che sono (che esistono, che fanno parte della realtà).⁴⁸

⁴⁷ Sulla questione vedi il mio *Logic and Metaphysics*, Padova 1970, specialm. pp. 60-66, 424-25.

⁴⁸ Su questa linea rimaneva l'interpretazione da me fornita nel saggio *Alcune osservazioni sulla critica aristotelica ai platonici in "Metaphysica"* N 2, «Rivista di filologia e di istruzione classica» CI, 1973, pp. 70-87, nel quale credo di avere comunque eliminato alcune incomprensioni assai diffuse circa il significato del testo (particolarmente che il soggetto di *bouletai legein* in 1089a20-21 non sia l'esplicito *to me on* ma il supposto sottinteso «Platone» [vedi p. es. le traduzioni di Bonitz, Ross, Apostle, Reale e Viano], nella convinzione che tale soggetto deve essere una persona; usi simili di *bouletai*, con *logos* come soggetto, in PLATONE, *Leggi* II, 671A1-2, *Parmenide*, 127E8-9, e in PLOTINO, *Enneade* IV 3, 7, riga 3).

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

Aristotele tuttavia non si ferma a questo, perché, come abbiamo visto, sottolinea che anche il non-essere si intende in una pluralità di sensi, e questa pure pare essere una critica che viene rivolta al resoconto del *Sofista*. Tuttavia, qual è il significato della sua osservazione? Egli rimarca, spiegando cosa ha in mente quando afferma che anche il non essere ha più sensi, che ‘non essere uomo significa non essere questa data sostanza’, ‘non essere retto significa non essere questa data qualità’, ‘non essere di tre cubiti significa non essere questa data quantità’. Questo pare voler dire (come aveva già suggerito Guariglia, *Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*, p. 60) che, quando si dice con senso di una certa cosa che non è un uomo, si ha in mente una qualche altra sostanza, per esempio un asino, e non un qualsiasi oggetto pensabile, come può essere un certo colore (che è una qualità) o una certa statura (che è una quantità). Si tratta di una indicazione restrittiva che viene in qualche modo a correggere quanto Platone aveva proposto nel *Sofista*, dove nessuna restrizione del genere era stata espressamente introdotta, ma non necessariamente un rigetto dell’analisi di base del non essere come altro da un certo essere.

Il significato dell’osservazione di Aristotele non pare però essere esaurito a questo modo, e c’è da rilevare che c’è un’ambiguità nella sua trattazione, perché, pur alludendo a quell’analisi del *Sofista*, sottolineare che anche ‘il non essere’, come ‘l’essere’, presenta una pluralità di sensi è mostrare di ritenere che Platone non aveva tenuto conto di questo fatto, ma aveva ipostatizzato il non-essere allo stesso modo in cui aveva ipostatizzato l’essere. Vale a dire, egli avrebbe trattato il non-essere come un non-essere assoluto, cioè come l’esatto opposto dell’essere che veniva trattato come nient’altro che essere (ovviamente non si deve confondere questo non-essere assoluto, rispecchiante un uso univoco dell’espressione «non essere», con il non essere preso in senso assoluto, ma distinto dal non essere preso sotto un certo aspetto, di cui parla lo stesso Aristotele). Non è chiaro quale sia il fondamento per una critica del genere, ma di essa va tenuto conto perché può gettare luce sulla concezione che lo stesso Aristotele si fa del non-essere. È possibile che egli avesse ritenuto (di contro a quello che è l’orientamento della maggior parte degli interpreti moderni) che l’«abbandono» del non-essere come contrario dell’essere che viene dichiarato in *Sofista*, 258E-259A, valga per la discussione che viene condotta nel dialogo, ma non in generale per la posizione adottata dallo stesso Platone. Inoltre, egli può avere avuto in mente il ricorso al non-essere (senza riserve) che troviamo alla fine del libro V della *Repubblica*.

Se è così, c’è da presumere che Aristotele voglia rigettare l’alternativa che viene prospettata da Platone nel *Sofista*: o concepire il non-essere alla maniera di Parmenide, come non-essere assoluto, che si oppone all’essere (ritenuto essere altrettanto assoluto), donde la difficoltà che si può sollevare (e che a Parmenide pareva insuperabile) di come esso sia pensabile e dicibile; o assimilare il non-essere al diverso, trattandolo come l’oggetto di frasi negative che designano comunque qualcosa di esistente (dove anche la possibilità del falso che sta nello scambiare qualcosa di essente per qualcos’altro di essente). Rigettare tale alternativa implica che è legittimo parlare di non essere, in quanto non essere, purché questo non sia assimilato al non essere assoluto. Come vedremo nel seguito, l’approccio che Aristotele adotta al divenire o alla generazione (*genesis*) pare essere su questa linea: si tratta sempre di evitare l’errore di parlare del non essere senza qualificarlo o determinarlo in qualche modo.

WALTER LESZL

32. Parlare del non-essere ovvero pensarlo

C'è una serie di passi nei quali Aristotele presenta il non essere, senza ulteriori precisazioni, come oggetto di discorso oppure anche come oggetto di pensiero o giudizio (vengono usati *doxa* e *doxazein*), per osservare ogni volta che presentarlo a questo modo non equivale ad affermare che esso è senz'altro essere. Pare che in questi passi ci sia l'intento di smentire un assunto che è proprio di Parmenide, e cioè che se si pretende di enunciare il non essere si è obbligati a dire che è, cadendo in contraddizione, e che similmente se si pretende di pensarlo lo si pensa come qualcosa che è. L'assunto è anche quello che troviamo accolto da Platone, quando mostra di ritenere che, nel dire che 'qualcosa' (*to ti*) è oggetto di discorso o di pensiero, implicitamente ammettiamo che quel qualcosa è un qualcosa che è (un *on*): cfr. *Sofista*, 237C-E e *Teeteto*, 189A. Aristotele ritiene invece che la dicibilità o pensabilità di una cosa non può fare differenza circa la sua esistenza o meno, dunque sul piano oggettivo della realtà. Nel caso, per esempio, dell'ircocervo ammettere che il suo nome 'significa qualche cosa' è solo ammettere che di questo nome noi siamo in grado di spiegare quale sia il suo significato (cioè offrire una definizione nominale), ma non è ancora affermarne l'esistenza o la non esistenza (questo richiede un apposito giudizio, che può essere vero o falso, come si lascia intendere alla fine di *De interpretatione* 1). Osserva, infatti, espressamente, in *Analitici secondi* II 7, che non si può definire (nel senso di rendere il suo 'che cos'è') una qualche cosa se non si sa già che esiste: «giacché di ciò che non è (*to me on*) nessuno sa che cosa sia; so che significa l'espressione verbale o il nome, quando dico ircocervo, mentre è impossibile sapere che cos'è l'ircocervo» (92b5-8 [trad. Mignucci]). Nel seguito viene ribadito che una definizione che chiarisca il significato di un nome, senza che non si sappia ancora se la cosa eventualmente designata da quel nome esiste o meno, non può darci il che cos'è della cosa. Altrimenti «ci sarebbero definizioni delle non sostanze e delle cose che non sono, giacché è possibile significare anche le cose che non sono (*ta me onta*)» (92b29-30). Questi passi non solo attestano la tesi che si può avere il nome, con il suo significato, senza che ci sia la cosa, ma che Aristotele, quando parla di 'ciò che non è', non ha in mente il non-essere in senso generale o assoluto, ma 'non sostanze' e altre cose che non sono (presumibilmente l'ircocervo è una non sostanza).

Su questa linea debbono essere anche quei passi nei quali Aristotele apparentemente si occupa del non-essere in generale, per escludere che la sua dicibilità e/o pensabilità faccia differenza per la sua esistenza. Così in *Metaph.* VII (Z) 4, 1030a21 sgg., dopo avere detto che l'è' si predica per esempio di una certa qualità in modo secondario (come si predica di esso il 'che cos'è', cioè l'essenza), mentre si predica in modo primario della sostanza, osserva, proponendo un parallelo col non essere, che «anche del non-essere alcuni affermano dialetticamente (*logikôs*) che è non essere, non certo in senso assoluto ma come non essere». Il parallelo sta nel fatto che, come della qualità si predica l'è', ma come qualità, così del non-essere si predica l'è', ma come non essere. Il parallelo invero è solo parziale, perché se il non essere è come non essere, non è fra gli esistenti, a differenza della qualità. È lo stesso punto che emerge nel seguente passo di *Metaph.* IV (Γ) 2:

Alcune cose sono dette esseri (*onta*) perché sono sostanza, altre perché affezioni della sostanza, altre perché vie che portano alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici sia della sostanza sia di ciò che si riferisce alla sostanza. O perché negazioni (*apophaseis*) di qualcuna di queste, ovvero della sostanza medesima. (Per questo, anche il non-essere diciamo che 'è' non essere.) (1003b6-10)

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

Può sembrare invero che in questo passo le negazioni, che (come è stato rilevato sopra, sez. 22) debbono essere quanto viene significato da frasi negative come «non uomo» e «non bianco», siano inserite fra gli esseri, ma io credo che Aristotele intenda solo dire che, usando l'«è» nel loro caso, si crea l'impressione che siano degli esseri, sicché si spiega la transizione immediata al «non essere» (ovviamente le parentesi sono inserite dal traduttore moderno). La precisazione circa il non essere sembra mostrare appunto che ci muoviamo su di un piano verbale, nel quale il non essere viene detto essere qualcosa, ma quel qualcosa è non essere, sicché esso rimane una condizione negativa.

Quanto alla pensabilità del non essere, la situazione non cambia: il punto di *De interpretatione* 11, fine⁴⁹ e anche di *Soph. El.* 5, 166b37 sgg.,⁵⁰ è che dire del non essere che è oggetto di opinione è qualcosa di analogo all'attribuire ad esso un predicato accidentale (solo di analogo, perché la predicazione accidentale assume l'esistenza del soggetto), cioè qualcosa che non lo tocca nel suo essere quello che è, appunto non-essere (al secondo passo va accostato *Soph. El.* 25, 180a32 sgg., dove viene rilevato che anche se il non-essere è qualcosa, ciò non significa che esso è [= esiste] in assoluto). Dunque, viene confermata la negatività intrinseca al non essere, ma questo non esclude che si tratti sempre di un non essere determinato (l'errore che viene menzionato nel seguito del passo dei *Soph. El.* è alquanto diverso, anche se teso sempre ad illustrare il fatto che ciò che è detto parzialmente non può essere detto in senso assoluto: dire di qualche cosa che non è un uomo non ci permette di concludere che «non è un ente», cioè che è niente affatto, perché si tratta di qualcosa di differente dall'uomo. Con la precisazione «non è lo stesso, infatti, non essere qualcosa e non essere in assoluto» non si suppone che si debba riconoscere positivamente un non essere in assoluto, ma si invita ad evitare di prendere per tale quello che è «non essere qualcosa»).

È abbastanza chiaro che in questi passi essere pensabile od oggetto di opinione si oppone all'essere oggetto di scienza (solo ciò che esiste ovvero è reale può essere oggetto di scienza). Ciò trova conferma in *Topici* IV 1, 121a20 sgg., dove si afferma appunto che di ciò che non è si può predicare l'essere oggetto di opinione (*doxaston*), ma non l'essere oggetto di scienza (*episteton*) come del resto l'essere un ente (*to on*). Se si può istituire un parallelo fra questo passo ed *Analytica priora* I 38, 49a23-24, dove dell'ircocervo viene detto che, in quanto non ente, è oggetto di opinione, è reso chiaro che ciò che non è o non-essere è rappresentato appunto da cose fittizie come l'ircocervo (*doxaston* tuttavia ivi non è sicuro, ma che l'ircocervo sia considerato come un non ente è comunque chiaro).

In alcuni di questi passi, come già osservato, c'è un accostamento fra ciò che vale per il non essere, che viene detto o pensato, ma solo in quanto non essere, e ciò che si predica di una qualche sostanza per essere una qualità o quantità e così via. L'accostamento, tuttavia, almeno per un certo aspetto, va nel senso

⁴⁹ Il passo è di seguito a quello sopra discusso su Omero poeta (cfr. sez. 26). Lo cito: «Quanto a ciò che non è (*to de me on*), non è vero dirlo qualcosa che è (*on ti*), per il fatto che è oggetto di opinione (*hoti doxaston*). In effetti l'opinione che si ha di esso non è quella che esso è (*hoti estin*), ma quella che esso non è.» (21a32-33)

⁵⁰ Cito anche questo passo: «I paralogismi che dipendono dal fatto che questo si dice in assoluto oppure per un certo aspetto e non propriamente hanno luogo quando ciò che è detto parzialmente (*en merei legomenon*) sia preso come se fosse detto in assoluto: per esempio, se ciò che non è è oggetto di opinione (*to me on esti doxaston*), dire che ciò che non è è. Non è lo stesso, infatti, essere qualcosa ed essere in senso assoluto. O, ancora, dire che ciò che è non è un ente, se, per qualcuna delle cose che sono, esso non è quella cosa, per esempio se non è un uomo. Non è lo stesso, infatti, non essere qualcosa e non essere in assoluto, ma, per la vicinanza dell'espressione, sembra differire poco anche l'essere qualcosa dall'essere, e il non essere qualcosa dal non essere.» (166b37-167a6 [trad. P. Fait])

WALTER LESZL

contrario a quello che ci si potrebbe aspettare, e cioè che è quanto rientra in una categoria differente da quella di sostanza che, come viene detto in *Metaph.* VII (Z) 1, 1028a20 sgg., suscita il dubbio se sia un ente piuttosto che un non ente, e dunque sia assimilabile al non essere di cui si parla espressamente negli altri passi. Nel complesso, però, come si può ricavare proprio dal contesto di quest'ultimo passo, Aristotele non vuole contestare il fatto che si tratti di un ente, ma ha l'intento di rilevare che, se lo si prendesse per se stesso, indipendentemente dalla sostanza che funge da suo sostrato, in effetti dovrebbe essere trattato come un non ente. Siccome il dubbio di cui si parla nel passo citato concerne comunque qualcosa di determinato, ciò conferma che il non essere che Aristotele ha in mente non è niente di generale e del tutto inclusivo ma un 'non essere X' dove X cambia a seconda dei casi.

Ci sono altri passi che meritano attenzione. Uno di essi è il seguente di *Metaph.* IX (Θ) 3, dove viene affermato che l'atto (*energeia*) è rappresentato primariamente dal movimento. «Perciò alle cose che non sono (*tois me ousin*) non si attribuisce il muoversi, ma si attribuiscono alcuni altri predicati (*katēgorias*), per esempio (si può dire che) le cose che non sono sono pensabili (*dianoeta*) e desiderabili, ma non che sono in movimento. E questo perché, mentre non sono in atto, dovrebbero essere in atto. Infatti, fra le cose che non sono, alcune sono in potenza; tuttavia non sono [= non esistono?], perché non sono in atto.» (1047a32-b2) Non è ben chiaro che cosa ha in mente quando parla di cose che non esistono, ma sono in potenza – sono in potenza (presumibilmente) degli esistenti –, ma nel complesso si ha l'impressione che parli di cose non esistenti, perché l'esclusione del movimento si giustifica solo nel loro caso.

Al passo ora citato si può accostare *Fisica* V 1, 225a20 sgg., dove pure viene affermato che «è impossibile che ciò che non è (*to me on*) sia in movimento» (a25-26), aggiungendo che neppure può essere in riposo, e precisando che ciò vale per ciò che è un 'non questo', cioè una non sostanza, in senso assoluto, mentre è possibile che il non-bianco e il non-buono siano in movimento in modo accidentale, perché si muove per esempio un uomo che è non bianco. Nel seguito immediato del passo l'assenza di movimento è associata al non occupare luogo: tutto ciò che si muove è in un luogo (si assume ovviamente che il movimento sia cambiamento di luogo per un'entità corporea), ma ciò che non è non è in nessun luogo (cfr. 225a30-32). In questo passo è più chiaro che Aristotele deve avere in mente la non esistenza di qualche sostanza corporea la quale, se esistesse, sarebbe capace sia di movimento che di stasi. Anche un uomo, e quindi l'Omero non più esistente di cui aveva parlato in precedenza (come abbiamo visto, in *Fisica* IV 12), può essere un esempio di ciò che non è come inteso nel passo. Ma può anche essere significativo che all'inizio di *Fisica* IV 1 si rilevasse che l'ircocervo e la sfinge, esemplificanti ciò che non è, non si trovano in nessun luogo.

Per le ragioni che sono state addotte in precedenza, è plausibile ritenere che Aristotele, quando parla del non-essere, ovvero di ciò che non è, abbia in mente non solo la non esistenza di cose sostanziali o di cose fittizie che se fossero reali sarebbero sostanziali, ma anche di stati di cose (*pragmata*) come la non commensurabilità della diagonale. Nella misura dunque in cui egli adotta questa linea, il non essere non è in alcun modo assimilabile all'essere, perché è una genuina negazione dell'essere e non semplicemente qualcosa di diverso da un dato essere.

Aristotele, tuttavia, non sempre si attiene a questa linea, non solo per la ragione precedentemente illustrata che egli è propenso ad analizzare le proposizioni negative in termini di divisione o disgiunzione delle nozioni che le costituiscono, ma anche perché in vari dei contesti in cui parla del non-essere neppure ricorre

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

ad intere proposizioni che abbiano una valenza esistenziale, ma ricorre, come abbiamo visto, a frasi negative come «non uomo». E queste sono frasi che, come ho cercato di chiarire in precedenza, si prestano ad essere intese in almeno due modi, uno dei quali è dato dal chiamarle nomi indefiniti – pertanto frasi che designano qualche cosa, e cioè (nell'esempio dato) tutto ciò che non è uomo. È appunto perché questa linea prevale in *Metaph.* IV (Γ) 4, come pure ho cercato di illustrare sopra (sez. 23), che egli ivi dichiara che i pensatori da lui criticati ritengono di parlare dell'essere, ma, avendo in mente il completo indeterminato (*to aoriston*), in effetti, parlano del non essere (*tou me ontos*) [1007b27-29].

Questa mancanza di chiarezza da parte di Aristotele (scusabile in chi ha fatto lavoro di pioniere) ha favorito poca chiarezza o incomprensioni da parte degli studiosi che si sono occupati dell'argomento. È spesso prevalsa la convinzione che la critica da lui rivolta alla posizione di Platone nel *Sofista* fosse priva di fondamento, perché egli stesso era obbligato ad adottare la stessa analisi della negazione e dunque del non-essere. Nel fare questo si assume che Aristotele faceva ricorso solo a proposizioni predicative e non anche esistenziali (negative) e non contemplava la possibilità che la negazione governi l'intera proposizione. Un esempio di questo approccio è rappresentato da quanto P. Aubenque sostiene in *Le problème de l'être chez Aristote* (Paris 1962, pp. 151-159).⁵¹ A sua volta S. Rosen in un articolo dedicato in gran parte al tema, oltre a citare con approvazione Aubenque, dichiara espressamente (in contraddizione con quanto da me scritto alla conclusione del presente articolo, prima di avere notato il suo) che 'Aristotele non vuole, o non può credere, che ci siano dei buchi nel continuo differenziato dell'essere'.⁵² Per contro, alcuni studiosi si sono resi conto che passi come quelli da me citati in questa sezione suggeriscono una concezione del non-essere troppo negativa per essere compatibile con la riduzione platonica all'alterità. Questa consapevolezza si nota in un articolo di G. Sillitti che fa coincidere il non-essere col non esistente o il non reale; poi però, peculiarmente, forse perché convinta in proprio che l'essere non può presentare buchi, accusa Aristotele di essere regredito da Platone a Parmenide e ad Eraclito.⁵³ Si nota ugualmente in due articoli che E. Berti ha dedicato al tema, ma nei quali il non-essere continua ad essere esemplificato dall'oggetto di frasi come «non uomo», senza arrivare a dire che la mancanza o assenza di un certo essere che Aristotele ha in mente sta in oggetti non esistenti e non possibilmente nella presenza di un qualche altro essere.⁵⁴

⁵¹ Vedasi quanto P. Aubenque (*Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962) scrive a p. 156, dove, con espresso richiamo all'uso di frasi come «non uomo», rileva: «Il n'y a pour Aristote de négation que dans la proposition; or la proposition, même négative, ne porte pas sur le non-être, mais sur l'être. Le discours humain – en l'occurrence, ce discours prédicatif, qu'une conception élatique du non-être mettrait précisément en question – est ce par quoi le négatif vient à l'être. Il faut donc renverser les termes: ce n'est pas l'existence du non-être qui rend possible le discours predicatif, mais c'est le discours predicatif qui, en opérant des dissociations dans l'être, y rend possible le travail de la négation».

⁵² Cfr. P. AUBENQUE, *La critique aristotélicienne des Mégariques*, in «Les Études Philosophiques» 1982, pp. 309-330 (p. 310: «Aristote ne veut pas, ou ne peut pas croire qu'il y a des trous dans le continu différencié de l'être.»)

⁵³ Cfr. G. SILLITTI, *Il non ente tra Platone e Aristotele*, «La cultura» VI, 1968, pp. 474-488; dissento anche da qualche interpretazione di dettaglio. Della stessa è pertinente anche *Tragelaphos. Storia di una metafora e di un problema*, Napoli 1980.

⁵⁴ Cfr. E. BERTI, *Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être*, «Revue de philosophie ancienne» I, 1983, pp. 115-142, e Id., *Être et non-être chez Aristote: contraires ou contradictoires?*, «Revue de Théologie et de Philosophie» 122, 1990, pp. 365-373, entrambi inclusi nei suoi *Nuovi studi aristotelici. II – Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia 2005, cui faccio riferimento. Notare che a p. 312 la negazione 'non-uomo' viene spiegata così: «c'est-à-dire tout ce qui n'est pas homme», e che a p. 316 l'opposizione fra essere e non-essere come contraddittori che sarebbe rappresentata da uomo e non-uomo è ritenuta conciliabile con l'opposizione di contrarietà che riporta l'essere all'uno e il non-essere al molteplice, rappresentata da un uomo e molti uomini.

WALTER LESZL

33. Il non essere e il divenire

Aristotele alle volte è disposto a presentare senz'altro la *genesis*, cioè, nel caso dei viventi (che ha in mente nel passo da citare), la nascita e la formazione (fino allo sviluppo completo), come un processo che ha luogo dal non-essere, e al quale si oppone la corruzione (cioè la decadenza e la morte) che è verso il non-essere. Questo avviene, per esempio, in *De generatione animalium* dove, alla fine del cap. 5 del libro II, egli afferma: «La generazione in effetti avviene da ciò che non è a ciò che è, mentre la corruzione avviene inversamente da ciò che è a ciò che non è». Altrove, però, come vedremo parlando del non-essere come potenza e dell'essere come atto, egli si preoccupa di introdurre delle distinzioni.

La questione se si debba postulare un (o il) non essere in senso assoluto (*me on haplos*) viene discussa da Aristotele in *De generatione et corruptione* I 3 a proposito della generazione ovvero del divenire (*genesis*) delle cose e, insieme, del loro corrompersi. Si tratta di precisare se ci sia una generazione in senso assoluto che sia una generazione a partire dal non essere in senso assoluto, ad esclusione dunque della possibilità che la generazione sia di qualcosa da qualcosa (per esempio il sano dal malato). Viene precisato (in 317b5 sgg.) che ciò che non è in senso assoluto, come ciò che è in senso assoluto, può essere inteso o come ciò che è primo in relazione alla distinzione delle categorie, dunque come ciò che appartiene alla categoria di sostanza, oppure come ciò che è universale e che abbraccia tutte le categorie. Nel primo senso quanto viene ammesso è che la generazione è di una sostanza da una non sostanza (*ek me ousias*) [317b7-8]. «Se però ciò che non è viene inteso globalmente (*ei de to me on holos*), ci sarà negazione universale di tutte le cose, così che necessariamente il generato verrà da nulla» (317b11-13). È abbastanza chiaro dal tenore generale del passo che Aristotele non ammette la seconda possibilità, perché ai suoi occhi non si dà essere, e quindi anche non essere, che sia al di là delle categorie e dunque che sia assoluto in tale senso (sarebbe cadere nella prospettiva parmenidea e platonica da lui rifiutata). Ma anche la prima possibilità va ammessa con qualche restrizione, perché se la sostanza non si desse in alcun modo, siccome tutte le affezioni sono affezioni di qualche sostanza, si finirebbe ugualmente con il dover ammettere il divenire dal non essere in senso assoluto (cfr. 317b7-11, con il commento di Joachim al passo, pp. 39-40). Aristotele mostra di ritenere che questo debba essere ammesso nel caso della generazione di una sostanza, che su questa base viene tenuta distinta (espressamente nel cap. 4) dall'alterazione, cioè dal mutamento di qualità o di affezione sensibile (come il passaggio dal caldo al freddo), che richiede un soggetto che permane identico nel processo. D'altra parte, egli mostra pure di ritenere che anche la generazione in senso stretto, cioè riguardante una sostanza, richieda un qualche sostrato che, nel caso della generazione di uno dei quattro elementi dall'altro (è il caso che lo interessa di più in tale contesto), è qualcosa di non sensibile, per cui la generazione per un verso è da ciò che non è e che non è sensibile – perché non c'è niente di sensibile che permanga come soggetto o sostrato sensibile del cambiamento, a differenza dall'alterazione (cfr. 4, 319b14 sgg.) – per un altro verso da ciò che è pur essendo anch'esso non sensibile. Lo stesso può essere detto della corruzione, che sul piano del sensibile è un passaggio a ciò che non è sensibile e al non essere cfr. 3, 319a22 sgg. (il criterio della sensibilità è giudicato non adeguato per una conoscenza approfondita della realtà nel cap. 3, 318b18 sgg., ma, come mostra il ricorso ad esso nel seguito, non privo di una sua utilità per distinguere i vari tipi di mutamento). Una distinzione del genere viene fatta valere anche da un altro punto

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

di vista, dicendo che in un senso la generazione è da ciò che non è in senso assoluto, in un altro senso da ciò che è, richiamandosi alla solita distinzione fra potenza ed atto (cfr. 3, 317b14-16).

In precedenza, nel cap. 2 della stessa opera, Aristotele aveva criticato alcuni dei suoi predecessori, cioè i presocratici naturalisti, per non avere riconosciuto appieno la generazione, o per averla ridotta alla combinazione e dissociazione di particelle, o per averla assimilata all'alterazione, cioè al mutamento qualitativo di una sostanza data per esistente prima del verificarsi del processo (qui non ci interessa la fondatezza di queste critiche). Osserva al proposito:

Vi sono, in effetti, generazione assoluta (*genesis haple*) e corruzione assoluta, e non per combinazione e dissociazione, ma quando vi è cambiamento totale da un questo ad un questo. [317a20-22]

'Questo' tipicamente riguarda una sostanza, sicché l'idea deve essere che il cambiamento riguarda la sostanza tutta e non solo i suoi costituenti (per coloro che parlano di combinazione e dissociazione di particelle) oppure non solo un suo aspetto o proprietà (per coloro che assimilano il processo all'alterazione). Peraltro, pur parlando di cambiamento totale, il punto di partenza è presentato anch'esso come un 'questo', che però, non potendo coincidere con la sostanza che è l'esito del processo, deve essere un'altra sostanza, per esempio il genitore nel caso di un vivente.

Altrove è reso anche più chiaro che il processo deve essere in qualche senso anche da una condizione di assenza della sostanza che è il suo esito alla condizione della sua presenza o esistenza. Così in *Fisica V 1*, parlando del cambiamento (*metabolé*), che è il concetto più comprensivo entro il quale viene fatto rientrare il movimento (*kinesis*), che è il tema principale del capitolo (e di quelli successivi), viene suggerito che esso può verificarsi in tre forme: (1) da un non sostrato (*me hupokeimenon*) ad un sostrato; (2) da un sostrato ad un non sostrato; (3) da un sostrato ad un sostrato (cfr. 225a1 sgg.). Il cambiamento (3) si verifica in effetti (anche se la formulazione usata può creare equivoci) quando il sostrato rimane lo stesso nel processo, cioè quando una qualche sostanza cambia per esempio di una certa qualità come un colore. Aristotele è disposto a parlare di generazione anche a proposito di un processo del genere, perché alla fine del processo c'è qualcosa che prima non c'era, per esempio il bianco di una sostanza che prima non presentava bianchezza. Tale generazione però non è generazione assoluta, ma generazione sotto un certo aspetto (concernente un *ti*). La generazione in senso assoluto è appunto quella da un non sostrato ad un sostrato, ed essa può anche essere presentata come il passaggio dal non essere in senso assoluto (*ek tou me ontos haplôs*) alla sostanza (cfr. 225a15-16). Lo stesso vale per la corruzione che si ha quando si ha il passaggio da un sostrato ad un non sostrato ovvero dalla sostanza al non essere (cfr. 225a17-18).

Anche in *Fisica I 7*, 190a31 sgg., Aristotele rileva che generarsi o divenire (*gignesthai*) si dice in più sensi o modi, ma che in alcuni casi si tratta non del generarsi (puro e semplice) ma del generarsi di qualche cosa di determinato (*tode ti*), mentre quando è inteso in senso assoluto è esclusivamente il generarsi di sostanze; negli altri casi (in effetti) è evidente che c'è qualcosa di sottostante (= che funge da sostrato) a ciò che si genera o diviene, giacché si tratta del generarsi di qualche quantità o qualità o relazione per il quale ci vuole un sostrato, dal momento che solo la sostanza non si predica di alcun altro sostrato (il passo è poco lineare, ma questo sembra essere il suo senso, come suggerito dalla maggior parte dei traduttori. Quello che può creare fraintendimenti è

WALTER LESZL

l'uso dell'espressione *tode ti*, che solitamente indica la sostanza, ma che in questo contesto indica che ciò che si genera o diviene è qualificato in un certo modo, cioè possiede una qualche quantità o qualità, ecc.).

È plausibile ritenere che quando Aristotele parla (nel passo di *Fisica V 1*) di un non sostrato dal quale si genera il sostrato o sostanza e nel quale esso si dissolve oppure parla di non essere in senso assoluto ha in mente la non esistenza della sostanza che viene all'essere col processo di generazione. Siccome, come viene indicato anche nell'altro passo, è la sostanza che funge da sostrato, quando il cambiamento concerne la sostanza stessa non c'è più nulla che funge da sostrato, sicché il punto di partenza del processo è la non esistenza della sostanza che si genera. Ed è appunto per questo che si parla di generazione in senso assoluto e (nel passo di *Fisica V 1*) di non essere in senso assoluto. Nel complesso, come si può vedere, in tutti questi passi Aristotele contempla una distinzione fra generarsi o divenire in senso assoluto e generarsi o divenire sotto un certo rispetto ovvero in modo qualificato, ecc., che manifestamente è da porsi in parallelo alla analoga distinzione che egli propone nel caso dell'essere.

34. Il non essere come mancanza o assenza di qualcosa

In ogni caso quello che si può desumere da questa presentazione è che, quando Aristotele parla di non-essere in senso assoluto, ha in mente la non esistenza di una data sostanza. E se di questo si tratta, non ci deve essere contraddizione fra i passi nei quali ammette tale non-essere e quei passi nei quali esclude il non-essere in senso assoluto, perché in questi altri passi non ha più in mente la non esistenza di una data sostanza ma quel non-essere assoluto che era stato ammesso in qualche maniera da alcuni almeno dei suoi predecessori. Ciò vale per esempio per il seguente passo, nel quale Aristotele si mette dalla parte di coloro che difendevano il divenire contro l'obiezione eleatica che ciò comportava ammettere il non-essere:

Anche noi affermiamo che nulla diviene dal non-essere in senso assoluto, ma vi è un divenire da un certo non-essere, ad esempio da ciò che è non essere in senso accidentale. In effetti, le cose divengono dalla privazione, che è per sé non essere, e senza che essa persista in loro. (*Fisica I 8*, 191b13-16)

Il cenno che troviamo alla fine del passo ora citato circa il divenire dalla privazione trova una certa chiarificazione altrove (alcuni cenni si trovano in *Fisica I 7*; un cenno alla fine di *II 1*; inoltre la questione viene toccata in *Metafisica VII [Z] 7* e anche in *X [I] 4*, specialm. 1055b16 sgg., e *XII [Λ] 4-5*). Aristotele ritiene che, quando il cambiamento non concerne la sostanza stessa ma una qualche sua qualità o quantità ecc. (cioè non è una generazione in senso assoluto), il cambiamento stesso ha luogo da una condizione contraria a quella finale che è appunto di privazione per esempio della qualità che è presente alla fine del processo. Per esempio, si ha il passaggio dal non-bianco al bianco, e la prima condizione è di privazione di quel color bianco che è presente alla fine del processo. Il processo stesso richiede un terzo termine, accanto a questi che sono in qualche modo degli opposti, che è appunto la sostanza che funge da sostrato (questo risulta anche da *Fisica I 8*, 192a3 sgg., dove materia e privazione sono tenute distinte, dicendo che la materia è non essere *per accidens* mentre la privazione è non-essere per sé).

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

Aristotele parla di privazione (*steresis*) in questi casi intendendo questo termine nel senso più lato, per indicare una condizione di mancanza che è designata da un'espressione negativa come 'non bianco'. In certi contesti egli offre una definizione più restrittiva di privazione, per indicare la mancanza di una proprietà che appartiene naturalmente ad un certo genere o ad una certa specie. Per esempio essere cieco per un animale (con qualche eccezione come quella della talpa) è una privazione in questo senso perché è naturale per l'animale essere provvisto di vista. Ma Aristotele riconosce ugualmente che privazione può essere intesa in altrettanti sensi che la negazione ottenuta con l'alfa privativo (cfr. *Metafisica* V [Δ] 22, citato *supra*, sez. 22), sicché tale senso in qualche modo tecnico del termine non vale quando parla di mutamento o di generazione nel senso lato sopra indicato. Nel complesso egli mostra di ritenere che la negazione (nel senso di frase negativa) è più generale della privazione perché quest'ultima è una condizione di mancanza che riguarda una cosa che è suscettibile di ricevere quanto è assente (proprietà od altro), anche quando ciò non abbia una base in natura (come nel caso citato della cecità). Per esempio la disuguaglianza è l'assenza di uguaglianza in cose (generalmente quantità) che sono suscettibili di assumere l'uguaglianza. Pertanto la privazione è una negazione che assume l'esistenza del soggetto o sostrato. La negazione, essendo più generale, può estendersi anche ai casi in cui è il soggetto o sostrato che è assente o mancante. Così la mancanza di salute o il non avere il color bianco è una privazione per un soggetto particolare come Socrate, mentre la sua non esistenza non può essere una semplice privazione ma deve trovare espressione in una negazione.⁵⁵

Quello che però emerge a questo modo è che il non-essere di cui si parla in questi casi, oltre ad essere un non essere relativo, è comunque inteso come negatività o assenza di qualche cosa e non positivamente come un altro da. Non si implica che il non bianco da cui si genera il bianco debba essere qualificato in qualche altro modo che semplice mancanza del bianco, cioè per esempio come rosso o giallo ecc. Se il punto di Aristotele fosse stato questo, non avrebbe potuto limitarsi a parlare di privazione o di negazione. In questo senso la dottrina dell'alterità proposta da Platone è stata abbandonata, a favore di una tesi che può essere intesa come la non esistenza di quella certa cosa (del bianco).

Aristotele peraltro in *alcuni* passi (particolarmente in *Fisica* I 7) è incline ad estendere lo schema triadico: privazione-presenza-sostrato, anche alla generazione delle sostanze, cioè è incline a sostenere che anche nel loro caso c'è un sostrato che permane e che passa da una condizione di mancanza della forma (privazione) alla condizione della sua presenza. Tuttavia quando è indotto a precisare in che risieda questo sostrato, menziona qualcosa come il seme (nel caso per esempio di una pianta), e questo non è propriamente un sostrato che permane immutato nel cambiamento, perché ovviamente esso subisce una trasformazione radicale nel processo. Opera certo la tendenza ad assimilare tale processo a quello della crescita, che egli tende a trattare come un cambiamento solo quantitativo di una sostanza che come tale rimane immutata,

⁵⁵ Si intende che si deve parlare di negazione e non di privazione anche quando il soggetto o sostrato non è appropriato, come, nell'esempio offerto all'inizio di *Metaph.* XII (A) 2, la voce viene detta essere non bianca: essa non è affatto suscettibile di ricevere un colore. Una distinzione del genere è suggerita da *Metafisica* IV (Γ) 2, 1004a10-16, ma si può ritenere che questo sia anche l'esito della trattazione che dei due termini viene offerta in *Categoriae* 10, quando privazione sia appunto intesa in un senso non restrittivo o tecnico. Notare che la privazione è presentata come condizione opposta a quella della presenza (*parousia*) della cosa in *Metaph.* V (Δ) 2, 1013b15-16. Di presenza o assenza (*apousia*) di uno dei contrari, avendo in mente nel secondo caso la privazione, si fa parola anche in *Fisica* I 7, 191a3 sgg.

WALTER LESZL

ma ciò è sviante. Inoltre si può parlare di una condizione che precede quella della formazione del seme. Certo, esiste la pianta genitrice o l'animale genitore, ma riconoscere questo è implicare che la generazione è sì dalla condizione di non esistenza della sostanza che viene ad esistere col processo, ma non è certo da una condizione di non-essere totale. Si conferma insomma che il non-essere assoluto di cui parla Aristotele è del tutto determinato, perché si tratta della non esistenza di una data sostanza.

35. Sulla distinzione di potenza ed atto e conclusione

A questo punto conviene considerare un po' rapidamente il senso (III) di essere e non-essere sopra distinto, per mostrare che quanto Aristotele dice al proposito rientra nel quadro fin qui delineato. In qualche testo, come *Metaph.* VI (E) 2, inizio, Aristotele parla di essere che può essere preso sia nel senso di ciò che è in potenza e ciò che è in atto, mentre altrove (come *Metaph.* IX [Θ]10, inizio, e XIV [N] 2, 1089a28 sgg.) egli parla del non-essere nel senso della potenza e dell'essere nel senso dell'atto. L'impressione che si ricava da alcuni di questi passi (come quello di XIV [N] 2, cui va associato XII [Λ] 2, 1069b15-20 e qualche passo della *Fisica*) è che le associazioni che sono stabilite fra questi termini non sono rigide. Aristotele è preoccupato di mostrare che, nel caso del divenire ovvero della *genesis*, si può parlare di un passaggio dal non-essere all'essere, senza cadere nell'assurdità, come ritenevano gli Eleati e i loro seguaci, purché si precisi che il non-essere di cui si parla è relativo, perché si tratta del non essere in atto quello che è il risultato del processo (per esempio un uomo ormai maturo), ma di esserlo in potenza – un feto o anche lo sperma manifestamente non è ancora un uomo, ma questo non vuol dire che è nulla, perché è appunto, in linguaggio aristotelico, un uomo in potenza, che a suo tempo, se niente lo ostacola, diventerà un uomo in atto (come viene affermato, per esempio, in *Metaph.* XIV [N] 2, «l'uomo si genera da ciò che non è uomo, ma che è in potenza uomo»). Siccome la condizione di essere in potenza è anche la condizione di non essere quella cosa (in atto), Aristotele in qualche passo è indotto ad associare il non essere alla potenza e l'essere all'atto, ma ovviamente la condizione di potenzialità è anche una condizione di realtà (c'è qualcosa di esistente come il feto o lo sperma), sicché egli è anche indotto a parlare di *essere* sia in potenza sia in atto.

Tutto questo può suscitare dei problemi riguardo alla distinzione fra potenza ed atto, che non costituiscono l'oggetto della presente discussione, ma non suscita, mi pare, particolari problemi riguardo all'uso di 'essere' e 'non essere'. Di per sé la distinzione che viene tracciata, nonostante il ricorso all'espressione 'non essere', è tutta interna alla realtà. Rimane certo aperta la questione se Aristotele, parlando di non essere, ha in mente la non esistenza della cosa che esisterà in atto alla fine del processo e non piuttosto l'esistenza di qualcosa di diverso da essa.

Nel complesso la conclusione che si può trarre da tutta questa lunga discussione è che Aristotele non ha un approccio unico al non essere, perché per un verso rimane attratto dalla visione della realtà, di matrice parmenidea, per la quale questa è un tutto pieno di essere – e questa è una visione che manifestamente si accorda con il suo rifiuto del vuoto in ambito fisico –, per un altro verso mostra di rendersi conto del fatto che a questo modo non è possibile giustificare giudizi o proposizioni che concernono la non esistenza di

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

certe cose. Peraltro insistere come egli fa che il non essere non va assolutizzato ma inteso come qualcosa di determinato è compatibile con entrambi gli approcci. Quanto al secondo approccio, che solitamente è trascurato dagli studiosi e che qui si è cercato di fare emergere con sufficiente evidenza, esso rimane non ben definito su alcune questioni, perché Aristotele non l'ha sviluppato in tutte le sue implicazioni. Così c'è una oscillazione fra il proporre gli stati di cose come gli oggetti delle proposizioni negative e l'ammettere che la non esistenza concerne le sostanze, come tali oppure con tutte le loro proprietà, oppure ancora sotto il rispetto del possedere una certa proprietà. Pare plausibile ritenere che la non esistenza di qualcosa fosse comunque ritenuta come una condizione di mancanza della cosa. Ma rispetto a che? In vari contesti, e specialmente quando si parla della generazione ovvero del divenire (*genesis*), è plausibile ritenere che la mancanza è rispetto alla realtà. Ma non in tutti i contesti questo è plausibile. Non lo è nel caso di cose fittizie come l'ircocervo. Non lo è neppure nel caso di stati di cose che sono impossibili (e dunque solo concepibili) come la commensurabilità della diagonale. La propensione di Aristotele ad attenersi prevalentemente a quanto ci si presenta come reale tramite l'esperienza non lo porta a farsi domande a questo proposito. È dunque possibile che si sia imposta tacitamente la tendenza a trattare la non esistenza come mancanza rispetto alla realtà. Siccome si tratta in ciascun caso di una mancanza ben definita, è come se la realtà non fosse più concepita alla stregua di una sfera tutta piena di essere, come la concepiva Parmenide, ma come una sfera che presenta tanti piccoli vuoti al suo interno, un po' come la terra ricca di canali sotterranei di cui parla Platone alla fine del *Fedone* o come una forma di formaggio gruviera.

WALTER LESZL

Bibliografia

- J.L. ACKRILL, *Aristotle's «Categories» and «De Interpretatione»*, translated with notes by J.L.A., Oxford 1953
- F. ADEMOLLO, *The «Cratylus» of Plato*, Cambridge 2012
- G.E. M. ANSCOMBE & P.T. Geach, *Three Philosophers: Aristotle Aquinas Frege*, Oxford 1961
- J. BARNES, *Peripatetic Negations*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 4, 1986, pp. 201-14
- J. BARNES, *Grammar on Aristotle's Terms*, in *Rationality in Greek Thought*, a cura di M. Frede e G. Striker, Oxford 1996, pp. 175-202
- J. BARNES, *Truth, etc.*, Oxford 2007
- A. BÄCK, *Aristotle's Theory of Predication*, Leiden 2000
- E. BERTI, *Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être*, «Revue de philosophie ancienne» I, 1983, pp. 115-142 [incluso, insieme al seguente, nei suoi *Nuovi studi aristotelici. II – Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia 2005]
- E. BERTI, *Etre et non-être chez Aristote: contraires ou contradictoires?*, «Revue de Théologie et de Philosophie» 122, 1990, pp. 365-373
- W. CAVINI, *La negazione di frase nella logica greca*, incluso in Cavini Macciò Funghi Manetti, *Studi su papiri greci di logica e medicina*, Firenze 1985, pp. 7-126
- W. CAVINI, *Principia contradictionis. Sui principi aristotelici della contraddizione*, «Antiquorum Philosophia» I, 2007, pp. 123-169
- F.M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935
- P. CRIVELLI, *Aristotle on Truth*, Cambridge 2004
- M.T. FERREJOHN, *Plato and Aristotle on Negative Predication and Semantic Fragmentation*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 71, 1989, pp. 257-282
- H. FOURNIER, *Le verbes «dire» en grec ancien*, Paris 1946
- G. FREGE, *Der Gedanke – Eine logische Untersuchung e Die Verneinung – Eine logische Untersuchung*, inclusi in *Logische Untersuchungen*, a cura di G. Patzig, Goettingen 1966
- P.T. GEACH, *Form and Existence*. «Proceedings of the Aristotelian Society» 55, 1954, pp. 251-272 (poi raccolto nel suo *God and the Soul*, London 1969 e in *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, ed. A. Kenny, Garden City, N.Y. 1969)
- P.T. GEACH, *Logic Matters*, Oxford 1972
- R. GOULET, *La classification stoïcienne des propositions simples*, in *Les Stoïciens et leur logique*, a cura di J. Brunschwig, Paris 1978 (2^a ed. 2006), pp. 171-98
- O. N. GUARIGLIA, *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*, Hildesheim 1978
- P. HADOT, *Sur divers sens du mot 'pragma' dans la tradition philosophique grecque*, in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, sous la direction de Pierre Aubenque, Paris 1980, pp. 309-20 [ripreso nei suoi *Études de philosophie ancienne*, Paris 1998]
- J. HINTIKKA, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modalities*, Oxford 1972

Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto fra linguaggio e realtà

- L. R. HORN, *A Natural History of Negation*, Chicago 1989
- H.H. JOACHIM, *Aristotle's On Coming-to-be and Passing-away*, Oxford 1922 (rist. Hildesheim 1970)
- H.W.B. JOSEPH, *Introduction to Logic*, Oxford 1916 (2ª ed.)
- C. KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht, 1973
- C. KAHN, *Some Philosophical Uses of 'to Be' in Plato*, «Phronesis» 26, 1981, pp. 105-134 = *Essays on Being*, Oxford 2009
- C. KAHN, *Why Existence does not emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 58, 1976 (poi incluso nella stessa raccolta)
- C. KAHN, *A return to the Theory of the Verb 'Be' and the Concept of Being*, «Ancient Philosophy» 24, 2004, pp. 381-405 (poi incluso nella stessa raccolta)
- E. KAPP, *Greek Foundations of Traditional Logic*, New York, 1942
- W. LESZL, *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's Treatment of types of equivocity and its relevance to his metaphysical theories*, Padova 1970
- W. LESZL, *Alcune osservazioni sulla critica aristotelica ai platonici in "Metaphysica" N 2*, «Rivista di filologia e di istruzione classica» CI, 1973, pp. 70-87
- W. LESZL, *Il «De Ideis» di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze 1975
- J. LUKASIEWICZ, *Aristotle's Syllogistic from the standpoint of modern formal logic*, Oxford 1957 (2ª ed.)
- H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, Leipzig 1936
- K. OEHLER, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristotele*, München 1962
- G.E.L. OWEN, *Aristotle on the Snares of Ontology*, in *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. R. Bambrough, London 1965, pp. 69-95 [raccolto nei suoi *Collected Papers on Greek Philosophy: Logic, Science and Dialectic*, ed. M. Nussbaum, London 1986]
- W.V. QUINE, *Philosophy of Logic*, Cambridge, Mass. 1986 (2ª ed.)
- S. ROSEN, *La critique aristotélicienne des Mégariques*, in «Les Études Philosophiques» 1982, pp. 309-330
- W.D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1924
- G. SILLITI, *Il non ente tra Platone e Aristotele*, «La cultura» VI, 1968, pp. 474-488
- G. SILLITI, *Tragelaphos. Storia di una metafora e di un problema*, Napoli 1980
- R. SORABJI, (a cura di), *The Philosophy of the Commentators. A sourcebook*, vol. 3: *Logic and Metaphysics*, London 2004
- E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles*, 1966, incluso in *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M., 1992, pp. 251-60
- H. WEIDEMANN, *Aristoteles: Peri hermeneias* [vol. I, Part II di *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Berlin 2002 (2ª ed.)].
- H. WEIDEMANN, *De interpretatione*, cap. 5 dell'*Oxford Handbook of Aristotle*, ed. C. Shields, Oxford 2012
- C.W.A. WHITAKER, *Aristotle's «De interpretatione». Contradiction and Dialectic*, Oxford 1996
- L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* [pubblicato inizialmente col titolo *Logisch-philosophische Abhandlung* in «Annalen der Naturphilosophie» XIV, 1921, ripubblicato separatamente in trad. ingl. con testo tedesco a fronte, London 1922]

WALTER LESZL

Abstract. La questione del non-essere in Aristotele viene inquadrata ponendola in rapporto, per un verso con la sua distinzione dei vari sensi di essere e non-essere, per altro verso con la sua analisi della proposizione e del ruolo che la negazione ha in essa. Non emerge un unico approccio: alcuni testi favoriscono quella che è l'interpretazione prevalente, per la quale Aristotele non ammette alcun reale non-essere, ma tende a ricondurre essere e non-essere a unità e molteplicità, attribuendo alla negazione una funzione separativa in proposizioni che enunciano il combinarsi oppure il disgiungersi di soggetto e predicato; altri testi suggeriscono, invece, che la negazione è ritenuta governare l'intera proposizione che è un tutto unitario, cui corrisponde uno stato di cose (*pragma*) non sussistente, includendo così la non-esistenza di entità possibili o fittizie, per cui la realtà non può essere tutta piena di essere.

Abstract. The essays deals with the issue of non-being in Aristotle within a background constituted, on one hand, by the distinction of the various senses of being and non-being, and on the other hand, by the analysis of the proposition and the role which negation plays in it. There is no unique emerging approach: some texts favour the prevailing interpretation, according to which Aristotle does not recognize any real non-being, but tends to bring back being and non-being to unity and multiplicity, by ascribing a separating function to negation in propositions which state the combination or the disjunction of subject and predicate; other texts rather suggest that the negation is regarded as governing the entire proposition which is taken as a whole unitary to which a not subsisting state of affairs (*pragma*) corresponds, thus including the non-existence of possible or imaginary entities, so that reality cannot be wholly full of being.

Parole chiave: Realtà del non-essere / Concetto di esistenza / Ruolo della negazione / Unità della proposizione

Keywords: Non-being Reality/ Concept of Existence/ Role of Negation/ Unity of the Proposition

Riccardo Chiaradonna

Non essere e particolari sensibili: l'ontologia del mondo fisico in Plotino

La concezione del «non essere» in Plotino ha suscitato un vivace dibattito, soprattutto a seguito delle ricerche di Denis O'Brien, il quale ha preso in esame la dottrina plotiniana in rapporto al *Sofista* di Platone¹. Particolare importanza ha, a questo proposito, una ben nota definizione della materia proposta in *Enneadi* II, 4 [12]: la materia è identica «alla parte dell'alterità che è opposta alle cose che sono in senso proprio, e che sono appunto i principi formali. Per questo motivo la materia, pur non essendo, è, in questo senso, qualcosa, ed è identica alla privazione, se la privazione è in opposizione alle cose che sono nel principio formale» (II, 4 [12], 16.1-4: cfr. PLATO, *Soph.*, 258 e 2-5)².

Per riassumere brevemente l'elaborata analisi di O'Brien, si può affermare che Plotino combina abilmente due fonti, ossia il *Sofista* di Platone e la *Fisica* di Aristotele. Da Platone, Plotino riprende la tesi che l'altro vada distinto dal non essere inteso come contrario dell'essere (l'assoluto non essere, che Platone – esattamente come Parmenide – giudica come incomprendibile e addirittura indicibile). Concepito come alterità, il non essere è una Forma (cfr. *Soph.* 258 c 3; d 6), che impone a tutti gli enti particolari la propria natura, ossia quella di «non essere»³. Tuttavia, il non essere proprio della materia, secondo Plotino, non è riducibile né al non essere come contrario dell'essere, né all'alterità come Forma del non essere. Plotino riconosce l'esistenza di una Forma dell'alterità sul piano dell'Intelletto (il secondo principio della gerarchia metafisica, che coincide con l'essere e il pensiero perfetti) (cfr. VI, 2 [43], 8.34-41): tuttavia, da questo tipo di

¹ Tra i numerosi contributi, si veda, in particolare, D. O'BRIEN, *Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin*, in P. Aubenque (a cura di), *Études sur le Sophiste de Platon*, Napoli, Bibliopolis, 1991, pp. 317-364. Nel presente studio userò in modo equivalente le espressioni «essere», «ente», «ciò che è» da una parte, e «non essere», «non ente», «ciò che non è» dall'altra. Una precisa distinzione tra il significato verbale di «essere» e il suo significato sostantivato («ente», «ciò che è») non emerge in Plotino. Si è supposto che una simile distinzione sia formulata nel platonismo posteriore a Plotino e, più precisamente, nel commento anonimo al *Parmenide* attribuito da P. Hadot a Porfirio (cfr. P. HADOT, *L'être et l'étant dans le Néoplatonisme*, «Revue de Théologie et de Philosophie», 2 (1973), pp. 101-113). Anche in questo caso, comunque, è opportuno mantenere una certa prudenza. Per maggiori dettagli, rinvio a R. CHIARADONNA, *Nota su partecipazione e atto d'essere nel neoplatonismo: l'anonimo Commento al Parmenide*, «Studia Graeco-Arabica», 2 (2012), pp. 87-97. Riguardo a Plotino, si deve anche notare che ὄν e οὐσία sono spesso espressioni perfettamente intercambiabili e designano, nel loro senso più proprio, la realtà prima e immateriale (cfr., tra i passi che possono essere citati a questo proposito, VI 2 [43], 8.12-13: [...] ἡ οὐσία καὶ τὸ ὄν). Una netta separazione tra *on* e *ousia*, simile a quella che si ha in Aristotele, non si trova in Plotino per il quale, diversamente che per Aristotele, l'essere è un genere (ossia uno dei generi supremi che costituiscono il mondo delle Forme).

² ... μορίῳ ἑτερότητος ἀντιπαττομένῳ πρὸς τὰ ὄντα κυρίως, ἃ δὴ λόγοι. Διὸ καὶ μὴ ὄν οὔτω τι ὄν καὶ στερήσει ταῦτόν, εἰ ἢ στέρησις ἀντίθεσις πρὸς τὰ ἐν λόγῳ ὄντα. Per il testo di Plotino, cfr. *Plotini opera*, ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer, 3 voll., Oxford, Clarendon Press, 1964-1982 (*editio minor*). Per le traduzioni mi sono basato, con numerose modifiche, su *Enneadi di Plotino*, a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguisti, F. Moriani, 2 voll., Torino, UTET, 1997.

³ Cfr. D. O'BRIEN, *Le non-être dans la philosophie grecque*, cit., p. 367. Per una discussione della lettura del *Sofista* proposta da O'BRIEN, cfr. F. FRONTEROTTA, *L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le Sophiste*, «Les Études Philosophiques», 1995/3, pp. 311-353.

RICCARDO CHIARADONNA

alterità Plotino distingue quella della materia. La materia è, dunque, di un terzo tipo di non essere, che non si oppone solo a «ciò che è», ma a «tutte le cose che sono in senso proprio». La materia, in breve, si oppone a tutte le determinazioni positive dell'essere e, in questo senso preciso, essa è un contrario non dell'esistenza (la materia non è affatto un puro «niente»), ma della sostanza (cfr. I, 8 [51], 6)⁴.

Per riassumere: per Platone vi sono due sensi del non essere: ciò che è contrario all'essere e ciò che è diverso da esso. Per Plotino, invece, ve ne sono tre: il non essere totale (il nulla), il non essere ideale, ossia la Forma dell'alterità, e il non essere della materia. Non solo la materia non è una Forma, ma la sua funzione è precisamente quella di negare l'intelligibilità delle Forme. Essa, dunque, coincide con la privazione della forma che caratterizza l'esistenza della realtà fisica (in quanto distinta da quella intelligibile: si veda *infra*). Come ha osservato Laurent Lavaud, la prima forma di alterità è orizzontale, la seconda è verticale: essa va dall'intelligibile all'inintelligibile⁵. Si ha qui la seconda fonte nella concezione Plotino, ossia la *Fisica* di Aristotele, dalla quale Plotino riprende la connessione stabilita tra materia e privazione nella dottrina del cambiamento. Ancora una volta, però, sono introdotte cruciali trasformazioni. Mentre Aristotele distingue accuratamente la materia, che è il soggetto del cambiamento, dalla privazione (cfr. *Phys.*, I, 7), per Plotino materia e privazione si identificano (II, 4 [12], 14; 16)⁶. Solo molto impropriamente, dunque, possiamo affermare che le forme sensibili sono «nella» materia, giacché la materia non è un soggetto capace di accoglierle. L'inerenza delle forme nella materia è paragonata da Plotino al modo in cui appaiono forme riflesse in uno specchio (III, 6 [26], 9).

In questo contributo non ci si soffermerà su questo intricato *dossier*, che è stato d'altronde abbondantemente esaminato in lavori recenti. Piuttosto, si discuterà la posizione di Plotino rispetto a un altro testo normativo di Platone sul problema del non-essere, e precisamente il *Timeo*, dove Platone formula la dicotomia tra il mondo intelligibile e quello sensibile designandoli come «ciò che è» e «ciò che non è, ma diviene»:

Questo, secondo la mia opinione, è ciò che bisogna innanzitutto distinguere: cosa è ciò che sempre è, senza avere generazione, e cosa è ciò che sempre diviene, senza mai essere? L'uno, certo, si coglie con il pensiero e se ne può rendere conto razionalmente, poiché rimane sempre identico a sé stesso; l'altro, dal canto suo, è oggetto dell'opinione che deriva dalla sensazione di cui non si può rendere conto razionalmente, poiché si corrompe e si genera e mai è realmente (*Tim.* 27 d-28 a)⁷.

Il passo era stato ampiamente dibattuto prima di Plotino ed era considerato un testo chiave per ricostruire l'ontologia platonica. Passi di Plutarco, Numenio e Apuleio testimoniano della tradizione esegetica relativa a queste linee⁸. Molto notevole è l'esegesi proposta dal platonico Severo (forse II d.C.). Secondo la

⁴ Cfr. D. O'BRIEN, *Le non-être dans la philosophie grecque*, cit., p. 361.

⁵ Cfr. L. LAVAUD, *D'une métaphysique à l'autre: Figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 2008, p. 33.

⁶ Si veda, su questo punto, D. O'BRIEN, *La matière chez Plotin: Son origine, sa nature*, in «Phronesis», 44, 1999, pp. 45-71, in partic. pp. 63-66.

⁷ Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαρετέον τάδε· τί τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνώμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, αἰεὶ κατὰ ταῦτά ὄν, τὸ δ' αὖ δόξει μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνώμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. Si cita la traduzione di F. Fronterotta: PLATONE, *Timeo*, Introduzione, traduzione e note di F. Fronterotta, Milano, Rizzoli, 2003.

⁸ Si veda H. Dörrie (†)-M. Baltes (Hrsg.), *Der Platonismus in der Antike*, vol. 4, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 1996, §§ 103.0a-103.4, pp. 38-48 (testi); 256-266 (commento).

Non essere e particolari sensibili: l'ontologia del mondo fisico di Plotino

testimonianza di Proclo, Severo leggeva il passo platonico come se presupponesse l'esistenza di un genere supremo (il *ti*) capace di includere tanto ciò che è, quanto ciò che diviene e non è in senso proprio:

In primo luogo, dunque, il "che cosa?" ha l'intento di essere definitorio (giacché nelle definizioni siamo soliti premettere la domanda "che cosa...?"). Non è un genere, come ritiene il platonico Severo, il quale afferma che questo – ossia il "che cosa ...?" – è il genere di ciò che è e di ciò che diviene, e che da esso è significato "il tutto" (Procl., *In Tim.*, I, 227, 13-17 Diehl)⁹.

Il passo ha suscitato interpretazioni discordi¹⁰. Qui si segue la lettura proposta da David Sedley, secondo il quale Severo, come gli altri interpreti antichi del dialogo, avrebbe inteso il pronome *ti* usato da Platone come un interrogativo, in accordo alla lettura più naturale del testo¹¹. Allo stesso tempo, però, per Severo il pronome interrogativo non avrebbe fatto allusione alla domanda sulla definizione di «ciò che è» e di «ciò che diviene» (è questa, invece, la lettura difesa da Proclo), ma avrebbe designato un'onnicomprensiva classe metafisica (il «che cosa...»). Severo potrebbe essere stato indotto a questa lettura dall'uso aristotelico della domanda *ti esti* per individuare una classe metafisica, e avrebbe soppresso il verbo *esti*, giacché il *ti* platonico include, a suo parere, sia enti sia non enti. Così facendo, Severo inevitabilmente faceva convergere il genere supremo teorizzato da Platone con il *ti* (indefinito) degli Stoici, usato per indicare una classe metafisica generalissima, capace di includere tanto realtà che sono quanto realtà che non sono (gli incorporei)¹². Sedley riassume efficacemente questa posizione:

Severus shared what appears to have been the unanimous consensus on the syntax of Plato's sentence. If so, he nevertheless noticed that the "What is . . . ?" question, with the usual *ἔστι* studiously omitted, served Plato for the purpose of generalizing over *ὄντα* and *οὐκ ὄντα* alike. And, one must suppose, he proceeded to connect this with the supreme metaphysical genus adopted by some Stoics for the same purpose of generalizing over beings and non-beings. If so, he probably inferred the name of that Stoic genus to be itself one using the interrogative pronoun rather than the indefinite¹³.

Sappiamo che Severo era letto alla scuola di Plotino (cfr. Porph., *V. Plot.*, 14, 11) ed è, in effetti, proprio contro Severo che Plotino pare rivolgersi all'inizio del trattato VI, 2 [43], la seconda sezione del trattato tripartito *Sui generi dell'essere*:

Poiché, dunque, conduciamo la ricerca su ciò che è oppure sulle cose che sono, è anzitutto necessario

⁹ *πρῶτον οὖν τὸ τί βούλεται μὲν ὀρίκων εἶναι· τὸ γὰρ τί ἐστὶν ἐν τοῖς ὀρισμοῖς προτάττειν εἰώθαμεν, καὶ οὐχὶ γένος ἐστίν, ὡς οἴεται Σευήρος ὁ Πλατωνικός, λέγων τοῦ ὄντος καὶ γινομένου τοῦτο εἶναι γένος τὸ τί, σημαίνεσθαι δὲ ὑπ' αὐτοῦ τὸ πᾶν.* Si veda A. Gioè, (a cura di), *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrasione*, Napoli, Bibliopolis, 2002, p. 350 (= Severus, 4 T.) e 402-406 (commento); H. Dörrie (†)-M. Baltes (Hrsg.), *Der Platonismus in der Antike*, vol. 4, cit., § 104.8, p. 66 (testo), pp. 288-289 (commento).

¹⁰ Per un dettagliato resoconto, si veda A. GIOÈ, *Severo, il medioplatonismo e le categorie*, «Elenchos», 14 (1993), pp. 33-53.

¹¹ Cfr. D. SEDLEY, *Stoic Metaphysics at Rome*, in R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Clarendon Press, Oxford, 2005, pp. 117-142: pp. 129-130.

¹² Su questa complessa dottrina, mi limito a rinviare al classico studio di J. BRUNSCHWIG, *La théorie stoïcienne du genre suprême*, in J. Barnes-M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics*, Napoli, Bibliopolis, 1988, pp. 19-127.

¹³ D. SEDLEY, *Stoic Metaphysics at Rome*, cit., pp. 130-131.

RICCARDO CHIARADONNA

da parte nostra fare queste distinzioni: che cosa diciamo «ciò che è», sul quale ora si dovrebbe correttamente svolgere la ricerca; e che cosa ad altri sembra «ciò che è», mentre noi lo chiamiamo «ciò che diviene», e mai «veramente ciò che è». Si devono concepire queste cose come distinte l'una dall'altra e non come se un genere, il «che cosa», fosse diviso in esse, né si deve credere che così abbia fatto Platone. È, infatti, ridicolo porre sotto una sola cosa «ciò che è» e «ciò che non è»: è come se si ponessero sotto la stessa cosa Socrate e la sua immagine (VI, 2 [43], 1.16-25)¹⁴.

L'uso del pronome *ti* presente in queste linee plotiniane è perfettamente compatibile con la sua lettura come un interrogativo; da qui la traduzione adottata. D'altra parte, è chiaro il parallelo tra questo passo e la critica indirizzata contro il *ti* stoico in VI 1 [42], 25.1-3: poiché lì il pronome è evidentemente un indefinito, si può pensare che vada letto come un indefinito anche il *ti* in VI, 2 [43], 1.22. Poiché, inoltre, Severo sembra essere il bersaglio polemico di Plotino in quest'ultimo luogo, la testimonianza di Plotino parrebbe suggerire che Severo effettivamente leggesse il pronome usato da Platone come un indefinito. La questione rimane aperta. Certamente Plotino era meglio informato di Proclo sul carattere stoicizzante dell'interpretazione di Severo. D'altronde, Plotino è decisamente più vago sul modo in cui Severo leggeva il lemma platonico e probabilmente il suo intento principale è chiarire il punto filosofico della lettura di Severo, mentre l'esegesi del luogo platonico passa in secondo piano¹⁵.

A parte questo punto, tutto sommato marginale, è necessario soffermarsi sul significato della posizione plotiniana. In effetti, per quanto possiamo ricostruire, la dicotomia tra «ciò che è» e «ciò che non è veramente» ma diviene, era stata presa in esame dai Platonici prima di Plotino, sulla base di *Tim.* 27 d-28 a, ma non si erano tratte dal passo le sue medesime conclusioni sul tipo di opposizione esistente tra i due ambiti della realtà. Oltre a Severo, è interessante richiamare un passo di Apuleio, nel quale i due tipi d'essere teorizzati da Platone sono esplicitamente chiamati due *ousiai*:

Οὐσίας, quas essentias dicimus, duas esse ait per quas cuncta gignatur mundusque ipse: quarum una cogitatione sola concipitur, altera sensibus subici potest (Apul., *De Platone et eius dogmate*, I, 6, 193-194 Beaujeu = § 103.2 [I] Dörrie-Baltes).

Probabilmente non era una posizione isolata nel platonismo anteriore a Plotino. Nel trattato pitagorico apocrifo sulle *Categorie* attribuito ad Archita, che si è plausibilmente ritenuto influenzato dalle dottrine del platonico Eudoro di Alessandria (I a.C.), si argomenta che la prima categoria teorizzata da Aristotele comprende in sé tanto le realtà sensibili quanto quelle intelligibili (ciò che Archita chiama τὸ τί ἐστιν κατὰ τὰν ἰδέαν: cfr. [Arch], *Cat.*, 30, 23-31, 1 Thesleff e si veda anche Simpl. *In Cat.*, p. 378, 1-3)¹⁶. Vi era dunque

¹⁴ Ἐπεὶ οὖν περὶ τοῦ ὄντος ἢ τῶν ὄντων ζητοῦμεν, ἀναγκαῖον πρῶτον παρ' αὐτοῖς διελέσθαι τάδε, τί τε τὸ ὄν λέγομεν, περὶ οὗ ἡ σκέψις ὀρθῶς γίνοιτο νυνὶ, καὶ τί δοκεῖ μὲν ἄλλοις εἶναι ὄν, γινόμενον δὲ αὐτὸ λέγομεν εἶναι, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. Δεῖ δὲ νοεῖν ταῦτα ἀπ' ἀλλήλων διηρημένα οὐχ ὡς γένους τοῦ τί εἰς ταῦτα διηρημένου, οὐδ' οὕτως οἴεσθαι τὸν Πλάτωνα πεποιηκέναί. Γελοῖον γὰρ ὑφ' ἑν θέσθαι τὸ ὄν τῶ μὴ ὄντι, ὡς περ ἂν εἴ τις Σωκράτη ὑπὸ τὸ αὐτὸ θεῖτο καὶ τὴν τούτου εἰκόνα.

¹⁵ Cfr. D. SEDLEY, *Stoic Metaphysics at Rome*, cit., p. 130 n. 33.

¹⁶ Per maggiori dettagli, cfr. R. CHIARADONNA, *Autour d'Eudore. Les débuts de l'exégèse des Catégories dans le Moyen Platonisme*, in M. Bonazzi and J. Opsomer (eds.), *The Origin of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*, Peeters, Leuven, 2009, pp. 89-111.

Non essere e particolari sensibili: l'ontologia del mondo fisico di Plotino

stata, nel platonismo anteriore a Plotino una maniera per così dire “omologante” di intendere la dicotomia platonica tra Idee e particolari sensibili, ossia tra ciò che è e ciò che non è realmente, ma diviene. Secondo questo tipo di esegesi, esemplificata specialmente da Severo, ma non limitata a lui, «ciò che è» e «ciò che diviene» possono essere considerati come due specie che risultano dalla divisione di un medesimo genere esattamente come, poniamo, «uomo» e «cavallo» sono due specie all'interno del genere «animale». Così Severo intende il rapporto tra *on* e *gignomenon* all'interno del *ti*; così Archita e Apuleio intendono il rapporto tra realtà sensibile e realtà intelligibile all'interno dell'*ousia*. In modo analogo, nella classificazione platonica degli enti riportata da Seneca, tanto le Idee quanto gli oggetti sensibili compaiono come nella lista di tipi di «cose che sono» (*quaecumque sunt*: cfr. *ep.* 58, 16)¹⁷. Di tipo diverso era stata invece la posizione di quanti intendevano la dicotomia teorizzata da Platone come tale da opporre due domini eterogenei, non sussumibili sotto qualcosa di comune come se fossero specie comprese nello stesso genere. Un esempio di questa posizione è Plutarco (*De def. orac.* 34, 428 B-C = § 103.1 Dörrie-Baltes) il quale pone l'esistenza di due «nature» (*physeis*), ma riserva il termine *ousia* al solo mondo intelligibile (οὐσία νοητή), costantemente identico, mentre la natura corporea è caratterizzata dalla generazione, della corruzione e da attributi incompatibili con la sostanza intelligibile come il movimento locale e la divisione in parti. Il passo di Plutarco non invita a concepire *ousia* e *genesis* come specie dentro il comune genere *physis*, ma a intendere *physis* come un termine sufficientemente vago da potersi applicare ad ambiti eterogenei quali, per l'appunto, *ousia* e *genesis*.

Plotino sviluppa certamente questa linea del platonismo: per lui il mondo sensibile e il mondo intelligibile non possono in nessun modo essere considerati come specie all'interno dello stesso genere. Si tratta, invece, di ambiti eterogenei e solo al mondo intelligibile può applicarsi propriamente la denominazione di «essere / ciò che è» oppure «*ousia*», mentre il mondo sensibile è senz'altro chiamato un «non essere» ed è opposto al mondo intelligibile così come un uomo (Socrate) è opposto alla sua immagine. Il parallelo più vicino a Plotino si trova nella critica indirizzata alle categorie di Aristotele dal platonico Nicostrato (II secolo), il quale aveva contestato alla divisione aristotelica di non aver tenuto conto della diversità sussistente tra i generi propri del mondo sensibile e quelli propri del mondo intelligibile. A Nicostrato si deve, probabilmente, l'osservazione che l'*ousia* non può essere considerata un genere unico che comprenda in sé le realtà intelligibili e quelle sensibili: non è infatti possibile sussumere sotto lo stesso genere realtà che sono prime e posteriori per natura, come il modello e la sua immagine (cfr. *Simpl., In Cat.*, p. 73, 19-21; 76, 13-17). Sicuramente Plotino aveva presente l'argomento del suo predecessore: Simplicio, infatti, associa esplicitamente Nicostrato e Plotino (cfr. *Simpl., In Cat.*, p. 73, 27-28; 76, 13-14)¹⁸.

Se le così stanno così, bisogna chiedersi come Plotino propriamente intenda il «non essere» proprio del mondo corporeo e la sua relazione rispetto all'«essere», ossia al mondo intelligibile. Anche in questo caso, come per la materia, si deve escludere che «non essere» indichi ciò che, semplicemente, non esiste. Il

¹⁷ In ogni caso, secondo la classificazione riportata da Seneca le Idee sono dette «*quae proprie sunt*», mentre i sensibili sono «*quae communiter sunt*». Infine, vuoto e tempo sono detti «*quae quasi sunt*» (*ep.* 58, 18, 22). Vi è un'ampia letteratura su questa *Epistola*. Mi limito a rinviare a D. SEDLEY, *Stoic Metaphysics at Rome*, cit., pp. 122-128.

¹⁸ Maggiori dettagli in R. CHIARADONNA, *Substance*, in P. REMES-S. SLAVEVA-GRIFFIN, *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, London, Routledge, 2014, pp. 216-230.

RICCARDO CHIARADONNA

mondo fisico per Plotino è una realtà, anche se di grado inferiore rispetto al mondo delle Forme intelligibili. Appellativi come *genesis* e «non essere» indicano per l'appunto questo statuto inferiore e più basso rispetto all'essere. Può essere utile approfondire, a questo riguardo, il significato dell'esempio di Socrate e della sua immagine richiamato in VI, 2 [43], 1.24-25. Certamente l'esempio è convenzionale e si riferisce l'opposizione tra le Idee, cause paradigmatiche, e le immagini visibili. Oltre al retroterra platonico, è però importante richiamare il primo capitolo delle *Categorie* di Aristotele. Qui l'esempio dell'animale e della sua immagine dipinta sono impiegati per illustrare lo statuto delle cose omonime (Arist., *Cat.*, 1 a 1-3): quelle cose, cioè, tali che sono designate dallo stesso nome, ma hanno una diversa essenza corrispondente al nome (usiamo, ad esempio, il termine «cane» per indicare tanto un animale quanto una costellazione celeste, ma diversa è la natura associata al nome nei due casi). Il contesto del passo plotiniano, dedicato alla dottrina delle categorie, rende plausibile il parallelo e getta una luce ulteriore sul senso della dicotomia plotiniana.

Come si è già notato, per Plotino il mondo sensibile e il mondo intelligibile sono ambiti non sussumibili sotto un genere comune. Non possiamo ritenere che vi sia qualcosa che accomuna «ciò che è» e «ciò che diviene» (ma non è in senso proprio), così come come il genere «animale» accomuna le specie collocate sotto di esso. Per Plotino, in effetti, vi sono caratteri propri del mondo intelligibile, che ne definiscono la natura in quanto tale: tra questi vi sono quelli di «essere», «sostanza», «vita» (cfr. VI, 2 [43], 7.1-7), oltre a un tipo peculiare di pensiero archetipo e non discorsivo, i cui atti coincidono con gli stessi contenuti pensati (*nous*)¹⁹. Conoscere ciò che è, sempre identico a sé stesso, significa conoscere in modo adeguato gli aspetti che ne costituiscono la natura, senza trasferirvi le categorie proprie del mondo fisico (VI, 5 [23], 2, 12-28). In effetti, se si conferisce pieno valore all'esempio di Socrate e della sua immagine, diventa molto difficile pensare di assumere il mondo fisico come una via per comprendere l'autentica natura di ciò che è. Sarebbe come pretendere di conoscere Socrate in carne e ossa in base a una sua immagine. Per Plotino un procedimento di questo tipo è esposto al rischio di concepire i principi intelligibili a partire da ciò che dipende da essi, senza coglierne la natura autentica. Per questo, riprendendo la terminologia degli *Analitici secondi* di Aristotele, egli afferma che le sostanze intelligibili devono essere concepite in accordo ai principi appropriati a esse, senza cioè applicarvi i principi appropriati al mondo corporeo (cfr. VI, 5 [23], 2.5-6). Le realtà intelligibili sono, per Plotino, cause essenziali di ciò che diviene (cfr. VI, 7 [38], 2.14-30): cogliere la natura delle cause in sé stesse, senza livellarle su ciò che ne dipende, è precisamente il compito proprio della conoscenza metafisica²⁰. Per conoscere la natura di «ciò che è» egli sconsiglia dunque di procedere per analogia assumendo come base la conoscenza di «ciò che diviene». L'analogia a partire dal basso è un procedimento rischioso, che induce a livellare la distinzione tra i diversi piani della realtà.

Da questo punto di vista, il programma metafisico di Plotino richiama singolarmente quello sviluppato, circa 1400 anni dopo, da Spinoza. Ad accomunare i due filosofi sta la diffidenza per la *via analogiae* e l'esigenza

¹⁹ Su questo si veda lo studio classico di P. HADOT, *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in *Les sources de Plotin, Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1960, pp. 107-157 (rist. in P. HADOT, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, pp. 127-181).

²⁰ Cfr. R. CHIARADONNA, *Plotino e la scienza dell'essere*, in Th. Bénatouil-E. Maffi-F. Trabattoni (eds.), *Plato, Aristotle or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim, Olms, 2011, pp. 117-137.

Non essere e particolari sensibili: l'ontologia del mondo fisico di Plotino

di conoscere la causa e il principio a partire dalla sua natura, senza trasferirvi indebitamente i caratteri che ordinariamente riscontriamo in ciò che dipende da esso. Plotino avrebbe, con ogni probabilità, approvato il programma metodologico formulato nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*:

C'è una conoscenza nella quale l'essenza di una cosa si conclude da un'altra cosa, ma non adeguatamente; ciò succede o quando da un qualche effetto ricaviamo la causa oppure quando da un qualche universale si conclude che una qualche proprietà lo accompagna sempre²¹.

Come spiega Spinoza:

Quando ciò succede, non comprendiamo della causa niente oltre ciò che consideriamo nell'effetto.

L'esigenza che Plotino pretende di soddisfare attraverso la sua dottrina dell'essere intelligibile consiste proprio nel conseguire una conoscenza adeguata della causa essenziale, ciò che davvero è «essere», senza trasferirvi di caratteri peculiari di ciò che dipende da essa:

Quando [...] si fanno i discorsi sugli intelligibili, si costruirebbero giustamente i principi dei ragionamenti prendendo la natura dell'essenza di cui si tratta, senza deviare, come per dimenticanza, verso un'altra natura, ma conducendo la riflessione su di essa sotto la guida di essa stessa (VI, 5 [23], 2.19-23)²².

È ora necessario affrontare due questioni. 1) In primo luogo, si esaminerà brevemente la dottrina Plotiniana dell'essere intelligibile e del tipo di conoscenza appropriato a esso. 2) Secondariamente, si passerà al «non essere» dei corpi e si cercherà di coglierne la peculiare natura che lo rende eterogeneo al mondo delle Forme incorporee. Si tenterà di spiegare che cosa vuol dire, precisamente, che il mondo fisico è «ciò che non è»?

1. La conoscenza di «ciò che è»

Per affrontare il primo problema, è opportuno richiamare l'esposizione condotta da Plotino all'inizio di *Enn.* VI, 2 [43], ossia la sezione dei trattati *Sui generi dell'essere* dedicata ai generi del mondo intelligibile. Per prima cosa, Plotino afferma che condurrà la sua ricerca su «ciò che è» in modo autentico, nella misura in cui esso non è uno (il mondo intelligibile è infatti strutturato secondo una molteplicità di generi); quindi, egli dirà qualcosa di ciò che diviene e del mondo sensibile (è l'oggetto di VI 3 [44]) (cfr. VI, 2 [43], 2.30-33). Conformemente al metodo prima delineato, Plotino non procede «dal basso in alto». Egli non si propone di spiegare prima quali sono i generi (ossia i tipi fondamentali di realtà) appropriati alla struttura dell'essere fisico per inferire, a partire da essi, quali sono i generi del mondo intelligibile. Fare così comporterebbe il

²¹ Cfr. SPINOZA, *Tr. de int. em.*, § 19. Si cita la traduzione di E. De Angelis: BENTO DE SPINOZA, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto; Principi della filosofia cartesiana; Pensieri metafisici*, Milano, SE edizioni, 1990, p. 16.

²² Ὅταν δ' αὐ τοὺς περὶ τῶν νοητῶν λόγους τις ποιῆται, λαμβάνων τὴν τῆς οὐσίας φύσιν περὶ ἧς πραγματεύεται τὰς ἀρχὰς τῶν λόγων δικαίως ἂν ποιοῖτο μὴ παρεκβαίνων ὡσπερ ἐπιλεησμένος ἐπ' ἄλλην φύσιν, ἀλλ' ὑπ' αὐτῆς ἐκείνης περὶ αὐτῆς τὴν κατανόησιν ποιοῦμενος.

RICCARDO CHIARADONNA

rischio denunciato in VI, 5 [23], 10.42-43: quello, cioè, di avere in realtà due mondi sensibili (δύο κόσμοι αἰσθητοί) divisi in modo simile. Il percorso è precisamente opposto: occorre conseguire una conoscenza adeguata dei principi intelligibili in sé stessi e, fondandosi su di essa, comprendere qual è la natura di ciò che ne dipende. Per prima cosa, pertanto, Plotino critica le dottrine delle categorie di Aristotele e degli Stoici, che hanno il comune difetto di presentare una classificazione generale delle realtà omettendo le realtà autentiche, ossia gli intelligibili (VI, 1 [42]). Scopo di Plotino è dimostrare come simili dottrine siano, in ultima analisi, insostenibili e non riescano a soddisfare i requisiti posti da esse stesse: solo il riferimento a cause essenziali intelligibili ed extra-fisiche permette di dar conto del mondo fisico in modo adeguato. Una volta sgombrato il campo da queste posizioni insoddisfacenti, Plotino delinea in VI, 2 [42] i generi che costituiscono «ciò che è». Infine, egli passa in VI, 3 [44] ai generi propri del mondo fisico.

«Ciò che è» è, per Plotino, il mondo molteplice ma perfettamente unificato delle Forme intelligibili, che egli concepisce come attività di pensiero dell'Intelletto archetipo e divino. L'Intelletto è un essere vivente perfetto in cui ogni «parte» si interpenetra con le altre (cfr. III, 8 [30], 8.40-45; V, 8 [31], 4.1-9; 9.16). Il programma plotiniano di cogliere in sé stessa la natura di «ciò che è» implica che noi comprendiamo appropriatamente la natura della realtà intelligibile e paradigmatica, senza applicarvi le categorie appropriate al mondo sensibile. Plotino lo afferma in VI, 2 [43], 4, dove oppone la natura dei corpi a quella della sostanza intelligibile, presentandoli come due ambiti esclusivi l'uno dell'altro. Di conseguenza, l'indagine sulla sostanza intelligibile implica che siamo rimosse tutte le caratteristiche che appartengono ai corpi (VI, 2 [43], 4.12-17). Un simile programma si fonda sul presupposto che noi possiamo raggiungere una comprensione adeguata e puramente intellettuale di «ciò che è», ossia del mondo intelligibile delle Forme. Come Plotino afferma in VI, 5 [23], 1-2, la nostra anima deve cogliere gli enti intelligibili attraverso i principi appropriati a essi e senza fare uso dei principi appropriati alla conoscenza dei corpi. In questo senso, la metafisica di Plotino può essere vista come un'ambiziosa scienza dell'essere divino in quanto tale.

Tanto i corpi quanto le realtà intelligibili implicano, per Plotino, la molteplicità, ma si tratta di due tipi di molteplicità radicalmente diversi. I corpi sono costituiti di parti quantitative ed estese, esteriori le une alle altre, mentre le realtà intelligibili compongono un insieme perfettamente interpenetrato dove le parti non sono né quantitative né mutualmente esterne. La dottrina dei generi sommi sviluppata, sulla base del *Sofista* di Platone, in *Enn.* VI, 2 [43] costituisce il tentativo più elaborato di Plotino per spiegare come è struttura la molteplicità intelligibile e non discorsiva dell'Intelletto (VI, 2 [43], 7-8 e 19-22). È possibile domandarsi come sia possibile conseguire una simile conoscenza, dal momento che – a detta dello stesso Plotino – l'attività conoscitiva della nostra anima è ordinariamente di tipo discorsivo, proposizionale, ed è diretta agli oggetti sensibili esterni a essa (V, 3 [49] 4.15-16): proprio gli oggetti che non devono essere impiegati come una via d'accesso alla conoscenza degli intelligibili. La risposta a questo problema risiede nella dottrina plotiniana dell'anima e della nostra identità essenziale. Più volte egli afferma che «noi» non siamo solo associati a un corpo, ma siamo direttamente connessi all'Intelletto archetipo. Qualcosa di noi (ossia qualcosa della nostra anima, oppure la sua controparte noetica) è costantemente in contatto con «ciò che è» in senso vero e proprio, sebbene non ne siamo ordinariamente consapevoli. Il nostro sé superiore non discende nel corpo e nel mondo caratterizzato dall'estensione spaziale e temporale (cfr. IV, 8 [6], 8; IV, 3 [23], 30; V, 3 [49], 4; VI, 4

Non essere e particolari sensibili: l'ontologia del mondo fisico di Plotino

[22], 14). Esso è caratterizzato da un'attività cognitiva omogenea a quella dell'Intelletto (V, 3 [49], 4.29-30)²³.

Diventa chiaro, pertanto, perché in VI, 2 [43], 5-7 Plotino sostiene che noi arriviamo a cogliere i generi del mondo intelligibile concentrando l'attenzione sull'anima e sul modo in cui è strutturata. Per lui vi sono alcuni concetti, come sostanza (*ousia*) e vita (*zôê*) che scopriamo nella nostra anima e non possono essere desunti dai corpi (VI, 2 [43], 7.2-3). Li scopriamo, in effetti, precisamente quando distogliamo le nostre capacità conoscitive dall'attenzione verso i corpi. Simili concetti appartengono primariamente al mondo intelligibile. Non sono dei predicati del mondo fisico che applichiamo per analogia all'intelligibile. Si tratta, invece, di aspetti che costituiscono il mondo intelligibile in sé stesso e sono applicati al mondo sensibile solo per omonimia: in modo, dunque, traslato e derivato (VI 3 [44], 2.2). È riflettendo su questi concetti costitutivi dell'intelligibile che noi scopriamo i cinque generi supremi che, come ha notato efficacemente P. Remes, sono «la condizione necessaria per la vita e l'atto di pensiero dell'Intelletto»²⁴.

Per riassumere: Plotino ritiene che la conoscenza dell'essere vero e intelligibile vada conseguita in modo puramente intellettuale. Ciò è possibile perché gli attributi costitutivi del mondo intelligibile sono propri della nostra stessa anima e possiamo coglierli quando distogliamo le nostre capacità conoscitive dai corpi per dirigerle verso la nostra autentica natura. «Essere» e «sostanza» sono attributi che si applicano all'intelligibile in sé stesso. Non vi è, dunque, un genere universale che comprende tutto ciò che è, includendo al suo interno tanto gli intelligibili quanto i sensibili. «Ciò che è» è invece un carattere proprio del mondo intelligibile in quanto tale, mentre il mondo fisico può essere chiamato «essere» o «sostanza» solo in modo improprio e traslato (per omonimia).

2. «Ciò che non è»

Si deve ora spiegare meglio che cosa precisamente significhi, secondo Plotino, che il mondo dei corpi «non è». In questo caso, all'esegesi di Platone si unisce un secondo elemento essenziale, ossia il confronto critico con Aristotele. In effetti, diversamente da Aristotele Plotino è molto reticente nel descrivere gli oggetti sensibili come «enti» o «sostanze» (VI, 3 [44], 2.1-4). Due sono gli aspetti principali che caratterizzano il mondo fisico in quanto eterogeneo alle Forme intelligibili: 1) l'estensione quantitativa; 2) l'assenza di un principio essenziale intrinseco.

Plotino collega sistematicamente la corporeità e l'estensione quantitativa, tanto che l'estensione diventa un tratto distintivo del mondo fisico in quanto è distinto da ciò che è propriamente, ossia le realtà intelligibili (l'Intelletto e l'anima nella sue articolazioni interne). Questa tesi ha alcuni antecedenti: l'associazione tra corporeità ed estensione si ritrova in Platone (*Theaet.* 155 e; *Leg.* 896 d), in Aristotele (*Phys.*, III, 5, 204 b 20),

²³ Su questi argomenti la bibliografia è abbondante. Mi limito a rinviare a P. REMES, *Plotinus on Self: The Philosophy of the "We"*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 e Ch. TORNIAU, *Qu'est-ce qu'un individu? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme*, «Les études philosophiques», 2009/3, pp. 333-360.

²⁴ P. REMES, *Plotinus in Self*, cit., p. 145.

RICCARDO CHIARADONNA

nello stoicismo (più precisamente in Apollodoro di Seleucia: S.V.F. III, Apollodorus 6)²⁵. È solo con Plotino, però, che la connessione tra corpo ed estensione acquista una posizione centrale, tanto da diventare un aspetto chiave per dare conto della differenza tra realtà sensibili (materiali, quantitative, estese) e intelligibili (immateriali, non quantitative, non estese). L'estensione in Plotino diventa l'attributo fondamentale dei corpi, poiché tutti i corpi sono necessariamente estesi e, in aggiunta, le qualità inerenti ai corpi, come forme e colori, sono divisibili nell'estensione (cfr. IV, 2 [2], 1.34-40; VI, 4 [22], 1.20-23)²⁶. Se, dunque, qualcosa non è estensionale e divisibile secondo la quantità, esso non è un corpo o la proprietà di un corpo²⁷.

Il secondo punto riguarda l'assenza, nel mondo fisico, di un principio essenziale intrinseco che permette di separare la sostanza da ciò che appartiene a essa. «Essere» e «sostanza» sono, in effetti, realtà auto-sussistenti ed esterne al mondo dei corpi: non c'è nulla che sia essenziale e propriamente «essere» nel mondo dei corpi. Ciò non vuol dire, evidentemente, che i corpi non esistano: piuttosto, il loro specifico modo d'essere implica una degradazione della realtà propria delle Forme, tanto che sono negati nei corpi proprio quegli aspetti che definiscono il mondo intelligibile in quanto tale. In sé stesso, il mondo dei corpi non è né «ente», né «sostanza», né «vivente». Può essere definito tale, ma solo in modo improprio, per omonimia (VI 2 [43], 7.8-14; VI, 3 [44], 2.1-4; cfr. 8.32). Per dare conto di questa tesi, Plotino si confronta approfonditamente con l'ontologia di Aristotele. La sua concezione del mondo fisico può essere considerata come un sistematico rovesciamento dell'essentialismo ilemorfico di Aristotele²⁸.

Nel trattato II 6 [17], Plotino sembra però mantenere una posizione più conciliante. Egli, infatti, conserva la distinzione tra sostanza e accidenti dentro il mondo corporeo, pur sostenendo che la causa ultima di questa distinzione vada situata in principi extra-fisici (i *logoi* o principi formali che derivano dall'anima):

In realtà non dobbiamo chiamare «qualità» quelle che sono dette completare le sostanze, se è vero che sono attività quelle tra di esse che provengono dai principi formali (*logoi*) e dalle potenze essenziali; dobbiamo piuttosto chiamare «qualità» quelle che sono fuori da ogni sostanza e non appaiono in un posto come qualità, e in altre cose come non qualità: esse contengono ciò che è superfluo e viene dopo la sostanza, per esempio virtù e vizi, e bruttezze e bellezze, stati di salute ed essere di questa o quella forma (II.6 [17], 2.20-26)²⁹.

Il passo, piuttosto oscuro, va interpretato alla luce di un preciso retroterra scolastico. In effetti, la discussione sulla differenza sussistente tra sostanza e qualità era stata un luogo comune nella tradizione di

²⁵ Cfr. A.A. LONG, D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, I, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 272-274 (= L.S. 45).

²⁶ Cfr. E.K. Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 147 e l'importante discussione in V. DE RISI, *Plotino e la Rivoluzione scientifica. La presenza delle Enneadi nell'epistemologia leibniziana dello spazio fenomenico*, in R. Chiaradonna (ed.), *Il platonismo e le scienze*, Roma, Carocci, 2012, pp. 143-163.

²⁷ Come emerge da III, 6 [26], 6.3-4, ciò vale anche per la materia, che è incorporea, anche se in modo diverso dagli intelligibili (εἰ καὶ ἄλλον τρόπον).

²⁸ Cfr. R. CHIARADONNA, *Sostanza movimento analogia: Plotino critico di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2002; Id., *Substance*, cit.

²⁹ Ἡ ταῦτα μὲν οὐ λεκτέον ποιότητος, ὅσαι λέγονται συμπληροῦν οὐσίας, εἴτερ ἐνέργειαι αἱ αὐτῶν ἀπὸ τῶν λόγων καὶ τῶν δυνάμεων τῶν οὐσιωδῶν ἰοῦσαι, ἀ δ' ἐστὶν ἐξωθεν πάσης οὐσίας οὐ πῆ μὲν ποιότητες, ἄλλοις δὲ οὐ ποιότητες φανταζόμενα, τὸ δὲ περιττὸν μετὰ τὴν οὐσίαν ἔχουσαι, οἷον καὶ ἀρεταὶ καὶ κακίαι καὶ αἴσχη καὶ κάλλη καὶ ὑγίαια καὶ οὕτως ἐσχηματίζονται. Tanto nell'*editio minor* (*Plotini Opera*, ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, t. I, Oxford Clarendon Press, 1964) quanto nella precedente *editio maior* (*Plotini Opera*, ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, t. I, Paris-Bruxelles, Desclée de Brouwer-L'Édition Universelle, 1951), Henry e Schwyzer correggono in πῆ il πῆ dei mss. a 2.23. La forma è ripristinata negli *Addenda et corrigenda ad textum et apparatus lectionum*, in *Plotini Opera*, ed. P. Henry-H.-R. Schwyzer, t. III, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 310, sulla base del parallelo con VI, 5 [23], 4.1-2.

Non essere e particolari sensibili: l'ontologia del mondo fisico di Plotino

commenti sulle *Categorie* anteriore a Plotino. Plotino si fonda su un dibattito precedente, ma ne fornisce una versione originale, nella quale le distinzioni precedentemente formulate sono collegate alle principali dottrine della sua metafisica: in particolare la dottrina della sostanza intelligibile e quella dei principi formali (*logoi*) che danno forma al mondo fisico³⁰. Nel trattato II, 6 [17] Plotino considera i particolari sensibili come non essenziali nella loro intera struttura: essi sono privi di essenza e di essere (II.6 [17], 1.50-58). In quanto tali, essi sono opposti alle sostanze vere e proprie, che non fanno dunque parte del mondo corporeo. È, come si è già notato, una tesi ricorrente nei suoi trattati e la cui origine va situata nella dicotomia tra «essere» e *genesis* formulata da Platone nel *Timeo*. Per dare conto di questa distinzione e per spiegare meglio in che cosa propriamente consista il carattere non essenziale dei particolari sensibili, Plotino riprende le dottrine di Aristotele e dei suoi commentatori.

Nel passo citato sopra, Plotino fa infatti riferimento alla distinzione tra le qualità che sono «complementi essenziali della sostanza» (ἄσαι λέγονται συμπληροῦν οὐσίας; II, 6 [17], 2.20-21) e qualità meramente accidentali. Una simile distinzione deriva, in ultima analisi, dalla bipartizione aristotelica delle qualità formulata nella *Metafisica* (V, 14, 1020b13-17) ed era ampiamente discussa nei commenti antichi alle *Categorie*. Il verbo συμπληροῦν, usato da Plotino, è connesso all'aggettivo συμπληρωτικός, che era usato dai commentatori per indicare i caratteri, ad esempio le differenze specifiche, che completano o costituiscono essenzialmente le sostanze aristoteliche (ossia le forme specifiche e i particolari sensibili determinati da esse). L'uso di questa terminologia era piuttosto antico e Simplicio (*In Cat.*, p. 48.2-11) attesta che Lucio, un enigmatico esegeta che visse probabilmente intorno al I d.C., era già al corrente di essa³¹.

Un simile vocabolario fa riferimento a un'idea «mereologica»: le sostanze sono concepite come composte di parti (il cui statuto è tutt'altro che chiaro), senza le quali non potrebbero essere ciò che sono. Simili parti sono costitutive delle sostanze e, in conseguenza di questo fatto, devono essere considerate anch'esse come sostanze³². Come afferma Porfirio (*In Cat.*, p. 95, 33), τὰ συμπληρωτικά [...] τῶν οὐσιῶν οὐσίαι. I caratteri *sumplêrôtika*, dunque, sono predicati secondo la definizione dei particolari che appartengono a una certa specie. Le sostanze particolari sono quello che sono in virtù dei loro caratteri costitutivi. Per riprendere un esempio convenzionale, le differenze specifiche «razionale» e «bipede» sono parti costitutive della specie «uomo». Qualità come «bianco», invece, qualificano soltanto *de facto* uomini particolari, che sono determinati

³⁰ La dottrina dei *logoi* e del loro rapporto con l'anima è, notoriamente, una tra le più difficili e oscure tra quelle formulate da Plotino. Per una discussione recente, cfr. P. KALLIGAS, *The Structure of Appearances: Plotinus on the Constitution of Sensible Objects*, «Philosophical Quarterly», 61 (2011), pp. 762-782: 770-771: il *logos* «appears basically to operate like a productive and organizing force transmitting the structural principles, embedded within every soul as a result of its contemplative activity directed towards their intelligible archetypes in Nous, and then imposing them on matter in the form of "commands" or "mandates" that bring together or alternatively keep apart the various parts of the material substrate so as to inform it into distinct unitary and structured bodily entities». Per maggiori dettagli, cfr. R. Chiaradonna, *Ἐνέργεια e qualità in Plotino. A proposito di Enn. II 6 [17]*, in Walter Lapini-L. Malusa-L. Mauro (a cura di), *Gli antichi e noi. Studi dedicati a Antonio Mario Battezzare*, Genova, Brigati, 2009, pp. 443-459; ID., *Plotinus on Sensible Particulars and Individual Essences*, in A. Torrance-J. Zachhuber (eds.), *Individuality in Late Antiquity*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2014, pp. 47-61 (sono qui riprese e sintetizzate conclusioni dei due articoli).

³¹ Cfr. J. ELLIS, *Alexander's Defense of Aristotle's Categories*, «Phronesis», 39 (1994), pp. 69-89.

³² Cfr. J. BARNES, *Porphyry. Introduction*, Translated, with a Commentary, Oxford, Clarendon Press, 2003, pp. 148-150; 180. L'*adagium* secondo cui «le parti delle sostanze sono sostanze» ha una posizione importante nella dottrina della sostanza sensibile elaborata da Alessandro di Afrodisia: cfr. M. RASHED, *Essentialism: Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin-New York, de Gruyter, 2007, pp. 42-52.

RICCARDO CHIARADONNA

essenzialmente dai loro caratteri costitutivi. Vi sono anche casi intermedi, come i *propria* e gli accidenti per sé, ma possono essere ignorati nella presente trattazione³³.

Nelle linee prima citate, Plotino fa dunque riferimento alla distinzione scolastica tra «proprietà costitutive» e «semplici qualità». Inoltre, egli collega questa distinzione all'attività causale del *logos*, ossia il principio formale intelligibile. In II, 6 [17], 2.20-21, Plotino argomenta che i costituenti della sostanza non devono essere considerati come qualità (ταύτας οὐ λεκτέον ποιότητας, ὅσαι λέγονται συμπληροῦν οὐσίας), poiché simili caratteri, che si originano dai *logoi* e dalle potenze essenziali, sono in realtà delle attività (εἴπερ ἐνέργειαι αἱ αὐτῶν ἀπὸ τῶν λόγων καὶ τῶν δυνάμεων τῶν οὐσιωδῶν ἰοῦσαι). Il greco di questa frase non è chiaro. Come notano Henry e Schwyzer nell'apparato delle loro due edizioni plotiniane, ἐνέργειαι è un predicato, αἱ [...] ἰοῦσαι è soggetto, mentre il genitivo αὐτῶν è un partitivo³⁴. Tanto nell'*editio maior* quanto nella *minor*, Henry e Schwyzer *in app.* sostengono che il partitivo si riferisca a ταύτας. Se ciò fosse vero, però, Plotino direbbe che i costituenti essenziali non devono essere considerati come qualità perché, tra i costituenti (αὐτῶν come partitivo riferito a ταύτας) quelli che provengono dai *logoi* e dalle potenze essenziali sono delle attività. Una simile lettura è però decisamente improbabile, poiché Plotino non intende isolare un sotto-insieme all'interno dei complementi essenziali della sostanza. Il suo intento è, invece, distinguere i complementi essenziali dalle semplici qualità, ponendoli come due diversi tipi di caratteri propri degli oggetti corporei. Se le cose stanno così, il partitivo αὐτῶν deve necessariamente riferirsi a ποιότητας. Plotino, in breve, sostiene che non dobbiamo considerare qualità quelle che, tra le qualità (αἱ αὐτῶν) sono dette completare le sostanza (ossia le sostanze particolari) e sono, in realtà, attività che derivano dai *logoi*. Ritengo dunque che l'apparato critico *ad loc.* di Henry e Schwyzer *maior* e *minor* vada così cambiato: «αὐτῶν (genetivus partitivus ad ταύτας)» va sostituito con «αὐτῶν (genetivus partitivus ad ποιότητας)».

Per riassumere: in II.6 [17] si presenta una generale dottrina degli oggetti corporei. Le loro proprietà sono semplici copie dei principi formativi intelligibili (i *logoi*). Tuttavia, Plotino ritiene che vi sia una distinzione interna alle qualità sensibili, tale che le qualità costitutive (ossia, quelle qualità che in realtà non vanno considerate semplici qualità) sono opposte agli altri caratteri. Come Plotino afferma in II, 2, 24-26, le qualità accidentali «contengono ciò che è superfluo e viene dopo la sostanza, per esempio virtù e vizi, e bruttezze e bellezze, stati di salute ed essere di questa o quella forma». Come ha osservato Pauliina Remes, Plotino

distinguishes properties that he calls 'completions of essence' [...] from qualities [...]. Completions are those properties without which the entity would not be that (particular kind of) entity that it is. Qualities are either properties that in some other particular could be completing properties but are not that in the particular in question, or mere qualities, namely properties that are never completions (II.6.2). In the end, then, there are properties in the conglomerate that are vital to the explanation of what makes this particular the thing it is, and therefore have a privileged status³⁵.

La terminologia usata da Remes è interessante. La studiosa considera «properties» come un termine

³³ Per una trattazione complessiva di questi argomenti, cfr. R. SORABJI, *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD: A Sourcebook*, 3: *Logic and metaphysics*, Ithaca NY, Cornell University Press, 2005, pp. 111-120.

³⁴ Cfr. *supra*, n. 29 per i riferimenti delle due edizioni.

³⁵ P. REMES, *Plotinus on Self*, cit., p. 39.

Non essere e particolari sensibili: l'ontologia del mondo fisico di Plotino

generico, le cui specie sono «completing properties» e «qualities». Plotino è molto meno preciso. Secondo II, 6 [17], infatti, non vanno considerate come qualità quelle che *tra le qualità* (αἱ αὐτῶν) completano la sostanza e derivano dai principi formali. Non c'è un concetto generico di «proprietà» diviso in specie. Plotino oppone invece due tipi di qualità: le qualità (si noti l'uso del femminile *tautas* [...] *hosai* a II, 6 [17], 2.20) che non sono considerate correttamente come qualità (poiché sono complementi delle sostanze particolari) e le qualità in senso proprio. Una simile lettura implica però un'evidente difficoltà: come possono i caratteri completivi essere insieme parte del genere «qualità» e per natura non qualitativi?

Per quanto apparentemente insostenibile, una simile posizione è confermata e chiarita da un passo di VI, 1 [42]. Secondo Plotino, «le differenze specifiche che distinguono le sostanze l'una rispetto all'altra sono qualità in senso omonimo, poiché sono piuttosto attività o principi formali, o parti di principi formali» (VI.1 [42], 10.20-22)³⁶. A parte lievi differenze terminologiche, il senso di queste linee è identico a quello di II, 6 [17], 2. Le differenze specifiche possono essere considerate come «qualità» sono per omonimia. Pertanto, esse hanno solo il nome di «qualità», ma non la natura della qualità in senso proprio, poiché in realtà determinano l'essenza e sono attività o principi formali. Argomenti simili ricorrono più volte nelle *Enneadi*. Per esempio, in VI.3 [44], 8.30-37 Plotino afferma che la «sostanza sensibile» non è, in realtà, affatto sostanza (si veda *infra*). In VI.6 [34], 17.25 egli sostiene che le forme geometriche intelligibili sono in realtà «senza forma» (ἀσχημάτιστα: cfr. Plato, *Phaedr.* 247 c). Plotino, insomma, applica lo stesso termine ai membri di una distinzione metafisica con la precisazione che uno di essi è «quella cosa» in senso omonimo. Di conseguenza, le qualità complete sono qualità «in senso omonimo / equivoco», così come le forme geometriche intelligibili sono geometriche per omonimia. Se queste osservazioni sono corrette, il senso complessivo di II, 6 [17], 2.19 sgg. diventa ragionevolmente chiaro. Plotino suggerisce implicitamente che la nozione di «qualità» può essere assunta in senso ampio e in senso ristretto³⁷. In senso ampio, tutte le proprietà immanenti ai particolari sensibili sono delle qualità (e, per questa ragione, sono differenti dalle essenze intelligibili). In senso ristretto, invece, solo le proprietà accidentali possono essere considerate come qualità, poiché sono «fuori di ogni sostanza» (2.23). I caratteri costituenti, invece, sono attività che derivano dai principi formali essenziali. Essi sono dunque «differenze» che determinano la natura dei particolari sensibili e non sono qualità in senso vero e proprio: lo sono solo in senso omonimo. Di conseguenza, tra le qualità (in senso lato), quelle costitutive non sono realmente qualità (in senso ristretto), ma attività.

La dottrina delle qualità costitutive fa dunque riferimento a una concezione peripatetica o peripatetizzante dei particolari sensibili, concepiti come tali da essere costituiti di materia e provvisti di essenza. Ad esempio, Porfirio (*apud* Simpl., *In Cat.*, p. 48, 21-24 = 55F. Smith) argomenta (contro Lucio) che «bianco», nel caso della neve, non è in un soggetto, ma completa la sostanza come una parte ed è piuttosto un soggetto secondo la sostanza³⁸. Come ha mostrato F.A.J. de Haas, la risposta di Porfirio è probabilmente basata

³⁶ Αἱ δὲ διαφοραὶ αἱ πρὸς ἀλλήλας τὰς οὐσίας διστᾶσαι ὁμωνύμως ποιότητες, ἐνέργειαι οὐσαι μᾶλλον καὶ λόγοι ἢ μέρη λόγων.

³⁷ Su questo punto seguo G. KARAMANOLIS, *Plotinus on Quality and Immanent Form*, in R. Chiaradonna-F. Trabattoni (eds.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Leiden, Brill, 2009, pp. 79-100: p. 97: «Plotinus appears to operate with a narrow and wide sense of quality. In a wide sense all features of a sensible x are qualities. In a narrow and strict sense, however, only accidental features are qualities, while immanent forms, as the results of the activity of λόγοι, contribute to the coming to being of something [...]».

³⁸ Cfr. R. SORABJI, *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD*, 3: *Logic and metaphysics*, cit., p. 115.

RICCARDO CHIARADONNA

(o almeno connessa) alla reazione del commentatore peripatetico Alessandro di Afrodisia contro Lucio³⁹. D'altronde, come si è osservato più volte, ciò che Plotino afferma delle realtà fisiche sembra contraddire proprio questa concezione. I particolari sensibili per lui sono «non essere» e possono essere chiamati «sostanze» solo in senso equivoco. Plotino non interpreta la dicotomia tra «ciò che è» e «ciò che diviene» come se vi fosse un genere onnicomprensivo e si potesse dunque isolare, anche dentro il mondo fisico, qualcosa che «è» ed è sostanza. Tutt'altro: per Plotino ciò che è ed è sostanza, in quanto, è in quanto tale intelligibile ed è separato dal mondo dei corpi. In effetti, spesso Plotino considera i particolari sensibili come non essenziali nella loro intera struttura. La forma ilemorfica è «morta» ed è dunque priva di qualsiasi capacità causale. In quanto tali (ossia: in quanto sensibili), i particolari sensibili sono semplici collezioni di parti senza nessun principio essenziale o esplicativo intrinseco. Di conseguenza, Plotino considera il composto di materia e forma come un semplice «cadavere adorno» (II, 4 [12], 5.18; si veda anche III, 8 [30], 2.32)⁴⁰.

Simili conclusioni suscitano numerosi problemi. Plotino collega la condizione non essenziale dei particolari sensibili all'estensione nello spazio e nel tempo. Mentre le cause intelligibili (ad esempio l'anima) sono pienamente determinate e sono numericamente unitarie (cfr. IV, 3 [27], 8.22-23; VI, 5 [23], 1.1), i particolari sensibili sono «scorrevoli» e divisi in parti estese. Essi non rimangono identici a sé attraverso il tempo. Come osserva Remes, «permanence of individual objects is permanence in a flux»⁴¹. Certamente, proprietà come «bipede» sembrano avere uno statuto e una permanenza ben diversi da proprietà come «alto» o «pallido». Tuttavia – sulla base della dottrina plotiniana dei particolari sensibili come non essenziali nella loro intera struttura – diventa molto difficile assimilare persino «bipede» a un complemento della sostanza. In ogni caso, poiché non c'è una sostanza sensibile, è inappropriato parlare di «complementi della sostanza» sensibile. I particolari sensibili non sono sostanze, ma semplici ammassi di copie di forme.

È questa la tesi che emerge nel trattato VI, 3 [44], dove Plotino identifica i particolari sensibili con conglomerati di qualità e materia (συμφορησίς τις ποιότητων καὶ ὕλης: VI.3 [44], 8.20). La distinzione tra qualità costitutive e qualità accidentali è respinta:

E non affermo questo [*scil.*, la distinzione tra la sostanza e ciò che sopravviene a essa] nel senso che li, essendo insieme alle altre cose, [qualcosa] è sostanza, poiché completa una massa di una certa quantità e qualità, mentre altrove, non completando, è qualità; ma neppure li ciascuna cosa è sostanza, ma è sostanza l'intero costituito da tutte. E non deve scandalizzare se facciamo derivare la sostanza sensibile da non sostanze: neanche l'intero è infatti sostanza, ma imita la vera sostanza [...] (VI.3 [44], 8.27-32)⁴².

Plotino critica la tesi secondo cui uno medesimo carattere può essere considerato come costitutivo della sostanza in alcune cose (quando completa il soggetto sostanziale come una parte), mentre in altre no. La

³⁹ Cfr. F. A. J. DE HAAS, *John Philoponus' New Definition of Prime Matter: Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*, Leiden, Brill, 1997, p. 203. Lo studio di riferimento sulla dottrina della sostanza e dell'essenza in Alessandro è M. RASHED, *Essentialisme*, cit.

⁴⁰ Questi due passi sono ora estesamente discussi in D. O'BRIEN, *Plotinus on the Making of Matter. Part II: "A Corpse Adorned"* (*Enn. II 4 [12] 5.18*), «International Journal of the Platonic Tradition», V (2011), pp. 209-261.

⁴¹ P. REMES, *Plotinus on Self*, cit., p. 46; si veda, in generale, la discussione di Remes *ivi*, pp. 35 sgg.

⁴² Καὶ οὐ τοῦτο φημι, ὡς ἐκεῖ μετὰ τῶν ἄλλων ὄν οὐσία, συμπληροῦν ἓνα ὄγκον τοσόνδε καὶ τοιόνδε, ἀλλαχοῦ δὲ μὴ συμπληροῦν ποιόν, ἀλλὰ μηδὲ ἐκεῖ ἕκαστον οὐσίαν, τὸ δ' ὅλον τὸ ἐκ πάντων οὐσίαν. Καὶ οὐ δυσχεραντέον, εἰ τὴν οὐσίαν τὴν αἰσθητὴν ἐξ οὐκ οὐσιῶν ποιούμεν· οὐδὲ γὰρ τὸ ὅλον ἀληθὴς οὐσία, ἀλλὰ μιμούμενον τὴν ἀληθῆ.

Non essere e particolari sensibili: l'ontologia del mondo fisico di Plotino

spiegazione fornita è molto interessante, perché finisce per sopprimere la distinzione tra caratteri costitutivi e semplici qualità. Neppure nel primo caso (μηδὲ ἐκεῖ, ossia neppure per quanto riguarda i caratteri costituenti), ogni singolo carattere è sostanza. Lo è, invece, «l'intero composto di essi» (τὸ ὅλον τὸ ἐκ πάντων). Ma un simile «intero», integralmente composto di caratteri non essenziali, può essere detto «sostanza» solo in modo del tutto improprio, come un'immagine che imita la sostanza autentica (quella intelligibile). Come Plotino afferma in VI.3 [44], 15.29-31: «[...] il principio formale dell'uomo indica l'essere 'qualcosa' (ti), mentre ciò che prodotto nella natura del corpo, che è un'immagine del principio formale, è piuttosto un 'che di qualificato' (ποιόν τι)»⁴³. La distinzione tra il «qualcosa» (ti) e il «qualificato» (poion) deriva in ultima analisi da Platone (cfr. *Tim.* 49 d-e; *Ep.* VII 343 b-c). Ancora una volta, Plotino integra queste nozioni tradizionali nella sua argomentazione, allo scopo di esprimere le sue idee distintive sullo statuto non essenziale della forma ileomorfa, opposta al principio formale intelligibile.

Attraverso un raffinato uso combinato di nozioni desunte da Platone e da Aristotele (nonché dalla tradizione dei commenti), Plotino elabora così l'idea che il mondo dei corpi sia «non essere» e vada considerato come eterogeneo rispetto a «ciò che è». I corpi sono in quanto tali ammassi estesi di caratteri non essenziali, privi di permanenza e di un principio di unità interna. I particolari sensibili appaiono internamente sdoppiati. Se li si considera in quanto tali, ossia senza far riferimento ai loro principi intelligibili, allora essi appaiono senz'altro privi di essere e la stessa forma che esibiscono non è che «morta», priva di efficacia causale. Se, invece, li si considera in rapporto ai loro principi intelligibili, allora certamente anche i particolari sensibili possono essere concepiti come provvisti di essenza e di vita: ma l'essenza e la vita non possono mai avere lo statuto di proprietà inerenti a essi. D'altra parte, le oscillazioni esistenti nella posizione plotiniana sul tema delle qualità essenziali dimostrano come la sua dottrina non sia esente da tensioni. O Plotino concepisce i particolari sensibili come provvisti di una struttura interna che corrisponde a un ordine gerarchico tra le loro proprietà (ma questa tesi si avvicina troppo alla nozione di «proprietà essenziale» e, secondo Plotino, i particolari sensibili non sono provvisti di essenza), oppure li concepisce come interi integralmente qualitativi, nei quali non è possibile opporre proprietà costitutive e qualità estrinseche (ma questo pare compromettere una spiegazione adeguata dei particolari sensibili e Plotino non abbandona mai, neppure in alcuni passi di VI, 1-3 [42-44], l'idea che alcune proprietà siano più importanti di altre). Una simile tensione rimane probabilmente irrisolta e caratterizza la concezione del «non essere» sensibile in Plotino.

Abstract. La concezione del non essere in Plotino è connessa a numerosi aspetti della sua metafisica dalle forme intelligibili alla materia. Il presente contributo prende in esame la dottrina plotiniana dei particolari sensibili come «non-enti», una dottrina basata sull'interpretazione di Plato, *Tim.*, 27 d-28a e

⁴³ ὁ λόγος ὁ τοῦ ἀνθρώπου τὸ "τι" εἶναι, τὸ δ' ἀποτελεσθὲν ἐν σώματος φύσει εἰδῶλον ὄν τοῦ λόγου ποιόν τι μᾶλλον εἶναι.

RICCARDO CHIARADONNA

sviluppata attraverso il confronto con altre letture del medesimo passo (in particolare quella del filosofo platonico Severo). Inoltre, la concezione plotiniana è investigata in rapporto alla teoria della sostanza e della differenza specifica in Aristotele. Plotino considera le forme intelligibili e i particolari sensibili come eterogenei: essi non possono essere posti sotto lo stesso genere comune «ousia». Al fine di spiegare la condizione non sostanziale dei corpi, Plotino fa un uso critico dell'ilemorfismo aristotelico.

Abstract. Plotinus' account of non-being is connected to several aspects of his metaphysics, ranging from the intelligible Forms to matter. The present contribution focuses on Plotinus' view of sensible particulars as "non-beings", a view that is based on his interpretation of Plato, Tim. 27 d-28a, and built on previous readings of the same passage (in particular, that of the Platonist philosopher Severus). Furthermore, Plotinus' analysis is assessed against the background of Aristotle's theory of substance and specific difference. Plotinus regards intelligible Forms and sensible particulars as heterogeneous: they cannot be placed under the same common genus «ousia». In order to explain the non-substantial status of bodies, Plotinus makes critical use of Aristotle's hylomorphism.

Parole chiave: Plotino / Platonismo / Aristotele / Timeo di Platone / Non-essere / Sostanza / Ontologia

Keywords: Plotinus / Platonism / Aristotle / Plato's Timaeus / Non-being / Substance / Ontology

Adriano Fabris

Quel che resta del nulla Riflessione moderna e dimensione relazionale

1. Contraddittorietà ed equivocità del termine «nulla»

I termini italiani «nulla», ovvero «niente», sono equivoci. Più nello specifico: esprimono una situazione contraddittoria. Proprio nel momento in cui vengono pensati o enunciati, infatti, fanno emergere una contraddizione performativa fra ciò a cui si riferiscono o ciò che vorrebbero dire – nulla, appunto – e il modo in cui, di fatto, lo pensano o lo dicono: vale a dire trattandolo come un contenuto reale e dunque, mediante il linguaggio, dicendo qualcosa, realizzandolo¹.

Tutto ciò è ben noto. È nota l'equivocità dei termini di cui sto parlando e che possiamo intendere come un'eccedenza, sia essa sensata o meno, rispetto al significato ben definito del contenuto che essi esprimono. È nota la contraddittorietà fra la loro intenzione espressiva, cioè fra quello che attraverso di essi si vuol dire, e il modo in cui lo si dice, ossia, ancora, la contraddittorietà fra la loro tendenza ad avere un significato, che rimanda a un contenuto reale quanto meno come suo senso, e il fatto che questo contenuto non possa affatto esser considerato tale: perché appunto è nulla, niente. Da questo punto di vista si può certamente tentar di risolvere il problema distinguendo, a proposito del «nulla», un riferimento che è vuoto da un senso che invece può essere posto. E tuttavia la difficoltà si ripresenta a livello di questo senso stesso: nella misura in cui «il» nulla è certamente pensabile, ma, appunto, in quanto nulla.

Nella storia del pensiero, a partire dal *Sofista* di Platone, sono state proposte d'altronde molteplici strategie per fare i conti con tale contraddittorietà. Fra queste due, soprattutto, sono state privilegiate nel corso del Novecento: si è cercato da un lato di rinunciare alla struttura enunciativa del linguaggio e al suo impegno semantico, dal momento che ciò comporta la necessità di esprimere contenuti ben definiti; si è voluto dall'altro interpretare altrimenti – al fine di riportarlo a un differente contesto relazionale e di renderlo sperimentabile in forme non oggettivanti – ciò che veniva detto «nulla» e che si voleva esprimere proprio come tale. In sintesi, si è tentato d'intervenire o sulla struttura del linguaggio, ampliandone le possibilità di significazione, oltre a quella garantita dal discorso apofantico, oppure si è provato a estendere le modalità di manifestazione di ciò che veniva espresso come contenuto, senza limitarsi a considerarlo solo come un oggetto. La prima è stata la soluzione di Heidegger; la seconda quella dei poeti: ad esempio di Celan².

Anche qui, proprio allo scopo di fare i conti con la contraddittorietà di cui ho parlato, emerge però l'equivocità dei termini «nulla», «niente». Si tratta di un'equivocità ben particolare, che dev'essere approfondita.

¹ Si veda come tale questione è affrontata nei termini di una vera e propria aporia e di essa è proposta una soluzione in E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Brescia, La Scuola, 1958, ristampa anastatica 2012, capitolo quarto.

² «Ein Nichts/waren wir, sind wir, werden/wir bleiben, blühend:/die Nichts-, die/Niemandsrose» (P. CELAN, *Psalm*).

Essa non riguarda solo i molteplici significati che tali termini possono avere. Riguarda piuttosto le forme della manifestazione di ciò che attraverso di essi viene espresso: in altre parole, la dinamica del negare e il suo significato. Concerne poi i differenti contesti – i diversi ambiti di pensiero, le varie reti di relazione, i molti modi di agire – che riguardano questi vocaboli e che essi contribuiscono a esprimere.

Da questo punto di vista, allora, il modo per trattare il problema del «nulla» può essere dato, forse, da un approccio relazionale³. Ma se le cose stanno così, dobbiamo anzitutto mettere ordine nell'equivocità che emerge in proposito proprio partendo dai vari contesti di relazione che possiamo considerare. Ci aiuta a farlo il pensiero di Kant.

2. L'articolazione del nulla

Nell'Appendice al Libro secondo – «L'Analitica dei principî» – dell'Analitica trascendentale della *Critica della ragion pura* Kant approfondisce l'«Anfibolia dei concetti della riflessione a causa dello scambio dell'uso empirico dell'intelletto con l'uso trascendentale». E alla fine della Nota che conclude quest'Appendice egli propone un'analisi, basata sulla quadripartizione già istituita con la tavola delle categorie, delle diverse configurazioni di ciò che comunque viene chiamato con un unico vocabolo: il termine «nulla», appunto⁴.

Kant, com'è noto, distingue qui anzitutto un'accezione di «nulla» come ciò che si contrappone ai concetti di «tutti», «molti», «uno», vale a dire come ciò che egli chiama «Keines»: «nessuna cosa». Si tratta di un concetto senza oggetto, nella misura in cui a esso non corrisponde nessun riempimento intuitivo, sebbene come concetto possa essere tematizzato e dunque oggettivato. Non è qualcosa d'impossibile – in altre parole, non risulta in sé contraddittorio – ma è comunque un nulla (*Nichts*), dal momento che si tratta di un noumeno: di un *ens rationis* puramente pensabile; di un contenuto che ha senso – quello di essere «nessuna cosa» –, senza però avere alcun riferimento fenomenico. Qui, dunque, è il concetto a non poter trovare corrispondenza in un oggetto reale. In altre parole, l'elemento negativo che caratterizza questo «nulla» è dato appunto da questa *non corrispondenza*, da questo «non» che distingue il piano noumenico da quello fenomenico.

«Non», tuttavia, è una particella mediante la quale vengono messe in opera varie forme di relazione e risultano espresse diverse modalità del negare. Questo «non», cioè, non indica solamente il mancato riferimento di un concetto a un oggetto reale, istituendo però, nel contempo, la loro relazione; in altri termini esso non esprime una negatività intesa come vuotezza nel senso di una mancanza di riferimento a ciò che può essere intuito. C'è anche un altro uso del «non». Riferendosi a tale uso Kant identifica un significato di «nulla» come ciò che risulta opposto alla realtà (*Realität*) di qualcosa, cioè proprio al suo contenuto. Tale concetto di «nulla», in quanto opposto al contenuto di un qualcosa, ha tuttavia a sua volta un contenuto, una realtà. Solo che essi consistono proprio nella *mancanza* del contenuto e della realtà che contraddistinguono in positivo ciò a cui il concetto di «nulla» si oppone. La negazione indica in questo caso una privazione, una carenza, che però in

³ Quale quello che ho sviluppato nel mio *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Brescia, Morcelliana, 2010, che costituisce lo sfondo anche di questo saggio.

⁴ Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, A 290-92, B 347; per la traduzione faccio riferimento a quella di Pietro Chiodi, *Critica della ragion pura*, Torino, TEA, 1996.

Quel che resta del nulla. Riflessione moderna e dimensione relazionale

quanto tali sono a loro volta concettualizzabili. Si ha a che fare qui, insomma, con un *nihil privativum*.

Ma segnalare anche tale accezione non basta. Nel testo kantiano emerge infatti un'ulteriore idea del negativo. È quella che demarca la distinzione tra la sfera dei fenomeni e la condizione formale che ci consente di concepire i fenomeni come tali, e di definirli appunto in quanto oggetti. Questa condizione formale non è un oggetto e non può essere a sua volta intuita. E tuttavia, in quanto condizione, è pur sempre qualcosa: è una *forma dell'intuizione*, come lo sono lo spazio puro e il tempo puro dell'«Estetica trascendentale»; è una vuota intuizione senza oggetto, dal momento che è condizione di possibilità dell'oggettività in generale. Kant la chiama *ens imaginarium*.

Infine, Kant non può non annoverare tra i significati del «nulla» quello di *nihil negativum*. Si tratta appunto del nulla *autocontraddittorio* da cui ho iniziato la mia trattazione. Nel contesto dell'indagine kantiana esso è l'oggetto di un concetto in contraddizione con se stesso. Si tratta dunque di qualcosa d'impossibile.

3. La dinamica del negativo

Kant insomma, nella parte finale della nota sull'*Anfibolia dei concetti della riflessione*, articola in maniera sistematica l'equivocità del termine «nulla». Mostra cioè che la contraddittorietà del *nihil negativum* dev'essere inserita in un contesto più ampio, nel quale emergono significati di «nulla» che non sono affatto in se stessi contraddittori. Non lo sono infatti né l'*ens rationis*, né il *nihil privativum*, né l'*ens imaginarium*. Non vi è in questi casi il conflitto tra l'espressione oggettivante e il contenuto che da essa viene individuato. Qui, infatti, «negativo» significa «differente»: differente rispetto all'ambito dei fenomeni, e perciò meramente pensabile; differente riguardo a ciò che ha un contenuto reale, e anzi opposto a esso; differente nei confronti di ciò che viene all'intuizione, in quanto sua condizione di possibilità.

Come si vede, la strategia kantiana per fare i conti con l'aporia del concetto di «nulla» è analoga a quella di Platone nel *Sofista*. Ma qui accade qualcosa di più. Kant può compiere la sua articolazione del «nulla» perché comprende questa nozione a partire da un contesto specifico di relazioni. È infatti muovendo dai diversi modi di relazionarsi da lui analizzati – nello specifico: i primi tre – che viene mostrata la differente funzione del «non» ed è fissato con il nome di «nulla» ciò a cui questo «non» rimanda.

Si tratta delle relazioni tra ciò che viene meramente pensato e ciò che ha, in quanto fenomeno, una sua realtà oggettiva; tra ciò che possiede e ciò che è privo di un determinato carattere; tra ciò che è forma e ciò che a tale forma dà contenuto. Tutte queste relazioni, ripeto, implicano un negare e sono dunque espresse da un «non». Il «non» mette cioè in opera il rimando che collega e distingue i diversi termini in relazione fra loro: noumeno e fenomeno; positivo e privativo; forma pura e sua realizzazione oggettiva. «Nulla» è uno di questi termini collegati: nessuna cosa (*Keines*), il concetto di una mancanza (*Mangel*), ciò che nella sua purezza non può essere considerato un oggetto.

E tuttavia, di nuovo, nonostante il fatto che in tutti questi casi sia la differenza, sia la relazione siano espresse dalla stessa paroletta «non», il modo in cui questo «non» esercita la sua funzione è di volta in volta diverso, dal momento che differenti sono i contesti relazionali messi in opera, e appunto perciò può essere articolato. Sono fra loro differenti, infatti, i modi in cui si diversificano noumeno e fenomeno, positivo e privativo, forma e oggetto formato. E lo sono, ripeto, proprio perché rinviano a contesti di fondo diversi.

Oltre quest'articolazione, però, Kant non va. Egli, cioè, non approfondisce ulteriormente le diverse modalità del «non»: questi vari modi, cioè, in cui si attua la relazione che il negare rende possibile. Non tematizza, cioè, il lato negativo della relazione. Ma una cosa suggerisce comunque nella sua analisi. Segnala implicitamente il fatto che qui è all'opera, appunto, un negare. Cioè un'azione, una dinamica legata a un particolare agire. La quale viene espressa, non solo nella *Critica della ragion pura*, con un verbo preciso: il verbo «*aufheben*».

«*Aufheben*» significa letteralmente «togliere», «levare». L'etimologia rimanda all'«elevare», al «levar su» (*auf*), al «sollevare». Non si tratta dunque, specificamente, tanto di un annientare nel senso del distruggere completamente qualcosa, quanto di un «toglier via», di uno «sgombrare», di un «abrogare» specifiche determinazioni della cosa: o, addirittura, la cosa stessa nella sua sostanza⁵.

Il verbo ricorre nella «Nota» della *Critica della ragion pura* esplicitamente nei casi della prima e della quarta accezione di «nulla». Riguardo al primo significato, il concetto di «*Keines*», di «nessuna cosa», è quello che si contrappone ai concetti di «tutto», «molti», «uno», proprio in quanto «toglie tutto» (*alles aufhebt*). Riguardo alla quarta, il *nihil negativum* è quello che si contrappone alla possibilità proprio nella misura in cui è il concetto stesso, qui, che «addirittura toglie se stesso» (*sogar sich aufhebt*).

Non è invece esplicito l'uso del «non», del negativo del nulla, nei termini dell'atto del negare come *aufheben* per quanto riguarda le altre due accezioni del concetto di «nulla» che Kant identifica in queste pagine. Tuttavia è possibile applicare anche all'*ens imaginarium* e al *nihil privativum* – o meglio: alla dinamica relazionale che li coinvolge – la stessa modalità di agire negativo che vale negli altri casi, cioè quella del togliere. La vuotezza dell'intuizione senza oggetto, che caratterizza l'*ens imaginarium*, è data infatti dal suo essere risultato del togliimento di ciò che caratterizza il materiale sensibile: sebbene spazio e tempo comunque, considerati positivamente in quanto condizioni di possibilità, forme dell'intuizione. Quanto al *nihil privativum*, poi, è lo stesso Kant a definire la privazione non già come una semplice mancanza, bensì come una forza che agisce opponendosi a ciò che opera in senso contrario, e che proprio da questa opposizione deriva il suo carattere di negatività. Lo vediamo sia nello scritto precritico sulle grandezze negative del 1763, sia, soprattutto, in un'importante nota contenuta nel primo capitolo del testo su *La religione nei limiti della semplice ragione* (1793), nel quale viene ripreso il saggio sul male radicale.

In questi due casi, anzi, la dinamica dell'*Aufheben* è approfondita in un'accezione ben determinata. «Togliere» significa eliminare, levar via alcuni caratteri della cosa per fare spazio ad altri. Il verbo rimanda cioè a un atto ben preciso, che riveste una funzione di contrasto, di resistenza, di opposizione a uno stato di cose determinato, e che ha, come risultato dello scontro di questa dinamica, non già l'annullamento della cosa in questione, ma il raggiungimento da parte di essa di una condizione differente: qualcosa, comunque, di altrettanto positivo⁶.

Insomma: l'utilità del riferimento a Kant e alla sua trattazione del concetto di «nulla», per quanto

⁵ Cfr. il *Deutsches Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm, s.v.

⁶ Nel *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative* Kant individua, com'è noto, due forme di opposizione: quella logica, per contraddizione, e quella reale, cioè senza contraddizione. Mentre nel primo caso viene affermato e negato contemporaneamente un predicato di una stessa cosa, e la conseguenza è nulla (*nihil negativum, irrepraesentabile*), nel secondo caso l'uno toglie (*hebt...auf*) ciò che è posto dall'altro, ma la conseguenza è qualcosa: è un *nihil privativum, repraesentabile*. Esso, in altre parole, è il frutto di una «opposizione reale» (cfr. A 3-5). Un'analogia impostazione si ritrova nello scritto sulla *Religione* a proposito del tema del male, inteso come forza attiva che si contrappone al bene e che ha come esito qualcosa di reale. Si veda la riproposizione esplicita dell'impostazione contenuta nel saggio di trent'anni prima nella nota presente in AB 10.

Quel che resta del nulla. Riflessione moderna e dimensione relazionale

riguarda l'approfondimento del nostro tema, non consiste solamente nell'articolazione sistematica che di tale concetto viene proposta, grazie all'utilizzo dello schema che è proprio delle categorie. È data, oltre a ciò, dal fatto che Kant ricollega il concetto di «nulla» a uno specifico atto di negazione: quello espresso dal verbo «*aufheben*». A prescindere dai vari modi in cui questo «togliere» si realizza – fra i quali è necessario distinguere anzitutto il togliere qualcosa di ciò a cui ci si oppone dal togliere «addirittura se stesso» – è comunque questo il modo – dinamico, attivo, relazionale – in cui Kant si volge a pensare il concetto di «nulla».

Kant insomma si orienta verso una concezione ben determinata del negare: quella che si riferisce a un'azione positiva che si contrappone a un'altra azione, o a uno stato di cose, e che ha come suo effetto il togliere, il levar via, un aspetto o addirittura tutte le caratteristiche che sono proprie di una cosa. Vedremo fra poco, seppur brevemente, in che termini tale impostazione sarà ripresa e sviluppata da Hegel. Ma c'è un ultimo punto, un punto delicato e problematico, che contraddistingue la riflessione kantiana sul tema.

È vero infatti che Kant suggerisce che il negativo del nulla, vale a dire ciò per cui il «nulla» è riconosciuto come tale, dev'essere riportato a un'azione: all'agire espresso dal verbo «*aufheben*». E tuttavia quest'azione negante, proprio perché concreta e positiva, viene da Kant solamente individuata e fissata in una tavola. Kant si limita a questo, senza indagare, come abbiamo visto, lo sfondo relazionale a partire dal quale questo agire variamente si realizza. In altre parole: ciò che offre Kant alla fine della nota all'*Anfibolia dei concetti della riflessione* è soprattutto un'analisi delle diverse accezioni del «nulla» e delle forme del suo negare, non già un approfondimento della dinamica che esso esprime e dei modi di relazione cui essa è funzionale.

Di conseguenza, nell'analisi di Kant, la forma espositiva adottata riesce a dire adeguatamente *solo il risultato* di tale dinamica: quella che conduce di volta in volta, appunto, all'*ens rationis*, al *nihil privativum*, all'*ens imaginarium*, al *nihil negativum*. Riesce a dirlo, certo, in maniera chiara e tale da evitare che insorga l'aporia del «nulla» di cui abbiamo parlato all'inizio. Ma resta sullo sfondo, invece, il problema della forma di agire che conduce a tali esiti. Di più: tale agire viene espresso attraverso un discorso che determina e comunica, e che finisce per fissare in una tabella anche ciò che è condizione affinché questa stessa tabella possa essere istituita.

Rischia allora di riproporsi una contraddizione tra forma e contenuto analoga a quella che abbiamo visto insorgere precedentemente a proposito del «nulla» inteso come *nihil absolutum*. La forma, ora, è data dalla fissazione del problema, dalla sua trasformazione in un oggetto da schematizzare in una tabella; il contenuto finisce per essere tradito, nella misura in cui la dinamica stessa dell'azione – in questo caso del negare – viene appiattita sul suo risultato. Hegel, com'è noto, farà i conti con tutto ciò: rigettando l'impostazione «tabellare» del pensiero kantiano, mettendo al centro della propria indagine il farsi del pensiero e cercando forme adeguate per esprimerlo proprio in questa sua dinamica.

4. La positiva esibizione del nulla

Non posso qui, ovviamente, approfondire in maniera adeguata la concezione hegeliana del negativo⁷. Mi preme tuttavia segnalare – almeno segnalare – due aspetti presenti nella trattazione che la articola. Il

⁷ Per un primo orientamento su questi temi si veda F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Roma, Carocci, 2011.

primo è dato dal fatto che pure Hegel, così come in buona parte Kant e anch'egli sulla scia della soluzione offerta dal Sofista platonico, privilegia riguardo al concetto di «nulla» l'accezione del *nihil negativum* rispetto a quella del *nihil absolutum*. La sua scelta è motivata dal fatto che solo in tal modo, dal suo punto di vista, è possibile instaurare un confronto produttivo con la questione del nichilismo e individuare una via d'uscita da questa situazione. Il secondo aspetto relativo al nostro tema riguarda il fatto che Hegel, a differenza di Kant, tematizza specificamente il carattere dinamico del negativo, l'aspetto del negare, e soprattutto propone un ripensamento del logos apofantico al fine di evitare, nell'esposizione che egli offre, di trasformare questa dinamica in un dato di fatto. Per raggiungere entrambi gli obiettivi, però, Hegel è costretto a circoscrivere i modi in cui l'attività di negazione si compie, finendo per identificarla esclusivamente con l'atto di opporre.

Sofferamoci brevemente su questi due punti. Il primo tema è affrontato esplicitamente nella Introduzione della *Fenomenologia dello spirito* (1807). In un passo famoso, nel quale egli precisa la propria concezione della negazione determinata, Hegel distingue due vie che il sapere può percorrere, due esiti che può sperimentare: quello che conduce alla disperazione e quello che fa leva sul dubbio. Nel primo caso il sapere non può procedere oltre. Ogni determinazione viene considerata un «puro nulla», un nulla concepito in quanto tale, assolutizzato. E dunque l'atteggiamento scettico che ne deriva non può che attendere «se gli si può mostrare qualcosa di nuovo per gettarlo nel medesimo vuoto abisso». Nel secondo caso, invece, il nulla è concepito come un risultato. Esso si trova inserito in un contesto relazionale ed è, al tempo stesso, funzione del determinarsi di tali relazioni ed esito provvisorio di una loro configurazione specifica. In altri termini, si tratta non già di un «puro nulla», bensì di «un nulla determinato (*ein bestimmtes*)» che possiede «un contenuto»⁸.

A prescindere dalla funzione che svolge questo «nulla determinato» all'interno della dinamica dialettica, in quanto principio motore di un'attività di negazione altrettanto determinata, ciò che emerge da questo passo è la serie di scelte, di scelte ben precise, che Hegel compie. Le compie, ripeto, per contrastare il fenomeno di quel «nichilismo», di quel venir meno del senso, che proprio con riferimento al vocabolo «*nihil*» Jean Paul aveva battezzato per la prima volta con questo nome nella sua *Vorschule der Ästhetik* (1804)⁹. Ma è indubbio che, per raggiungere il suo obiettivo, Hegel deve identificare definitivamente il negare con l'opporre, e deve poi pensare l'opporre sulla scia del concetto kantiano di «*aufheben*»: inteso sia come il togliere via un determinato aspetto della cosa, sia, soprattutto e nel contempo, come l'affermare di essa quell'altro aspetto a cui la negazione permette di rinviare. Non è dunque un caso il fatto che, per esprimere tale ambiguità della negazione in quanto opposizione, che rifiuta e determina, che leva via e riafferma, Hegel utilizza a sua volta lo stesso vocabolo di Kant: il termine «*Aufhebung*»¹⁰.

La scelta che conduce a quest'interpretazione del negativo non è in verità né posta a tema né giustificata da Hegel. Ma, a ben vedere, è solo attraverso di essa che egli può mettere fuori gioco quel *nihil absolutum*, quel vuoto nulla dell'autocontraddizione che costituiscono il contraltare teorico di ciò che, più concretamente,

⁸ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes, Einleitung*, capoversi 6 e 7. Faccio riferimento alla traduzione di Enrico De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1998: cfr. pp. 50-52.

⁹ Per un approfondimento di questi temi si veda JEAN PAUL, *Scritti sul nichilismo*, a cura di A. Fabris, Brescia, Morcelliana, 1997.

¹⁰ Come mostra infatti sempre il *Dizionario dei Grimm*, a riprova di ciò che Hegel chiamerebbe la struttura speculativa del linguaggio, anche il significato di «mantenere», «salvaguardare», si trova espresso in certi usi del verbo «*aufheben*».

Quel che resta del nulla. Riflessione moderna e dimensione relazionale

viene esperito come il nulla della disperazione. Lo può fare, ripeto, attribuendo al concetto di «nulla» un contenuto determinato¹¹.

Un esito analogo, poi, è inscritto pure nel modo in cui Hegel, contrariamente a Kant, riesce a evitare che, nella trattazione del concetto di «nulla», emerga una contraddizione tra forma e contenuto. Non solo infatti Hegel rifiuta l'approccio tabellare kantiano, ma intende uniformare alla dinamica della «cosa stessa» – l'automanifestazione del sapere a sé nelle diverse fasi della conquista della propria piena autotrasparenza – il linguaggio che la vuole esprimere. Proprio nella *Fenomenologia dello spirito*, questa volta nella Prefazione, viene elaborata a tale scopo la struttura della «proposizione speculativa». Già in quest'opera l'attività del nulla, cioè il «negare», è vista nel suo realizzarsi, nel suo performarsi, piuttosto che essere fissata come un oggetto dell'indagine. Risulta in altre parole mostrata, esibita. Più precisamente, il negativo è solo in quanto si manifesta, e se ne può parlare adeguatamente solo nella misura in cui lo si esibisce in questo suo manifestarsi.

E tuttavia, di nuovo, il presupposto a partire dal quale questa contraddizione tra forma e contenuto viene evitata è dato dal fatto che «negare» significa «opporre» e «opporsi». Vale a dire: consiste nell'idea che solo muovendo da un nulla determinato e, perciò, determinante è possibile capire il movimento dell'automanifestazione del sapere. Ma in tal modo ogni movimento è riportato a una struttura unica, a un unico dispositivo che viene universalmente applicato. È solo un meccanismo di opposizione ciò che governa infatti la rivelazione di sé a se stessi.

Ma questo non basta. Non basta perché, fino a quando non si dà conto fino in fondo della volontà di autoannullamento insita nella contraddizione, fino a quando cioè il *nihil absolutum* è semplicemente espunto perché finisce per portare alla paralisi della disperazione, i conti con il nichilismo non possono essere fatti per davvero. Fino a quando, ancora, non si affronta alla radice la volontà di distruzione e di autodistruzione, di cui il termine «nulla» è pure espressione nella sua tendenza e nel suo esito, l'atteggiamento nichilistico non potrà non ripresentarsi, nella sua concreta, efficace autocontraddittorietà. Lo sa bene Nietzsche, che cerca di vedere il lato positivo di tale tendenza, compiendone un rovesciamento per quanto riguarda il suo valore. Ma lo sa soprattutto Heidegger: il quale, per affrontare questo aspetto del negativo, non solo riparte dal «nulla» come manifestazione dinamica, ma soprattutto allarga di nuovo il campo semantico del concetto ed estende le modalità di realizzazione del suo manifestarsi fenomenico.

5. L'evento del nulla

Nella famosa prolusione del 1929 su *Che cos'è metafisica?*, e nell'esperienza del nulla che in essa è evocata, Heidegger riprende e utilizza per i suoi scopi tutti gli elementi connessi alla nozione di «Nichts» che

¹¹ Salvo poi accorgersi che la potenza di tale negatività era tutt'altro che disinnescata. Essa si riproponeva, più sottilmente, nei modi di quell'indifferenza – dal canto loro pure ambigui: nella misura in cui si può trattare di un'indifferenza che precede la differenziazione e di un'indifferenza in cui tutto appare uguale e, dunque, insensato – che costituisce il punto di partenza della *Scienza della logica*. Qui infatti, proprio all'inizio della «Dottrina dell'essere», il carattere vuoto e indeterminato dello stesso concetto di «nulla» si confonde com'è noto con l'analogo carattere dell'essere. Ciò rende possibile ricostruire un'altra genesi del nichilismo e individuare un altro modo per fare i conti con questa malattia che caratterizza anche il pensiero filosofico.

abbiamo fin qui incontrato. Schematicamente: riconduce la negazione, espressa dal «non», all'atto del negare; considera questo atto come qualcosa che dipende, quanto al suo significato, da uno sfondo previo, da un contesto relazionale: quello che chiama appunto «Nichts»; concepisce questo *Nichts* come un fenomeno, un evento caratterizzato da una specifica dinamica. In questa chiave dev'essere compresa la famosa asserzione, che qui ricorre, «*Das Nichts nichtet*»: una tautologia che serve a evitare che la differenza tra «niente» ed «ente» venga meno a causa dell'uso di un linguaggio oggettivante¹².

In tal modo, cioè ponendo il *Nichts* come sfondo all'interno del quale l'ente si manifesta, Heidegger riesce anche a evitare elegantemente l'aporia di un «nulla» che, nel momento stesso in cui viene menzionato o pensato, si fa qualcosa. Ci riesce condividendo alcune mosse hegeliane. Per un verso, lo ripeto, Heidegger ripropone il tentativo, condiviso da Hegel ma anche da Kant, di riportare il nulla alla dinamica del negare. Per altro verso Heidegger tenta – come poi dirà anche all'inizio del successivo corso *Introduzione alla metafisica* – di farlo ricorrendo a forme espressive che mostrino i limiti del discorso apofantico e lo mettano in questione dall'interno. Ecco a che cosa serve il ricorso alla tautologia, nonché il conio, così frequente nel suo pensiero, di nuove parole: soluzioni che, come ben si sa, susciteranno la dura reazione di Carnap¹³.

Rispetto a Hegel, però, Heidegger intende la dinamica del nulla e la sua funzione in modi completamente diversi. Non si tratta più, qui, di un opporre e di un opporsi: si tratta anzitutto di un manifestare e di un manifestarsi. Non è più in gioco in altre parole un movimento che fa leva sulla determinazione per rimandare al suo contrario e consentire che accada il rivelarsi – o, meglio, l'autorivelarsi – dello spirito a se stesso. Invece, nell'evento del nientificare che Heidegger mette in scena, il *Nichts* è considerato qualcosa di positivo, sebbene non alla stessa maniera dell'ente, proprio in quanto è un fenomeno, proprio nella misura in cui ha il carattere della rivelazione e proprio perché, come tale, costituisce lo sfondo di rivelazione dell'ente. Più precisamente: esso manifesta l'ente e, manifestandolo, si manifesta¹⁴. In una parola: è «verità», nell'accezione fenomenologica che Heidegger dà a questo termine con il riferimento a una presunta etimologia del vocabolo greco «*aletheia*».

A ben vedere, allora, ciò che l'evento del nulla manifesta è proprio quello che Hegel aveva espunto: lo spaesamento, la disperazione, la possibilità che ogni cosa venga indifferentemente gettata «nel medesimo vuoto abisso». È questo ciò che emerge nella *Befindlichkeit* dell'angoscia. In questo consiste lo sfondo nichilistico nel quale ci troviamo a vivere.

In altre parole, Heidegger assume proprio ciò che Hegel aveva messo fra parentesi – il nulla autocontraddittorio e paralizzante –, ma lo considera in maniera analoga al modo in cui lo stesso Hegel aveva considerato il nulla determinato: vale a dire nella sua dinamica. Solo che questa dinamica non è più una dinamica dialettica. Il *Nichts*, anche se è un evento di manifestazione di sé ad altro, non si realizza solo attraverso un opporre e un opporsi. Altri ancora sono i modi del suo attuarsi come fenomeno, ulteriori,

¹² Si veda *Che cos'è metafisica?*, ora in *Segnavia*, trad. it a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987.

¹³ Il quale due anni dopo la Prolusione heideggeriana, nel 1931, pubblicherà sulla rivista «*Erkenntnis*» (2, pp. 291-41) un saggio significativamente intitolato *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*.

¹⁴ «Il niente non si presenta per sé, né accanto all'ente a cui per così dire inerisce. Il niente è ciò che rende possibile l'evidenza dell'ente come tale per l'esserci umano» (*Che cos'è metafisica?*, cit., p. 71).

Quel che resta del nulla. Riflessione moderna e dimensione relazionale

soprattutto, risultano le articolazioni della sua manifestazione. Per esempio, come lo stesso Heidegger dice esplicitamente: l'agire in maniera ostile e il detestare, il fallire e il proibire, il dire di no e il rinunciare¹⁵.

Heidegger insomma scopre ciò che in Hegel era presupposto: la scelta per uno specifico modello di negazione. Nel far ciò, nell'enfatizzare questo aspetto della scelta, egli dà implicitamente ragione a Schelling e alla sua tesi per cui, in età moderna, «essere è volere e nient'altro che volere»: cioè all'idea che l'arbitrio preceda la necessità della ragione. E in tal modo mostra tutta la debolezza della soluzione che Hegel adotta per fare i conti con il nichilismo. Rispetto a tale soluzione, che si basa sull'idea di un «nulla» determinato e determinante, Heidegger mostra dunque l'eccedenza della questione del nulla come tale; mostra che si tratta davvero di qualcosa di assoluto; mostra che questo tema come tale resta, irrisolto, sullo sfondo dell'intera filosofia hegeliana.

E però, nel contempo, mostra anche che del nulla si può parlare; che non è aporetico il tentativo di pensarlo. Il nulla come tale si manifesta. È fenomeno. Si dà a comprendere, al di là del logos apofantico, attraverso gli stati d'animo: in particolare nell'angoscia.

Ma proprio nel far questo Heidegger si riavvicina a Hegel: allo Hegel dell'*incipit* della *Scienza della logica*. In quanto sfondo relazionale che consente di comprendere l'ente in quanto tale – uno sfondo in cui l'esserci, nella sua finitezza, è costantemente immerso – il *Nichts* «non rimane l'opposto indeterminato dell'ente, ma si scopre come appartenente all'essere dell'ente»¹⁶. Il puro essere e il puro nulla sono dunque lo stesso, sembra dire Heidegger insieme a Hegel. Ma in realtà non lo sono, ora, in quanto entrambi concetti vuoti e indeterminati, bensì – questa è la specifica posizione di Heidegger – nella misura in cui l'essere stesso, lo sfondo generale dell'agire e del pensare umani, è in quanto tale finito: affetto da una negatività che merita di essere approfondita nel suo senso, e non solo semplicemente descritta. Altrimenti, di nuovo e sempre, i conti con il nichilismo non possono affatto essere chiusi.

6. Fare i conti con il nichilismo

Fare i conti con il nichilismo, oggi, significa però andare al di là sia dell'aporia del *nihil negativum*, nella sua configurazione teorica, sia dell'articolazione del concetto di «nulla» nelle sue varie forme e nella specifica dinamica che esso esprime. Si tratta di una dinamica che va certo approfondita, individuando, oltre all'opporre e al manifestarsi, gli altri suoi modi e i motivi ulteriori del suo insorgere. Ciò che va sempre tenuto presente, tuttavia, è che essa nel suo fondo risulta una dinamica di annientamento. Nella sua accezione più pregnante, infatti, il negare annulla. L'indifferenza non è tanto all'inizio, come nello Hegel della *Scienza della logica*, quanto alla fine: è il risultato della potenza del negativo.

Il «nulla» – nel suo carattere dinamico, nel suo realizzarsi come annientamento – è però qualcosa di relazionale. Lo abbiamo sperimentato discutendo alcuni pensatori moderni e contemporanei. Ma vi sono

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 73.

¹⁶ *Ivi*, p. 75.

molti modi in cui questa relazionalità si attua. Approfondirli è necessario: non solo, in maniera generica, per fare i conti con il nichilismo del nostro tempo, ma soprattutto per confrontarsi filosoficamente in maniera adeguata con la forza attiva che il negare manifesta. Per far ciò dobbiamo passare dalla teoria all'etica. Per far ciò dobbiamo parlare del male.

Lo hanno fatto anche alcuni dei pensatori che ho in precedenza analizzato. Come abbiamo visto, infatti, il concetto di *Aufhebung* serve a Kant per affrontare la questione del male radicale nel suo testo sulla *Religione*; e anche in Hegel la trasformazione della negazione in opposizione ha come conseguenza una ben precisa idea del male: quella per cui esso è necessario nel cammino dello spirito come le tenebre sono necessarie per far risaltare la luce. Solo che eventi di male eccessivo, estremo – come Auschwitz – non possono certo essere letti in questa chiave. Né possono essere considerati semplicemente, nell'ottica che sembrerebbe quella di Heidegger, come una manifestazione del fenomeno dell'essere.

Fare i conti con il nichilismo, oggi, vuol dire dunque confrontarsi con la forza attiva del male. Ciò è possibile solo se il male, concepito appunto come questa forza attiva, è considerato nella sua realtà e nel suo potere: non più, un'altra volta, all'interno di quella logica di opposizione che finisce per subordinarlo al bene come sua mancanza o privazione (cioè nella linea che va da Agostino a Hegel). Voglio dire che il male, qui, va pensato fino in fondo: come potenza di annientamento e come sua tendenziale realizzazione.

In tal modo la dinamica del male si compie bensì nella forma del negare. Ma si tratta di un negare che non si limita a determinare, e che invece mira a far sì che quanto viene negato si dissolva, scompaia. Completamente. Hegel insomma, con il suo approccio, non avrebbe potuto fare i conti con la bomba atomica.

E tuttavia, a ben vedere, la tendenza all'annientamento di quel negare che contraddistingue la dinamica del nulla è destinata a essere frustrata. Come l'essere umano non può creare dal nulla, così non è in grado di riportare a nulla ogni cosa. L'aporia teorica del *nihil negativum* si ripresenta infatti sul terreno dell'agire. E pertanto ci accorgiamo che solo un aspetto del mondo è suscettibile di annientamento. Ciò che può essere annientato è l'ordine, l'equilibrio, la struttura delle cose. Ciò che viene annientato dal male è il complesso delle relazioni che coinvolge ogni cosa. Dopo di ciò resta solo l'indifferenza, il caos. Che non è affatto niente, ma qualcosa.

Tale esito, d'altronde, non può essere considerato un alibi. Voglio dire che, sebbene l'annientamento, la distruzione totale, siano impossibili, ciò non sgrava dalla colpa chi mira a realizzarli. Nonostante l'incapacità di giungere a un annientamento totale, resta la malvagità dell'intenzione di colui che a questo tende. E che non può essere assolto per il fatto di non essere in grado di ottenere il suo scopo.

Ecco ciò che caratterizza la struttura dell'agire. Ecco ciò che ne rivela il limite di fondo. Agire è infatti relazionarsi e promuovere relazioni. Ma proprio qui emerge il suo lato oscuro. Il negare è, infatti, insito in questa dinamica: dal momento che ogni relazione collega termini differenti che sono coinvolti in una relazione proprio in quanto differenti. Nell'agire stesso, tuttavia, questa differenza si rivela precaria. Da una parte, rischia di venir irrigidita, e di presentarsi nelle forme di una mera, assoluta contrapposizione. Dall'altra parte, rischia di venir assorbita all'interno del processo di relazione, e dunque di esser come tale annullata.

Il male dunque è inevitabilmente connesso alla struttura relazionale dell'agire, nella misura in cui l'agire oscilla tra l'annientamento di ciò a cui si ricollega e l'espulsione di esso dall'ambito in cui una

Quel che resta del nulla. Riflessione moderna e dimensione relazionale

relazione può ancora attuarsi. Il male, insomma, è annientamento di quella relazione che l'agire stesso è. È la trasformazione, peraltro insita come possibilità nell'agire stesso, della relazione in caos. Il bene, per converso, è il frutto della messa in opera di relazioni che sono in grado di promuovere sempre nuove relazioni. Solo all'interno di questo tipo di relazioni, infatti, il differente può riconoscersi come tale e fiorire: cosa che l'irrigidirsi in una contrapposizione non consentirebbe.

In una parola: il bene è *diffusivum sui*. Lo è nella misura in cui richiede che si realizzi la dinamica dell'agire come relazione feconda di altre relazioni. Il male pure si ripresenta costantemente nello sviluppo dell'agire e tende a propagarsi. Ma lo fa in forme parassitarie: opera come un blocco costante nel processo relazionale, come una patologia dell'azione, come un irrigidimento che va ogni volta scartato e superato.

Fare i conti con il nichilismo oggi significa insomma, al di là di ogni teoria, cogliere i modi in cui la negazione s'incarna e comprenderla fino in fondo nel suo carattere relazionale: come quella relazionalità che è propria anche del male e che, seppure in maniera assolutamente diversa, contraddistingue anzitutto lo stesso bene. Quel che resta del nulla è dunque la forma del suo agire, la sua dinamica di annientamento, la sua tendenza ad annullare ogni cosa trascinandola nell'indifferenza. Con ciò dobbiamo confrontarci. A questo serve l'etica.

Abstract. Dopo aver definito la ben nota "aporia del nulla", il saggio prende in esame alcuni autori che, nel pensiero moderno e contemporaneo, hanno cercato di confrontarsi con essa. In particolare è approfondito il pensiero di Kant, di Hegel e di Heidegger sull'argomento. Alla fine del saggio vengono dati alcuni elementi teorici per fare i conti, da un punto di vista relazionale, con il "nulla" in quanto dinamica di annientamento e di auto-annientamento.

Abstract. Starting from the well-known "aporia of nothing", the paper will discuss some authors in the history of philosophy who investigated and tried to solve it. Kant ("nothing" and its various meanings), Hegel ("nothing" as opposition) and Heidegger ("nothing" as phenomenon) are above all examined. At the end of the paper a last aspect of the concept of "nothing" is discussed: the power of annihilation we can experience by using new technologies.

Parole chiave: Nulla / Filosofia / Opposizione / Annientamento / Etica

Keywords: Nothing / Philosophy / Opposition / Annihilation / Ethics

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Alice Ragni

Il problema del nulla nella filosofia moderna. Alcune pubblicazioni recenti

Al tema del nulla sono stati dedicati molti lavori negli ultimi anni, a testimonianza del fatto che gli studiosi hanno condiviso l'esigenza di approfondire le fasi di una storia della filosofia che è anche storia del non-essere o, meglio, storia di un concetto che ha operato in vari modi e su più livelli all'interno della dialettica dell'essere. In che misura sia possibile, infatti, svincolare la dialettica del non-essere da quella dell'essere è questione che pare assai intricata solo a considerare il modo in cui il discorso sul nulla è apparso, per lo più, come alternativo rispetto all'essere. La *vis essendi* con la quale la realtà si è sempre manifestata ai filosofi ha, di fatto, non solo relegato il concetto del nulla in una posizione «altra» rispetto all'essere, ma ha anche imposto che sul nulla si riflettesse a partire dall'essere stesso e in opposizione a esso.

La subordinazione concettuale del nulla rispetto all'essere implica che l'indagine sia condotta attraverso il disvelamento di una polisemia del non-essere che comprenda tutti i suoi possibili modi di dirsi. L'identificazione del nulla come polo dialettico opposto e correlato a quello dell'essere sposta inevitabilmente la questione dal piano dell'impossibilità logica a quello della possibilità di pronunciarsi su di esso, poiché a vario titolo l'uomo fa esperienza del nulla. La questione centrale diviene così quella di fissare il livello ultimo sul quale attestare la riflessione sul nulla, poiché il dar conto della sua complementarità rispetto all'essere conduce a interrogarsi circa la possibilità stessa del suo «dirsi», il che comporta evidentemente una qualche forma di concepibilità del nulla stesso.

Dal punto di vista dell'analisi storica, rintracciare le tappe fondamentali di discorso sul nulla equivale a superare la mera opposizione del non-essere all'essere, con la parallela presa di coscienza del fatto che il suo «dirsi» rivela un residuo di concepibilità che lo rende polisemico su più livelli. I vari significati attribuiti al *nihil* compongono, infatti, il nucleo di ciò che resiste all'incontrovertibilità del principio di non contraddizione dando vita alla più complessa costellazione di sensi che hanno contraddistinto la vicenda nelle diverse epoche della storia della filosofia.

Tuttavia, quella del non-essere è una storia discontinua, tratteggiata da episodi che manifestano concretamente l'esigenza di discuterne allontanando la tendenza a nullificarlo in un mero *flatus vocis*. Di conseguenza, anche l'analisi storica non potrà che svolgersi per indagini puntuali, che tentino cioè di mettere in luce i momenti in cui, di là dal divieto della logica di pensare il nulla e dalla tendenza della metafisica a pensarlo per poi negarlo, è emersa la necessità di superare la mera opposizione, in virtù di una interdipendenza concettuale ben più significativa, di essere e non-essere.

Alcuni studi pubblicati in Francia negli ultimi anni rendono bene l'idea della discontinuità storica cui gli studiosi devono far fronte rispetto al tentativo di voler tracciare un *continuum* del concetto del nulla. In particolar modo segnaliamo due lavori apparsi recentemente: il primo, *Le Néant. Contribution à l'histoire*

ALICE RAGNI

*du non-être dans la philosophie occidentale*¹, del 2006, a cura di Jérôme Laurent e Claude Romano, e il secondo, *Dire le Néant*², del 2007, sempre a cura di Jérôme Laurent. Entrambe le collettanee condividono la scelta di affrontare il tema del nulla diacronicamente, pervenendo, tuttavia, a esiti diversi. La prima, *Le Néant*, è più incline a un'analisi strettamente storica condotta attraverso il supporto dei testi che le conferiscono la forma di un'antologia. Non si tratta, tuttavia, di un lavoro meramente compilativo e i commenti ai passi scelti fanno emergere significativamente il mutamento concettuale avvenuto all'interno della dottrina del non-essere. La seconda collettanea, *Dire le néant*, è più una raccolta di saggi con un taglio decisamente argomentativo e impiega il dato storiografico volgendolo a una prospettiva d'indagine preorientata sul tentativo di «dire» il non-essere. Una loro rassegna dettagliata farà emergere, per ciascuna, i presupposti adottati, i risultati ottenuti e gli eventuali punti irrisolti, concentrando però esclusivamente l'attenzione sulla storia della filosofia moderna dell'età moderna.

La collettanea *Dire le Néant*, a cura di Jérôme Laurent, comparsa per la collana *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, è la raccolta degli atti di un convegno tenutosi a Caen nel marzo del 2005 interamente dedicato all'analisi del tema del nulla.

Si tratta di una raccolta di contributi sui vari periodi della storia della filosofia la cui premessa risiede nell'assunto, già esplicito nel titolo, di indagare la dialettica del non-essere. Tuttavia, «dire le néant», compiere l'atto di descrivere ciò che non è, è già porsi di là da un preciso momento della storia della filosofia, vale a dire a superamento avvenuto del divieto di non poter parlare di ciò che non è. Il curatore, Jérôme Laurent, lo precisa nella prefazione:

Toutes les pensées du néant sont en un sens contre Parménide. En un sens seulement, comme Platon le souligne dans le *Sophiste*, puisque du radicalement non-étant, il n'y a ni pensée, ni connaissance. Notre colloque ne porte donc pas sur le néant absolu qui, aussitôt nommé, s'absente de toute parole. Car le non-être se dit de multiples façons. Dès Platon et au moins jusqu'à Kant [...] la philosophie ne cesse de penser sa polysémie (pag. 8).

Sebbene non vi sia pensiero né conoscenza di ciò che radicalmente non è, il campo d'azione del linguaggio non si annulla, ma si estende ad alcuni modi con cui il non-essere può essere detto. Secondo Laurent, nel corso della storia della filosofia è possibile distinguere almeno cinque modi di dire il non-essere che sono stati adottati dalle varie correnti filosofiche nel tentativo di poter dar conto di ciò che si contrappone al dominio dell'essere: il nulla radicale, che funge da concetto-limite; il nulla sovraessenziale dell'Uno o di Dio che fonda l'essere e ogni determinazione; il non-essere dell'alterità; il non-essere del divenire e, infine, il quasi nulla della materia.

Tutti questi modi corrispondono a «cinq façons bien distinctes de «dire le néant»» (pag. 9) e comprendono il modo del nulla radicale che è in qualche modo la pura e semplice constatazione che non è possibile parlare di ciò che non è in modo assoluto. Nel corso della storia della filosofia questi tentativi di «dire il nulla» e di dialogare con l'ambito del non-essere sono emersi a più riprese, testimoniando l'esigenza

¹ *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, sous la direction de J. Laurent et C. Romano, Paris, PUF, 2006

² *Dire le Néant*, sous la direction de J. Laurent, in «Cahiers de philosophie de l'Université de Caen», XLIII (2007)

Il problema del nulla nella filosofia moderna. Alcune pubblicazioni recenti

di dare conto di un'esperienza che gli uomini fanno costantemente: «nous ne parlons, le plus souvent, que de ce qui n'est pas» (pag. 14).

Tutti i contributi della collettanea che sono oggetto della nostra rassegna propongono l'analisi di alcune fasi della storia del non-essere in cui è emersa l'insufficienza del criterio del nulla come mera opposizione all'essere, di contro alla polisemia del suo darsi sia nell'ambito della logica, sia in quello della metafisica e dell'ontologia, sia, in ultimo, in quello dell'esperienza che l'uomo è chiamato a farne, come nel caso della mistica.

Il primo contributo che si riferisce all'epoca moderna è quello di Jacob Schmutz, dal titolo *Réalistes, nihilistes et incompatibilistes: Le débat sur les negative truthmakers dans la scolastique jésuite espagnole*.

Il saggio, piuttosto ampio, prende in considerazione il dibattito sul tema del nulla condotto attraverso un esercizio accademico ricorrente nei collegi gesuiti spagnoli tra il XVII e il XVIII secolo. Si tratta della *disputatio de carentiis* circa la possibilità di ammettere o no un certo tipo di entità negativa (*carentia*) al fine di rendere vero un giudizio negativo. Secondo l'autore questo dibattito costituisce «une véritable avancée par rapport à toutes les discussions médiévales sur le néant» (pag. 133), poiché il punto di arrivo è un'ontologia del nulla, che a partire dalle conclusioni cui giunge Suárez, sviluppa per la prima volta una vera e propria dottrina delle negazioni o degli stati di cose negativi. A partire dalla seconda metà del XVII secolo all'interno della metafisica gesuita spagnola sono individuabili tre diversi orientamenti: coloro che sostengono il realismo dei fatti negativi o *carentiae*; coloro che sostengono, invece, un nichilismo radicale circa qualsiasi forma di fatto negativo e, infine, coloro che alla fine del XVII secolo giungono ad avere una posizione moderata circa lo statuto ontologico delle negazioni che l'autore definisce «incompatibiliste» o «impossibiliste». Schmutz rintraccia la radice del dibattito gesuita all'interno dell'analisi medievale del tema del nulla, condotta principalmente per ragioni di ordine teologico che investono la questione della creazione *ex nihilo* e quella della scienza divina. Se si afferma che la creazione è sempre dal nulla bisogna ammettere, allo stesso tempo, che ciascuna cosa conosciuta dalla scienza divina possiede una qualche *ratio entis*.

Seul les *possibilia* [...] ont cette forme d'être qui leur permet d'être connus par la science divine et produits par sa puissance. En clair, ce paradoxe entre l'affirmation de la création *ex nihilo* et le besoin d'accorder néanmoins aux choses un être avant leur création exige pour les théologiens médiévaux de développer ce que l'on pourrait appeler une «ontologie de ce qui n'est pas encore» [...] ou plus sobrement une ontologie du possible, qui a donné lieu à l'une de ces grandes «avancées» ou «transformations» que la métaphysique médiévale a fait subir à celle d'Aristote: son sujet propre qui est l'être en tant qu'être est redéfini en faveur de l'être en tant que possible, c'est à dire l'être en tant que créable (pag. 136).

Dal punto di vista della scienza divina non vi sono difficoltà circa il mondo esistente, poiché è conosciuto nella sua attualità; il problema emerge dal punto di vista della possibilità, vale a dire dal punto di vista di ciò nel mondo non esiste ancora. Affinché ciascuna cosa sia oggetto della scienza divina, è necessario che possiede una forma d'essere, o che condivida una *ratio entis*, e gli oggetti che condividono una forma d'essere sono quelli in grado di realizzarsi nella natura delle cose, in opposizione a quelli che non hanno alcuna forma d'essere e che sono dunque puramente impossibili. Soltanto i *possibilia* hanno questa forma d'essere e sono conosciuti dalla scienza divina che è in grado di crearli in virtù della sua potenza. Il criterio della verità tira in ballo quello della possibilità, il quale è necessariamente commisto al paradigma del non-

ALICE RAGNI

essere: possibile è ciò che non è o non è ancora, ma che può essere. Il nulla entra prepotentemente all'interno della dialettica dell'essere. Secondo l'autore, la scolastica medievale, da Scoto a Suárez, ha cercato di definire il criterio della possibilità attraverso il principio di non contraddizione, vale a dire attraverso il principio logico minimale che consenta di isolare il nulla inteso in senso assoluto. L'ente, che è oggetto della metafisica, è ciò la cui esistenza non implica alcuna contraddizione e in questo senso si oppone al *nihil*. Tuttavia all'interno di questo *nihil* è possibile intravedere «qualcosa» che resiste all'attività creatrice divina e che è in grado di rendere ragione di ciò che, in qualche modo, esiste prima della creazione nella forma della possibilità e della non contraddizione. Questo qualcosa è rintracciabile soltanto decomponendo il *nihil* ed è ciò che fanno gli scolastici medievali distinguendo tra nulla assoluto, che è quello delle cose impossibili, come le chimere, e nulla relativo – relativo alla determinazione specifica dell'esistenza attuale -, che è quello dei possibili che non sono ancora, ma che possono esistere.

La distinzione tra i due tipi di nulla occupa un posto fondamentale nella costituzione delle grandi metafisiche gesuite tra il XVI e il XVII secolo. In Suárez troviamo una riflessione sul primo tipo di nulla, quello relativo (ovvero il nulla dell'esistenza, ma non dell'essenza), ma nessuna sul secondo tipo (ovvero il nulla anche dell'essenza), che è semplicemente relegato al di fuori della riflessione metafisica. Adottando il presupposto che la metafisica si occupa di ciò che è o che può essere e non di ciò che assolutamente non è, Suarez bandisce il nulla degli *impossibilia* come le chimere e come i puri enti di ragione, separandolo nettamente da quello delle essenze reali, che, prima della loro creazione, non hanno in se stesse alcuna contraddizione.

Suárez rinsalda la distinzione interna alla *nihilitas* basata sul criterio della possibilità attraverso la dottrina della negazione reale:

En effet, que l'on considère le possible comme ce qui n'inclut pas contradiction ou comme ce qui n'est pas encore, il y a une insistance sur la négativité: négation de la contradiction, ou négation de l'existence actuelle (pag. 139).

L'essenza reale di una cosa può essere spiegata, infatti, sia con un'affermazione (ciò che «è attuale»), sia con una negazione (*negatio realis*) – ciò che possibile e «non contraddittorio» – che, tuttavia, pur non ponendo nulla in essere, permetterebbe al metafisico e al teologo, di parlare di ciò che può essere senza mettere in pericolo la dottrina della creazione antepoendo qualcosa alla potenza creatrice divina. Sulla base di questa riflessione, Schmutz può arrivare alla conclusione che

la négation constitue donc un moyen de connaissance ontologique. En revanche, une véritable ontologie du néant en tant que néant est impossible dans cette tradition métaphysique, pour la bonne e simple raison que la métaphysique considère toujours le néant *ad modum entis*, et le réduit en dernière instance à du possible. Celui qui est irréductible au possible - le néant des chimères - tombe quant à lui en dehors du champ de la science métaphysique (p. 143).

L'autore si interroga allora circa il momento a partire dal quale è stato possibile, per la prima volta, parlare di una «ontologia del nulla», ovvero di una sua inclusione all'interno del campo della metafisica.

La condition d'une réponse positive est la suivante: une fois que l'on aura dissocié le lien entre le néant e le possible, c'est à dire une fois que l'on aura cessé de considérer le néant ou la "carence d'être" comme une manière, certes avantageuse, de parler du possible (pag. 144).

Il problema del nulla nella filosofia moderna. Alcune pubblicazioni recenti

Schmutz individua questo cambiamento all'interno della svolta metafisica compiuta da alcuni autori appartenenti alla generazione successiva a Suárez. Benito de Robles (1571-1616), professore al collegio di Salamanca, è la prima testimonianza significativa della costituzione di una vera e propria ontologia del nulla. Pur restando fedele alla tradizione, questi sviluppa la teoria delle negazioni reali associando a esse il ruolo di correlati dei giudizi divini eterni. Per far sì che i giudizi siano veri in eterno è necessario, infatti, che anche la loro negazione sia vera in eterno: poiché non vi è eternità per le creature, occorre ammettere che ci sono delle «negazioni di uomini» in eterno a titolo di correlati dei giudizi divini. Benito de Robles è condotto a considerare l'universo come pieno e saturo di negazioni di eventi che sono oggettivamente reali – vale a dire non esistenti fisicamente o naturalmente - e che sono in qualche modo annullate nella misura in cui si realizza l'opera della creazione, un processo che Schmutz definisce come una «positivisation successive d'êtres ou d'événements négatifs» (pag. 148).

La rivoluzione teologica di Benito de Robles, che è anche una rivoluzione metafisica, sebbene utilizzi ancora il linguaggio tradizionale delle negazioni reali, è destinata ad aprire un grande dibattito, in primo luogo tra gli allievi che discutono sullo statuto ontologico – essere oggettivo o esistente – da accordare alle negazioni reali o *carentia*, e successivamente, nel corso degli anni 1620-1640, all'interno della riflessione metafisica, sotto forma di *Disputationes de negationibus, disputationes de caentia*. In questo dibattito, i *caentia* sono coloro che sostengono il realismo dei fatti negativi o *caentia* e la loro posizione è talmente radicale da ammettere, accanto all'essere e alle proprietà positive, un essere e delle proprietà negative reali tanto quanto i primi. Secondo i *caentia*, poiché le negazioni sono i verificatori delle proposizioni negative, esse sono indipendenti dalla mente, esistono e sono reali nel senso di un ente attuale e non semplicemente di un ente oggettivo. Le negazioni sono in numero infinito e sono distinte, in quanto corrispondono negativamente a tutti i fatti positivi possibili del mondo esistente. Attraverso il dibattito interno alla scolastica moderna, Schmutz può dimostrare che Suárez rappresenta solo un punto di partenza rispetto allo sviluppo successivo circa la questione del nulla. Tutti i tentativi di rendere conto della dialettica del non-essere condividono, infatti, l'assunto che la negazione sia uno strumento di conoscenza ontologica, sia rispetto al tentativo «nullificante» di Suárez di fissare i limiti dell'oggetto della metafisica e di fondare la *non repugnantia* delle essenze reali, sia rispetto al tentativo dei *caentia* di definire lo statuto ontologico delle negazioni. Nell'ambito della storia della metafisica, i *caentia* sono stati i primi, secondo lo studioso, a sviluppare la prima ontologia non-aristotelica, «en accordant au néant la capacité d'être perçu, connu et finalement appréhendé comme vrai» (pag. 178).

I successivi due contributi, quello di Frédéric Gabriel, *Contemplation, anéantissement, récit: les stratégies du sujet spirituel à l'âge moderne*, e quello di Vincent Carraud, *De l'état de néant à l'état anéanti: le système du néant de Bérulle*, propongono una riflessione sul tema del nulla a partire da un ambito che non appartiene strettamente all'indagine filosofica dei più grandi sistemi dell'epoca moderna, ma che riguarda il tentativo, altrettanto significativo, di fissare un linguaggio del non-essere come lo si trova nell'ambito della mistica francese. Frédéric Gabriel precisa che

la difficulté à dire le néant, tant sur un plan rhétorique qu'ontologique, trouve un lieu d'élection dans les écrits mystiques français du premier XVII siècle. À côté des grandes oeuvres de Bérulle et Canfield, nombre de textes abordent

ALICE RAGNI

l'annihilation ou anéantissement mystique. Ils sont majoritairement produits au sein d'ordres contemplatifs (pag. 179).

Emerge allora che l'atto di «dire le néant» ha quantomeno una duplice valenza. Da un lato è la ricerca delle condizioni di possibilità che consentono di indagare il nulla come polo necessario e complementare al discorso sull'essere, dall'altro è il tentativo di dare conto di un'esperienza, come il caso dell'annullamento mistico, che è radicalmente eterogenea rispetto al linguaggio. Entrambe le direzioni tendono, tuttavia, a riconoscere il valore strumentale del concetto del nulla all'interno dell'ambito della conoscenza. Nel caso della mistica, questo si manifesta attraverso le varie tappe che conducono all'unione con Dio e che passano attraverso un annullamento che è sia attivo, sia passivo, laddove «l'annihilation correspond à un mode de vie, et non pas simplement à une posture théorique» (pag. 182). Soltanto l'uomo che si rende consapevole del nulla del mondo e del proprio - *Nihil sum* - rispetto alla perfezione del divino è in grado di contemplare Dio e di sentire la sua presenza nell'anima.

L'annihilation est un mode de connaissance, ou plutôt d'expérience, de Dieu par co-présence, unitive et non analytique. Dans l'union, le créé rejoint son principe, l'incréé» (pag. 187).

La teologia mistica si presenta, tuttavia, come una «scienza» paradossale, perché necessita di un duplice movimento per rendere conto dell'esperienza diretta dell'annullamento che gli uomini si trovano a compiere e a dover in qualche modo comunicare. Da un lato il modo di esprimere l'annullamento non può non tenere conto di un'esperienza che è in qualche modo indescrivibile e che si traduce soltanto attraverso il linguaggio della privazione e l'uso di qualificazioni negative:

La théologie mystique contient dès l'origine une négation de la communication, ou à tout le moins elle renvoie à une communication biaisée, amputée (pag. 191).

Dall'altro, il tentativo di testimoniare il nulla attraverso un linguaggio necessariamente oscuro, simbolico ed enigmatico conduce alla presa di coscienza che dire il nulla comporta, in realtà, il non poter dire niente:

L'expérience mystique est à la fois cachée par le langage, et cachée au langage même (pag. 191).

Il risultato è che il silenzio è la vera eloquenza del nulla e che solo questo può rendere conto della pienezza del Verbo di Dio che si è fatto carne e che si è annullato per farsi uomo. È l'incarnazione di Cristo il modello mistico di annullamento per eccellenza e quello che necessita di essere imitato per giungere all'unione con Dio. In questo senso Gabriel conclude che

en mystique, dire le néant est un ensemble d'opérations complexes qui met en rapport une posture, un style et une expérience ontologique (pag. 207).

Vincent Carraud affronta il caso specifico di Pierre Bérulle, il cardinale francese fondatore dell'*Oratoire*, e del suo tentativo di «dire le néant» inteso come passaggio interno alla dimensione dell'*annihilatio*, che si

Il problema del nulla nella filosofia moderna. Alcune pubblicazioni recenti

verifica nell'uomo nel momento della sua fusione con Dio. Si tratta del passaggio dal nulla del peccato allo stato annullato della grazia, che è concepito da Bérulle come una vera e propria sostituzione al fondo di uno stato di nulla, quello della creazione, che è di per sé costitutivo. Quello che Carraud chiama il «système du néant» di Bérulle – poiché dotato di una nozione comune di nulla che pretende di valere, allo stesso tempo, metafisicamente, moralmente e spiritualmente, pur non avendo alla base una teoria filosofica rigorosa – si fonda concettualmente sulla radicale interpretazione del nulla nel suo rapportarsi a Dio. Dio conosce il nulla in quanto tale, ha potere su di esso e può volerlo. Il nulla, dal suo canto, non si rapporta a niente, eccetto che a Dio:

Si donc nous voulons avoir un rapport à Dieu, ce ne sera pas en tant qu'êtres – que nous ne sommes pas – mais au contraire en tant que néant. Ou plutôt, ce sera en tant que notre être est néant, car “il y a plus de néant que de l'être en notre êtres” (pag. 239-240).

Il mezzo attraverso il quale prende corpo il rapporto con Dio è la «nullità» dell'uomo, e infine, il nulla stesso. Bérulle lo dimostra richiamando due caratteristiche del nulla. In primo luogo questo non offre a Dio alcuna resistenza, ma è a sua disposizione nel processo della *creatio ab nihilo*; in secondo luogo, il nulla è esposto alla piena volontà di Dio ed è *capax Dei*. Per entrambe queste caratteristiche, all'uomo che vuole rapportarsi a Dio non resta che pensarsi «come nulla» e annullarsi. Ci sarà dunque un altro nulla, quello della grazia, che è il nulla dell'annichilimento umano che imita l'essere annullato di Gesù Cristo:

Il s'agit donc, après avoir pris conscience à la fois du néant de l'être (créaturel) et du péché (en Adam), c'est à dire de l'état de néant, d'accéder à l'état anéanti (pag. 241).

L'incarnazione di Cristo è il modello stesso dell'annullamento e la rinuncia dell'uomo a se stesso va ricondotta al nulla originale, vale a dire al nulla prima della creazione nella sua non-resistenza alla volontà divina. *L'imitatio Christi* è per questo un modello metafisico, poiché imitare l'atto di Cristo nel suo privarsi del tratto divino è per la creatura ritrovare il nulla prima della sua creazione.

I contributi concernenti la mistica francese aprono alle riflessioni sui più grandi sistemi filosofici dell'epoca moderna. Una breve considerazione di Carraud offre la possibilità di tracciare, proprio a partire dal nulla di Bérulle, un confronto con Descartes, Pascal e Malebranche. A tal proposito Carraud sostiene che

si l'autorité de Bérulle a déterminé Descartes à devenir Descartes, elle l'a donc décidé à n'être pas bérullien: et de fait, rien n'indique que la philosophie cartésienne ait du quoi que ce soit à la théologie de Bérulle, sauf *a contrario*, entendons en nous permettant par exemple d'opposer au néant bérullien le concept cartésien de néant de la *Meditatio IV* (rien n'est moins bérullien que de considérer l'*ego* comme *medium quid inter Deum et nihil*). On pourrait soutenir également, en conservant l'exemple que nous privilégions ici, que c'est à partir du refus de l'anéantissement bérullien que s'est constitué le concept pascalien de néant [...] On pourrait enfin montrer que le concept malebranchien de néant doit fort peu à celui du fondateur de l'Oratoire de France, en métaphysique comme en morale, ou l'anéantissement n'a plus guère cours. Bref, faire de la philosophie à partir de Bérulle [...] revient pour l'essentiel à mesurer à quel point Descartes, Pascal ou Malebranche, qui l'ont lu, ne sont pas bérulliens (pp. 216-218).

La parte relativa a Descartes è curata da Gilles Olivo; il suo contributo, dal titolo *L'idée du néant e la*

ALICE RAGNI

fausseté matérielle de l'idée: Descartes et la question du néant, propone l'analisi dei problemi che scaturiscono dalla riflessione cartesiana sulla questione del nulla, poiché il modo con cui Descartes la tematizza darebbe origine a due serie di difficoltà, una di ordine concettuale e l'altra di ordine storico. Le difficoltà di natura concettuale derivano direttamente dal testo della *IV Meditatio*, in cui vi è la trattazione certamente più esaustiva del tema del nulla. Rapportando la questione del nulla alla causa dell'errore, Descartes introduce «une idée [...] négative du néant, c'est-à-dire de ce qui est suprêmement éloigné de toute perfection» di contro all'idea reale e positiva di Dio come di un essere supremo assolutamente perfetto. Di fronte alla presenza nell'intelletto di un'idea negativa del nulla, Descartes afferma (seguendo la traduzione di Olivo):

je me trouve établi comme quelque chose qui tient le milieu entre Dieu et le néant, c'est-à-dire entre l'étant suprême et le non-étant [...] en tant que je participe aussi en quelque manière du néant, ou non-étant, c'est-à-dire en tant que je ne suis pas moi-même l'étant suprême et qu'une foule de choses me manquent, il n'est pas si étonnant que je me trompe.

Secondo Olivo, la definizione del nulla come qualcosa di dato nella forma di un'idea si scontra concettualmente con la dottrina cartesiana dell'idea, poiché non è chiaro in che modo sia possibile rintracciare la realtà oggettiva che appartiene al nulla e in che modo l'intelletto se ne lasci modificare.

La seconda serie di difficoltà è di natura storica e scaturisce dalla non corrispondenza tra la dottrina dell'idea negativa del nulla rispetto a quanto Descartes sostiene in particolare nelle *Regulae*, in cui il nulla viene classificato nell'ambito delle idee semplici, ovvero di quelle che sono conosciute con certezza. Olivo sostiene che «la différence de statut noétique du néant entre les *Regulae* et les *Meditationes* est absolument manifeste» (pag. 253); tuttavia lo scarto tra le due opere non sarebbe l'esito della presa di coscienza di una difficoltà, ma, piuttosto, di «une difficulté qui semble ne pas exister selon Descartes, mais que ses propres thèses et ses premiers interprètes exigent de poser» (pag. 255). Olivo aggiunge un ulteriore elemento per tentare di dirimere una difficoltà che Descartes sembra non avvertire affatto. Si tratta della dottrina cartesiana della falsità materiale dell'idea, contenuta nella *III Meditatio* e introdotta a proposito dell'idea del freddo, definita come materialmente falsa e dotata di una falsità irriducibile a quella del giudizio. La possibilità della falsità risiede

non pas dans le fait de représenter *telle ou telle* chose [...] mais dans le fait pur de faire *comme si* elle représentait quelque chose alors qu'elle ne représente rien, et par là même de représenter du néant sous couvert d'étant; et à ce titre de se donner pour *idea rei* alors qu'aucune chose n'est donnée en elle *tanquam res*. Son erreur *matérielle* est de se donner pour une idée de chose sans en être une (pag. 257).

Un'idea materialmente falsa dà l'illusione di una realtà oggettiva laddove niente di reale si è costituito nell'idea; di conseguenza l'idea stessa nella sua realtà formale non può essere data. Questo fa sì che l'idea materialmente falsa possa essere intesa come un non-essere, poiché rappresenta come «cosa» ciò che non lo è. Olivo sostiene tuttavia che la percezione del nulla non consiste nell'idea stessa della falsità materiale dell'idea in quanto tale, poiché il non-essere che si dà nell'idea materialmente falsa è solo relativamente alla credenza - come nel caso del freddo - di scambiare per percezione sensibile qualcosa che è solo un sentimento o un'af-

Il problema del nulla nella filosofia moderna. Alcune pubblicazioni recenti

fezione. Dunque il non-essere di cui consta la falsità – sia materiale dell'idea, sia formale del giudizio – non corrisponderebbe all'idea del nulla presente nella *IV Meditatio*. Secondo Olivo la questione può essere sciolta assumendo le tre determinazioni che Descartes fornisce del nulla – l'idea negativa del nulla, l'idea del non-ente e la partecipazione al nulla – e tenendo presente l'equivocità del termine «idea», inteso sia materialmente, sia oggettivamente. Nel primo caso l'idea è detta negativa non perché si riferisca al non-ente, ma perché significa, piuttosto, una non-idea del nulla. La partecipazione del finito al nulla, formulata da Descartes con l'immagine dell'uomo a metà tra Dio e il *nihil*, non è altro che l'esercizio stesso della negazione che permette di discernere le realtà finite all'interno dell'ambito della piena possibilità rappresentata dall'idea di Dio. Infine, il nulla coincide con il non-ente – *de nihilo sive de non ente* –, vale a dire con la negazione assoluta di ogni ente, e per questo la sua idea è la negazione di ogni realtà oggettiva che ha il tratto comune di essere una limitazione o una negazione determinata dell'infinito.

Gli ultimi due contributi della collettanea sono dedicati all'analisi del tema del nulla in Malebranche e in Kant. Anne-Marie Boudot propone un contributo, *L'être et le néant selon Malebranche*, muovendo dal principio fondamentale secondo il quale per il filosofo francese «le néant n'a point de propriété». Si tratta del principio primo, universale e fondamentale della metafisica di Malebranche, che si accompagna, tuttavia, al criterio secondo cui il nulla non può essere oggetto di alcun tipo di conoscenza:

percevoir le néant, ou le rien, c'est ne rien percevoir, penser le néant, c'est ne rien penser (pag. 275).

Se il nulla è necessariamente ciò su cui non può essere detto niente, Boudot si interroga sul paradosso che emerge constatando come Malebranche non cessi tuttavia di parlare del nulla. Il «concetto» del nulla interviene in molte riflessioni, «ce qui présuppose bien que si le néant n'a pas de propriété, la notion de néant doit bien avoir [...] des significations» (pag. 275). Boudot presenta, allora, in modo sistematico tutti i significati e gli usi del concetto del nulla al fine di analizzare la coerenza e il fondamento stesso della sua possibilità all'interno del pensiero di Malebranche.

L'analisi del tema del nulla in Kant completa la rassegna di entrambe le collettanee qui presentate, relativamente alle loro sezioni dedicate alla filosofia moderna. Nel volume *Le Néant* Claude Romano cura la traduzione e il commento alla tavola del concetto di nulla; in *Dire le néant* Michel Fichant presenta un contributo dal titolo, *La "Table du rien" dans la Critique de la Raison pure de Kant*. Entrambi gli studiosi riconoscono a questa breve sezione della *Critica della ragion pura* una posizione strategica all'interno del sistema kantiano. La tavola del concetto di nulla si presenta esteriormente come l'aggiunta a uno sviluppo concettuale, quello dell'*Anfibolia dei concetti della riflessione*, il quale è a sua volta una sorta di appendice al terzo e ultimo capitolo dell'*Analitica dei principi* che chiude l'intera sezione dell'*Analitica trascendentale*. Sebbene si tratti, dunque, di una riflessione conclusiva che antecede la *Dialettica trascendentale*, Fichant suggerisce, tuttavia, di «nous dissuader de traiter à la légère ce dernier morceau, au motif du caractère apparemment incertain de sa liaison avec ce qui précède» (pag. 298) e il motivo è dato da Kant stesso che sottolinea la necessità di questa aggiunta, poiché è la completezza del sistema che lo richiede. La tavola del concetto di nulla, pur essendo un'aggiunta di minore importanza, è tuttavia necessaria all'economia del sistema kantiano ed è proprio per la sua forma sistematica che questo frammento trova posto nel sistema d'insieme della *Critica della ragion pura*, vale a dire

ALICE RAGNI

nel sistema della filosofia trascendentale in cui *aliquid* e *nihil* si impongono come nozioni primitive.

Secondo Romano, la rottura con la *Schulmetaphysik* consiste nel fondare il concetto stesso di nulla sulla nota «rivoluzione copernicana», vale a dire di comprenderlo non più sulla base dell'analisi puramente logica dei concetti più alti della conoscenza – i trascendentali scolastici –, ma di rendere la sua polisemia in funzione di tre coordinate: i concetti, l'intuizione e l'oggetto. Tuttavia, come accade per molti termini kantiani, il vocabolario con cui la nuova dottrina si esprime risente fortemente della terminologia filosofica precedente. È il caso della divisione tra *nihil negativum* e *nihil privativum* che è presente nella *Metaphysica* di Baumgarten – testo di cui Kant si serviva per i suoi corsi – e nella *Philosophia prima, sive Ontologia* di Wolff. Romano nota che la distinzione tra i due *nihil* si fonda su quella tra possibile e impossibile, presente in entrambi gli autori e fondata a sua volta sul principio di non contraddizione. La distinzione tra possibile e impossibile determina l'opposizione tra qualcosa (*aliquid*) e niente (*nihil negativum*) e, all'interno dell'ambito stesso del qualcosa, distingue tra ciò che in virtù della sua consistenza intrinseca può ricevere l'esistenza, vale a dire l'ente, e ciò che, benché logicamente possibile, non può (*nihil privativum*). L'obiezione di Kant conduce a un cambio radicale di prospettiva, poiché secondo questi la distinzione tra possibile e impossibile non può essere un punto di partenza adeguato per l'analisi sul nulla, poiché tale distinzione presupporrebbe un concetto comune all'*aliquid* e al *nihil negativum* di contro alla loro radicale opposizione. Kant individua questo concetto più generale in quello dell'oggetto in generale, preso prima della sua determinazione successiva come *aliquid* o come *nihil*.

Per Romano «cette subordination de la distinction-princeps quelque chose/rien à une théorie de l'objet en général signe le passage de l'Ontologie à la philosophie critique» (pag. 418); tuttavia secondo Fichant, si dovrebbe dire, piuttosto, che la filosofia trascendentale è anche un'ontologia, intesa ovviamente secondo il nuovo significato che Kant dà a questo termine rispetto alla tradizione wolffiana. Da Kant emerge, infatti, la svolta critica di un oggetto in generale – *Gegenstand überhaupt* – assolutamente indeterminato che non è né l'oggetto empirico né il noumeno. Si tratta, infatti, dell'oggetto trascendentale, vale a dire del pensiero assolutamente indeterminato di qualcosa in generale. Di questo oggetto non si conosce la natura interna, né si ha alcun concetto se non quello dell'oggetto di una intuizione sensibile in generale che è dunque identico per tutti i fenomeni. È per la sua indeterminazione che l'oggetto trascendentale è anteriore alla distinzione tra qualcosa e nulla.

La questione del nulla in Kant sembra strettamente legata a quella della finitezza della facoltà umana di conoscere e per questo motivo, secondo Romano, Kant la colloca prima della *Dialettica trascendentale* volta a mostrare tutte le conseguenze di questa finitezza. La tavola del concetto di nulla permette allora di illustrare in modo sistematico, seguendo il filo conduttore delle categorie – poiché solo le categorie si rapportano a oggetti in generale –, in quale caso si sia in presenza di qualcosa e in quale caso di nulla. Al di là delle definizioni che Kant fornisce del nulla – come *ens rationis*, *nihil privativum*, *ens imaginarium*, *nihil negativum* – resta aperta, secondo Romano, la questione di sapere fino a che punto Kant abbia prodotto un'effettiva rottura con la *Schulmetaphysik*. Di fatto, non si può ignorare completamente una certa somiglianza strutturale, come l'ha definita Ludger Honnefelder, tra la riforma kantiana e la riforma scotista della metafisica e, dunque, una certa continuità soggiacente tra le due. Già per Scoto è la conoscenza umana finita che prescrive all'ente

Il problema del nulla nella filosofia moderna. Alcune pubblicazioni recenti

le sue esigenze d'intelligibilità, dunque di rappresentabilità, comportando un ribaltamento della priorità dell'oggetto primo della metafisica rispetto alle sue condizioni di conoscenza.

Vediamo ora nello specifico il secondo volume in esame, *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, a cura di Laurent e Romano. Nella prefazione alla raccolta i curatori fissano gli obiettivi e i limiti di un lavoro che non ha lo scopo di essere un'antologia di testi o un dizionario sul «nulla», ma di indagare, piuttosto, le fasi decisive della storia del non-essere di contro alla tendenza a fare della filosofia una storia dell'essere. Il volume si propone di analizzare le tappe fondamentali del processo che ha condotto al discorso sul nulla, alla sua ipostatizzazione e alla presa di coscienza del suo modo polisemico di darsi, attraverso la traduzione e l'analisi diacronica di alcuni testi della storia della filosofia. La scelta degli autori da esaminare e dei passi da tradurre dipende più dalla volontà di dipanare un'intricata questione concettuale che non dall'idea di proporre una vera e propria «storia» del non-essere. Di qui le necessarie rinunce nella selezione dei filosofi presi in considerazione che sono obbligate «essentiellement à cause de la logique même du choix, qui est d'exclusion» (pag. 8). Ancora una volta, fare una riflessione storica sul tema del nulla significa innanzitutto domandarsi se sia possibile pensare e dire il nulla:

Depuis l'interdit promulgué par Parménide, la philosophie n'a cessé d'explorer les deux branches de cette alternative: soit pour nier le bien-fondé de toute pensée du rien, soit pour tenter d'en tracer les limites légitimes (pag. 15).

In primo luogo, la storia del *nihil* è, in Occidente, una storia per lo più negativa che «tend à exiler le rien hors du discours doué du sens, ou du moins à la placer sur ses marges, lui réservant la place de l'indicible, de l'inintelligible, de l'irreprésentable» (pag. 15). Questo aspetto viene a delinearci, soprattutto, con la dottrina scotista dell'univocità dell'essere, nella quale al *nihil* è data una funzione di primo ordine nella determinazione dell'oggetto stesso della metafisica. La svolta scotista comporta una duplice visione del nulla – *nihil negativum* e *nihil privativum* – che si radica nella scolastica e che, come abbiamo già visto, si mantiene costante fino a Kant. In un senso generale, infatti, il nulla, opposto all'*aliquid*, è il contraddittorio e, dunque, l'impensabile. In un senso più circoscritto, il nulla, opposto all'*ens reale*, vale a dire all'ente che si realizza o può realizzarsi al di fuori dell'intelletto, corrisponde al semplice non-ente che è, in sé, intelligibile e logicamente possibile, anche se impossibile in termini di *realitas*. Questa prima tradizione si accompagna, tuttavia, a una seconda, d'influenza cartesiana, che rigetta, invece, radicalmente il nulla:

c'est le néant en tant qu'idée ou représentation qui est contradictoire (pag. 18).

Quando l'*ego* pensa il nulla, il nulla in quanto tale è azzerato dall'esistenza dell'io che lo pensa e pensare il nulla equivale ad abolire il pensiero in quanto tale, il che è impossibile. Sebbene questa declinazione del *nihil* non appartenga propriamente a Descartes, che lo lega indissolubilmente alla finitezza dell'*ego*, sono piuttosto filosofi posteriori – Malebranche, Fénelon, Diderot, Bergson e Husserl – a produrne una visione più radicale. Secondo Romano queste due linee interpretative non sono separate, ma sussiste una certa dipendenza della seconda dalla prima:

pour pouvoir critiquer l'"idée" de néant, il faut bien que le néant, à l'instar de l'étant, soit devenu une *idée*, un

ALICE RAGNI

concept. Il est nécessaire que le *nihil* soit appréhendé d'abord comme *irraepresentabile* du point de vue logique (Duns Scoto) pour qu'il puisse en un second temps être exclu des conditions de la représentation identifiées au "cogito" lui-même (pag. 20).

La parte della raccolta dedicata alla storia della filosofia moderna, *Métaphysique scolastique et pensée moderne*, la sola di cui, come detto, ci occuperemo qui, lascia fuori tutta la questione del razionalismo moderno e si apre con un primo breve contributo di Christophe Cervellon su Johann Heinrich Alstedt (1588-1638), filosofo e teologo calvinista esponente di una tradizione che la maggior parte degli studiosi tende a indicare ormai con il termine di *Schulmetaphysik*, per individuare quell'indirizzo accademico-filosofico della Germania riformata noto per aver ripreso, a partire dai primi decenni del XVII secolo, lo studio della metafisica. Il testo proposto, di cui Cervellon presenta una traduzione, è il terzo libro della *Metaphysica* di Alsted (edizione del 1642) che è dedicato *in toto* alla questione del nulla (*De non ente*). La dottrina di Alsted si basa sulla concezione del nulla in termini di opposizione: il nulla assoluto può essere compreso, infatti, attraverso ciò che è contraddittorio e non rappresentabile ed è l'opposizione tra ente e non-ente che invero entrambi i poli della dialettica. Da un lato l'ente è la negazione di una certa idea di nulla, ma dall'altro il non-ente è ciò che si oppone in modo contraddittorio all'essere. Tuttavia, anche un non-ente è un ente, poiché anche del non-ente si può dire qualcosa, vale a dire che è «non-ente». La predicazione del non-ente o del nulla è «qualcosa» e in un certo senso è un ente, non certamente dal punto di vista dell'esistenza o dell'essenza reale, ma dal punto di vista dell'intelletto che fa sì che quello stesso non-ente sia qualcosa nella mente. Cervellon ricorda, infatti, che per la gran parte della scolastica moderna «la chose qui existe est conçue de la même façon que lorsqu'elle n'existe pas» (pag. 323). Questo fa sì che alla verità di una proposizione affermativa sia sufficiente l'unione di termini, benché questi si riferiscano a cose che non esistono. Come nel caso della proposizione analitica «Cerberò è Cerbero», la «nullità» di ciò cui si riferisce non modifica la verità della proposizione stessa. Allo stesso modo la proposizione del tipo «la chimera è la chimera» è vera, perché ciò che non è nulla nella realtà non cessa tuttavia di essere rappresentato come «qualcosa» nella mente, un qualcosa che è sufficiente alla verità delle proposizioni che affermano l'essere di ciò che non è. Per questo motivo Cervellon ha modo di sostenere che «entre les analyses d'Aristote et celles d'Alsted, il y a donc eu l'interprétation par Scot de l'étant comme neutre vis-à-vis de toute détermination substantielle ou existentielle, comme pur être représenté (*ens repraesentatum*)» (pag. 324). La tesi principale di Alsted è, allora, che il nulla assoluto può essere compreso proprio a partire dal contraddittorio e da ciò che non è rappresentabile. Per questo motivo nel terzo libro della sua *Metaphysica* l'ente è inteso *ex obliquo* come non-ente o come ente in senso equivoco:

Tout se passe donc comme si la philosophie première n'avait que l'être pour objet, et ne parlait du non-être que de manière indirecte, peut-être improprement, et comme en appendice (pag. 324).

Tuttavia la filosofia prima è una filosofia dell'essere rapportata a ciò che non è, al *non ens negativum* di cui parla Alsted, vale a dire a ciò che assolutamente contraddittorio anche per Dio. Dunque il non-ente è concepibile soltanto attraverso il suo opposto:

le non-étant est ce qui est opposé de manière contradictoire à l'être, comme une entité répugne à une autre entité, que tout ce qui ne relève pas de cette répugnance ou de cette contradiction, que tout ce qui n'est pas rien (*non-nihil*) est

Il problema del nulla nella filosofia moderna. Alcune pubblicazioni recenti

possiblement quelque chose, représentable pour la pensée humaine ou divine (pag. 325).

Il volume *Le Néant* prosegue con due brevissime presentazioni di alcuni passi dei testi di Angelus Silesius (1624-1677), esponente della mistica renana, e di Jacques Gaffarel (1601-1681), a cura rispettivamente di Roger Munier e di Frédéric Gabriel. La parte più corposa è dedicata, tuttavia, ai più grandi sistemi di Pascal, Leibniz e Kant. Vincent Carraud, che cura la sezione relativa a Pascal, presenta un commento incentrato sul paradosso secondo il quale vi sono celebri frasi pascaliane che rimandano a una teoria sul nulla a fronte dello scarso utilizzo della terminologia negativa («néant»; «anéantir», «s'anéantir», ecc.) nelle *Pensées*. D'altra parte, il pensiero pascaliano, dovendosi confrontare con Descartes e con la tradizione della spiritualità berulliana e della devozione salesiana, ha in qualche modo dovuto tematizzare il concetto del *nihil*, dando luogo, tuttavia, ad una certa analisi dell'esistenza in cui «le néant aura perdu son statut métaphysique ; il sera alors, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, l'index de la finitude de l'existence humaine» (pag. 354). Carraud ricostruisce la concezione pascaliana del nulla lungo tre direzioni. La prima è quella che riguarda la conversione, intesa come passaggio dall'annullamento alla separazione. Il testo di riferimento è l'*Écrit sur la conversion du pécheur*, che, per il curatore, può essere inteso come un «petit traité de l'anéantissement», secondo l'espressione di H. Gouhier³, anche se non vi compare ancora un vero e proprio concetto pascaliano di nulla. La conversione è vista, piuttosto, come una «séparation», vale a dire come la presa di coscienza di un'opposizione invalicabile tra Dio e l'uomo, mediata dalla figura di Gesù Cristo. In questo caso, dunque, «Néant est donc un mot d'emprunt, dont le concept authentique est: séparation» (pag. 358). La seconda direzione per individuare una possibile nozione pascaliana di «nulla» è quella che pone al centro dell'attenzione il discorso, spesso indicato come «Les deux infinis» e intitolato «Disproportion de l'homme», contenuto nelle *Pensées* e scaturito da una riflessione sul Descartes dei *Principia philosophiae* e della *IV Meditatio*. Carraud pone a confronto la celebre definizione dell'uomo compreso tra il tutto e il nulla con quanto si sostiene nel *De l'esprit géométrique* a proposito delle cose comprese tra due estremi inconcepibili e infiniti, l'infinito in quanto tale e il nulla. Tuttavia, secondo Carraud, vi è una sostanziale differenza tra i due testi, che fa sì che nel primo la nozione di infinito abbia un uso puramente retorico:

Néant est donc un mot de rhétorique, dont le concept est: infiniment petit (pag. 360).

La terza e ultima direzione che conduce al nulla è quella che riguarda l'antropologia pascaliana della finitezza umana, secondo la quale l'esistenza umana non si lascia afferrare pronunciandosi semplicemente intorno al nulla del nostro essere, ma descrivendo la finitezza esistenziale nei suoi fenomeni: la gloria, l'immaginazione attraverso la quale ha luogo l'alienazione del pensiero e il «divertimento» come perdita di sé. Pascal abbandona allora il vocabolario del nulla, inadatto a descrivere concretamente l'esistenza umana, e lascia spazio a sinonimi più rivelativi di quel «sentir le rien», come abbandono, insufficienza, dipendenza, impotenza e vuoto:

Néant est donc un mot d'attente. Le concept pascalien qui rend compte de la phénoménalité de l'existence humaine est: ennui (pag. 365).

³ Cfr. H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Paris, Vrin 1986, p. 46.

ALICE RAGNI

Michaël Devaux presenta un breve commento su Leibniz e i testi riportati sono suddivisi in base alla trattazione del *nihil* in logica e in matematica, al suo rapporto con il principio di ragion sufficiente e, infine, in base ai diversi gradi in cui questo è presente nelle creature. Rispetto al tema del nulla, il *nihil est sine ratione* permette di rispondere alla domanda del perché dell'esistenza di qualcosa piuttosto che del nulla, in vista di una «metafisica reale» che Leibniz costituisce proprio a partire dal principio di ragion sufficiente. Il *nihil* non viene dunque bandito dal discorso metafisico, ma opera come opposto alla realtà stessa della quale la metafisica può decretare, infine, la razionalità. Tuttavia, sebbene Leibniz definisca l'ontologia come la scienza di qualcosa e del nulla, vi è l'assenza di una trattazione sistematica del *nihil*, cui non è dedicato alcun trattato. La tentazione del filosofo «de faire du néant, du rien, un "petit rien", un seulement "presque néant"» (pag. 384) si manifesta piuttosto nelle molte definizioni del nulla e nel ruolo che a questo è conferito nei temi celebri della filosofia leibniziana, come quello del principio di ragion sufficiente. Di là dalle molte contraddizioni interne alla logica e tra la logica e la metafisica, che Devaux non manca di segnalare, è possibile cogliere diversi significati di *nihil* presenti nella filosofia leibniziana. In primo luogo vi è il nulla assoluto, che è il più semplice e il più facile, anche rispetto alle cose che esistono attualmente o che hanno la possibilità di esistere. In secondo luogo vi è il nulla privativo, perché nelle cose stesse vi è il segno della privazione e della negazione, in quanto Dio trova nel proprio intelletto le essenze limitate delle cose: si tratta dunque del nulla inteso come male metafisico. In ultimo, tra le cose attuali Leibniz trova il «quasi nulla» della monade:

Le presque-néant qualifie donc la monade, le monde, et les maux eux-mêmes. Leibniz pense donc, grâce au concept de néant et à ses degrés, le passage du mal métaphysique (limitation) aux maux en général (presque-néant) via la monade (presque-néant=presque-tout) (pag. 387).

Per completare la nostra rassegna segnaliamo altri due lavori sul tema del nulla. Oltre alla collettanea *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*⁴ a cura di Daniel Schubbe, Jens Lemanski e Rico Hauswald, possiamo ricordare la raccolta *Discussioni sul nulla tra Medioevo ed Età Moderna*⁵ del 2009, a cura di Massimiliano Lenzi e Alfonso Maièrù.

Il volume raccoglie i testi presentati e discussi in occasione di seminari che hanno avuto luogo una prima volta nel 1998-1999 e una seconda volta nel 2005-2006, nell'ambito di un filone di studi sul tema del nulla piuttosto vivace in Italia alla fine degli anni novanta. Nel 1995 Sergio Givone pubblica la sua *Storia del nulla*⁶; nel 1997 Carlo Ossola cura per le Edizioni di Storia e Letteratura *Le antiche memorie del nulla*⁷; nel 1999 appare in traduzione italiana per Vita e Pensiero il volume di Jean-François Courtine, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, di cui il secondo capitolo, «*Aliquid-Nihil. La tesi suareziana del niente*», è interamente dedicato alla questione del nulla⁸; e, infine, nel 1998 Giuseppe Cantarano pubblica *Immagini*

⁴ *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, hrsg. von Daniel Schubbe, Jens Lemanski, Rico Hauswald, Meiner, 2013.

⁵ *Discussioni sul nulla tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di M. Lenzi e A. Maièrù, Firenze, Olschki, 2009.

⁶ S. GIVONE, *Storia del nulla*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

⁷ *Le antiche memorie del nulla*, a cura di C. Ossola, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1997. La terza edizione accresciuta del volume è stata pubblicata nel 2007 presso la stessa casa editrice.

⁸ JEAN-FRANÇOIS, COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990, trad. it. di C. Esposito e P. Porro, a cura di C. Esposito,

Il problema del nulla nella filosofia moderna. Alcune pubblicazioni recenti

del nulla. *La filosofia italiana contemporanea*⁹.

L'unitarietà del volume è mantenuta attraverso la suddivisione dei contributi in tre parti dedicate ciascuna a diversi ambiti della storia della filosofia medievale e moderna – soltanto tre su quattordici contributi sono dedicati all'età moderna – che testimoniano la rilevanza storica del concetto del nulla e la varietà tematica della sua incidenza. La prima parte, «*Creatio ex nihilo*», è sul tema della creazione nelle tradizioni ebraica, cristiana ed islamica; la seconda, «Pensare e dire il nulla», riguarda questioni di ordine metafisico, semantico, logico e gnoseologico; e l'ultima, «Nulla, vuoto e pensiero scientifico» è dedicata alle riflessioni di natura scientifica e cosmologica. Sebbene la tripartizione contribuisca a dare l'idea della complessità del tema, non è altrettanto chiara ed esplicita la scelta di escludere alcuni ambiti della riflessione filosofica e di includerne altri. Nella sezione del volume intitolata «Pensare e dire il nulla», compaiono due dei tre contributi relativi alla storia della filosofia moderna che ci interessano in questa sede. Il primo, di Burkhard Mojsisch, *Nulla e negazione. Meister Eckhart e Niccolò Cusano*¹⁰, tematizza la tendenza della filosofia europea ad utilizzare il concetto del nulla “di seconda mano”, vale a dire come strumento di riflessione mai veramente posto in questione:

Nella filosofia premoderna di provenienza europea la negazione e, in modo particolare, il nulla sembrano essere stati figliastri della riflessione, dal momento che sono stati sempre utilizzati, ma mai criticamente analizzati (pag. 195).

Gli esempi che l'autore adduce sono quelli di Eckhart e di Cusano. Per il primo il concetto di nulla è impiegato in modo sistematico, ma non è tematizzato espressamente. Nel quadro della sua teologia in quanto metafisica sarebbe impiegato, infatti, in una funzione meramente descrittiva e non costitutiva, soprattutto rispetto alla teoria della processualità dell'intelletto increato. Per il secondo, la questione sarebbe ancora più radicale. Secondo Burkhard Mojsisch, anche nel caso di Niccolò Cusano il nulla non sarebbe impiegato in modo costitutivo, ma in modo descrittivo: rispetto all'unità divina si dice che è coincidenza degli opposti, sia disgiuntivi, sia copulativi, perché è pura negazione e solo la ragione sarebbe in grado di dividere l'essere dal non essere attraverso il principio di non contraddizione.

Chiudiamo la nostra rassegna accennando ancor più brevemente agli altri due contributi della raccolta in esame, che testimoniano come la dottrina del non-essere nel corso della storia della filosofia sia tendenzialmente sfuggita alla dialettica della mera opposizione all'essere. Il contributo di Gino Roncaglia, intitolato *An relatio realis possit terminari ad non ens: una questio di Martinus Smiglecius, S. J. (1564-1618)* indaga il tema del nulla rispetto all'ambito della predicazione e, in modo particolare, rispetto alla considerazione degli *entia rationis*. Durante l'età post-medievale si assiste all'indebolimento dell'idea secondo la quale le seconde intenzioni logiche sarebbero l'esempio tipico degli *entia rationis* e si rafforza parallelamente l'idea secondo la quale questi sarebbero invece collegati in primo luogo all'ambito degli *impossibilia*. Nel *De Veritate*

con prefazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1999. Cfr. parte II, capitolo IV, pp. 209-248.

⁹ G. CANTARANO, *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Milano, Mondadori, 1998.

¹⁰ Si tratta della ripresa del testo, già edito, dello stesso autore. Cfr. B. MOJSISCH, *Nichts und Negation. Meister Eckhart and Nikolaus von Kues*, in 'Historia Philosophiae' Medii Aevi. *Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, hrgs. von B. Mojsisch-O. Pluta, Amsterdam-Philadelphia, B. R. Grüner, 1991, pp. 675-693.

ALICE RAGNI

Tommaso aveva distinto, infatti, all'interno degli *entia rationis* solo due grandi categorie, le negazioni (termini privativi e negativi) e le relazioni di ragione (che comprendono anche le seconde intenzioni). Per il filosofo gesuita polacco, Martinus Smiglecius, l'ente di ragione è solo quello la cui essenza implica l'impossibilità della sua esistenza reale e la sua forma d'essere è quella di un *esse objectivum* intenzionale abbastanza forte da essere distinto dai puri concetti. Il contributo di Massimo Bucciantini, contenuto nella sezione del pensiero scientifico e intitolato *La discussione sul vuoto in Italia: il caso di Valeriano Magni*, esamina infine un ulteriore livello su cui si attesta la polisemia del non-essere, vale a dire la riflessione sul nulla in ambito scientifico. Alla fine degli anni '40 del Seicento emergono le principali controversie tra vacuisti e pienisti. Valeriano Magni, cappuccino antigesuita e antiaristotelico, è un sostenitore del vuoto e un difensore di Galileo. La sua opera, la *Demonstratio ocularis loci sine locato* del 1647, espone apertamente la dottrina a favore dell'esistenza del vuoto dando voce in Italia a un ampio dibattito.

Da questa breve rassegna emerge come appunto la polisemia del non-essere, che risulta dall'oltrepassamento del suo mero opporsi all'essere, riveli la forma nella quale il concetto del nulla ha acquisito la rilevanza storica di cui i contributi che abbiamo esaminato offrono testimonianza. Poiché l'essere si dice in molti modi, altrettanti ve ne saranno per il non-essere in virtù della subordinazione e della complementarità concettuale che lo caratterizzano rispetto all'essere. Entro i confini della storia della filosofia ciò si traduce nella varietà tematica dell'incidenza del concetto del nulla, il cui «dirsi» appare necessario per il fatto stesso che accompagna sempre l'essere con cui si trova indissolubilmente intrecciato. Tuttavia, l'esigenza di ricostruire una «storia del nulla» – storia necessariamente discontinua – non risponde soltanto al bisogno di indagare la vicenda di un concetto così essenziale, ma anche a quello di considerare le molteplici varianti tematiche della riflessione sul non-essere, sviluppando un più compiuto discorso che ne restituisca la varietà e la pluralità.

Abstract. Al tema del nulla sono stati dedicati molti lavori negli ultimi anni, a testimonianza del fatto che gli studiosi hanno condiviso l'esigenza di approfondire le fasi di una storia della filosofia che è anche storia del non-essere o, meglio, storia di un concetto che ha operato in vari modi e su più livelli all'interno della dialettica dell'essere. Quella del non-essere è una storia discontinua e, di conseguenza, anche una sua analisi non potrà che svolgersi per indagini puntuali. Questa rassegna di alcuni studi recenti fa emergere efficacemente estensione e limiti di tale discontinuità.

Abstract. The question of nothing has been examined in many recent books: this shows how scholars have shared the need to analyse the history of philosophy as a history of non-being, or rather, a history of a concept which operates in various ways and on many levels within the dialectic of being. The history of non-being is a discontinuous history and this review of some recent studies reveals effectively the extensions and limits of this discontinuity.

Parole chiave: Essere / Non-essere / Nulla / Ontologia

Keywords: Being / Non-being / Nothing / Ontology

on ne raporte
tu Chrestienne
mesme en pleuran
us de plaisir, qu
aisé à prouuer
beatitude, n'est
du Corps, tant p
sent d'autant plu
te, que par celu
sse, le jeu de pav
as d'estre agrea
& mesme on voi
qui en augmente
que l'Ame reço
uy font remarqu
perfection du Co

