



Filosofia Italiana

Hegel e la contraddizione

di Adalberto Coltelluccio

Abstract: This third part of the reflection upon the notions of dialectics follows the first part (focused on the interpretations derived from the Marxian tradition, especially by Della Volpe and Colletti, and those coming from the historical and genetic consideration developed by Merker, Rossi, Varnier, Raspa and Biscuso), and the second part (dedicated to the coherentist interpreters, such as Marconi and Berto, and to the para-coherentist ones, such as Severino and Bettineschi) – which were published in the last issues of *Filosofia Italiana*. Now the author examines the non-coherentist and anti-coherentist interpretations (by Renato Milan, Sergio Landucci, Enrico Berti, Franco Chiereghin, Sergio Bernini, Massimo Donà, Massimiliano Biscuso, Federico Peralda and Michela Bordignon). Despite every difference in their approaches, these interpreters do agree in the belief that Hegel put offside the principle of non-contradiction.

Indice: *Premessa*, p. 2. – I. *La contraddizione come “compresenza di opposti”* (Renato Milan), p. 3. – II. *La contraddizione è la verità dell'opposizione* (Sergio Landucci), p. 10. – III. *Contraddizione hegeliana e univocità della nozione di identità* (Enrico Berti), p. 27. – IV. *L'assunzione non-contraddittoria della contraddizione in Hegel* (Franco Chiereghin), p. 37. – V. *Correlazione e contraddizione in Hegel* (Sergio Bernini), p. 45. – VI. *La contraddizione aporetica in Hegel* (Massimo Donà), p. 53. – VII. *La contraddizione come “struttura oppositiva dell'intero”* (Massimiliano Biscuso), p. 63. – VIII. *La contraddizione hegeliana come principio di determinazione* (Luca Illetterati), p. 73. – IX. *La concezione hegeliana del tempo come contraddizione* (Federico Peralda), p. 82. – X. *La contraddizione hegeliana come paradosso* (Michela Bordignon), p. 91.

Hegel e la contraddizione

di Adalberto Coltelluccio

SEZIONE PRIMA

*Rassegna degli studi italiani sulla contraddizione in Hegel dalla seconda metà del Novecento ad
oggi*

PARTE TERZA

Le interpretazioni non-coerentiste della dialettica hegeliana

Premessa

Dopo aver considerato, nella Parte seconda della *Rassegna*, gli interpreti italiani coerentisti (come Marconi e Berto) o paracoerentisti (come Severino e Bettineschi) della contraddizione hegeliana, concentreremo il discorso in questa Parte terza sugli autori italiani non-coerentisti o anticoerentisti. Anche qui è possibile riscontrare, com'è ovvio, una pluralità di prospettive interpretative di cui cercherò di tenere conto; tutte però sono accomunate dall'idea abbastanza netta che la dialettica hegeliana sia una dialettica affatto unica nella storia del pensiero, fondata sul tentativo (riuscito o no, è altra questione) di mettere fuori gioco il PNC (altra questione ancora, quella se si tratti del PNC in versione classico-aristotelica o di quello in versione razionalistico- astratta; entrambe le questioni saranno da me discusse nella Sezione seconda). Anche in questa parte della *Rassegna* seguirò prevalentemente l'ordine cronologico di pubblicazione dei lavori principali in cui gli autori hanno esposto la loro interpretazione. Nella quarta ed ultima parte (Sezione seconda), affronterò criticamente le posizioni coerentiste ed esporrò infine la mia lettura

della C hegeliana.

I. *La contraddizione come “compresenza di opposti” (Renato Milan).*

“Dentro di me vivono la mia identica vita
dei microrganismi che non sanno
di appartenere al mio corpo...
Io a quale corpo appartengo?”
- Franco Battiato, *Beta (Pollution)*, 1972.

La ricerca di Renato Milan¹ inizia con una domanda molto significativa: «perché la contraddizione viene studiata nella dottrina dell'essenza?»². L'essenza, dice Hegel, è «la sfera in cui è *posta esplicitamente la contraddizione*, la quale nella sfera dell'essere è solo *in sé*»³. È all'interno di questa sfera che dobbiamo concentrare la nostra indagine, per trovare le dinamiche che possano farci comprendere il motivo del darsi della C, e soprattutto il perché essa sia presente in modo esplicito proprio nell'Essenza. L'analisi di Milan, perciò, ripercorre in dettaglio i momenti del processo che concerne le “determinazioni riflessive” (*Reflexionbestimmungen*). Per comprendere quella che si può considerare la “determinazione riflessiva” fondamentale, e cioè la C, è necessario allora chiarire proprio il senso della riflessione. Hegel tratta tre diverse forme di riflessione: la “riflessione ponente”, la “riflessione esterna”, la “riflessione determinante”. Milan spiega la funzione di queste tre forme nel seguente modo: la riflessione è sulle prime “semplice riferimento dell'essenza a se stessa”, e in questo auto-riferimento l'essenza appare a se stessa, cioè si pone essa stessa come “parvenza”. Perciò il risultato dell'apparire è solo un “esser posto”, che viene ripreso immediatamente nell'essenza che lo ha posto. Esso, cioè, è nulla per sé, ed è solo in

¹ Cfr. R. Milan, *Il concetto di contraddizione nella “Scienza della logica” di Hegel*, 1977 (d'ora in poi: Milan, 1977), pp. 161-181.

² Ivi, p. 161.

³ *Enc.*, § 114., p. 125.

quanto è posto: «qui la riflessione è perciò unicamente *riflessione ponente*»⁴. Ma un tale esser posto è anche, come dice Hegel, un “esser riflesso in sé” (è questo uno dei lati del movimento della riflessione: essa è insieme riflessione in sé e riflessione in altro). Come tale riflesso in sé, l'esser posto diventa qualcosa a sé stante, e la riflessione, com'è ovvio, diventa un movimento che resta esterno a quell'essere. Così la riflessione è *esterna*. Tuttavia, qualsiasi momento del processo dialettico è sempre da considerare come “intero”, per cui anche l'essere riflesso in sé (l'essere a sé stante) viene riportato al suo esser posto, in modo che ora la riflessione è “determinate”⁵:

è la compresenza dei due momenti costituenti la determinazione riflessiva, ciò che produce “la contraddizione esplicita”, in quanto, mentre per l’“esser posto” essa è del tutto relativa ad altro, per l’“esser riflesso in sé” essa si riferisce solo a se stessa e questo in un unico riguardo⁶.

Milan ricorda che nella *Logica* si insiste molto sul fatto che la determinazione riflessiva è una “relazione costitutiva” dell'essere in quanto essenza, mentre la determinazione dell'essere (nella Qualità) non è veramente costitutiva, in quanto “passa” *immediatamente* nell'altro. Ora, Milan fa rilevare, molto acutamente, che il “passare” proprio dell'esserci qualitativo ha una funzione “disinnescante” nei confronti della C. Il passare ha di per sé una struttura temporale⁷, e in tal modo scioglie la C nella “successione” dei momenti differenti (estrinseci l'uno all'altro, direbbe Hegel). In verità, Milan stesso riconosce che anche nella stessa sfera dell'essere, a giudizio di Hegel, la C riesce ugualmente ad esser presente, sia pure soltanto “in sé”, poiché qualsiasi momento può esser considerato secondo il suo lato *speculativo*, e quindi non secondo quella fissità e separazione dei riguardi, tipica del *Verstand*. Tra l'altro, occorre aggiungere che la stessa struttura temporale del passare qualitativo, che sembrerebbe disinnescare la C in istanti diversi, è stata interpretata in modo nettamente *contraddittorio* da Hegel stesso; e sul tempo come struttura contraddittoria (in cui ciò che non è, è, e ciò che è, *non è*) ha focalizzato la sua ricerca Federico Perelda (la sua interpretazione fortemente *anticoerentista*, verrà discussa più avanti).

Ad ogni modo, la riflessione, presa nella sua immediatezza, è innanzitutto identità, concepita però come «unione dell'astratta identità e dell'astratta differenza quali suoi momenti. (...) L'identità, comunque la si definisca, ha sempre un aspetto di semplice immediatezza che solo lo sviluppo del processo può chiarire»⁸. Qui si intende dire, chiaramente, che anche l'identità

⁴ Milan, 1977, p. 162.

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 162-163.

⁶ *Ivi*, p. 163.

⁷ Milan scrive che nel passare «*tanta importanza ha la funzione del tempo*» (*ibid.*).

⁸ *Ivi*, p. 164. A questo punto, si può capire meglio perché Hegel, nella *Wissenschaft*, pare usare con qualche riserva la nota formula dell'assoluto come “identità dell'identità e della non-identità” (cfr. SL, p. 60), attribuendole una forma “pura (cioè più astratta)” (ma in verità tale espressione sembra essere rivolta *soltanto* a quella precedente, usata da Hegel qualche rigo prima, e cioè: “unità dell'essere col non-essere”). Milan ricorda, infatti, proprio a

speculativamente pensata, o come identità concreta, contiene sempre un momento *immediato*, il quale se da un lato è pur necessario, dall'altro, preso per sé o “assolutizzato”, torna ad essere qualcosa di astratto. Posta in questa immediatezza per sé stante e unilaterale, la riflessione in sé, pur essenziale, porta al «principio di identità della logica formale: in esso si astrae dalla differenza intrinseca alla “vera identità”»⁹. Se, invece, riusciamo a pensare speculativamente anche l'identità, esibendola come in se stessa contenente *anche* il suo opposto, allora possiamo valorizzare non solo il concetto dell'identità, ma persino il suo principio (quando, appunto, sia ripensato in senso speculativo, ossia come esigente la differenza). Infatti, continua Milan «già questo principio (*scil.*: il principio di identità) tuttavia rivela nella sua stessa struttura il carattere riflessivo proprio dell'identità e quindi la presenza della differenza, pur nella forma dell'assenza»¹⁰. Certo, è chiaro che il momento essenziale della differenza (o, meglio, della non-identità) viene in mostra più propriamente in quella che Hegel denomina “forma negativa” del principio di identità, vale a dire il PNC¹¹. Tuttavia, è un fatto che Hegel consideri *speculativamente* anche l'identità, così da connetterla inscindibilmente, di per sé, alle altre determinazioni riflessive. Non vi è, insomma, alcuna considerazione astratta, né tanto meno un'assunzione implicitamente astratta e razionalistica della nozione di identità (come di quella della non-C), nella dialettica hegeliana; che semmai è assunta nel suo senso pienamente concreto, cioè come implicante necessariamente la negatività. L'identità, anzi, insiste Hegel, non può porsi se non si pone simultaneamente la differenza. Tuttavia, ricorda Milan, proprio perché l'unità della differenza col proprio altro (con l'identità) è “ormai prodotta”, essa acquisisce di nuovo per il momento l'immediatezza del “dato”. In tal modo, la differenza si pone come pura (e indeterminata) “diversità”, «in cui si sia *perso di vista il processo della sua acquisizione*»¹². I differenti, ossia ciò che nella riflessione “pone” (il puro atto del porre) e ciò che viene ad essere “posto” (il risultato di quell'atto), adesso sono di

proposito di formule come quella riportata nel testo, «la cautela con cui Hegel sempre si muove nel definire l'“assoluto” anche nelle celebri formulazioni del periodo di Francoforte e di quello di Jena» (ibid.). E non si tratta, aggiungerei, solo del fatto che in ogni caso una formulazione abbia sempre bisogno della forma (“inadeguata”, per stessa ammissione di Hegel) del giudizio, nella quale viene meno la differenza; ma anche e soprattutto del fatto che formule come quella della *Differenz*, ribadita nella *Wissenschaft*, non possono che porre l'accento sull'*identità*, appunto, dell'identità e della non-identità, rischiando di tralasciare l'aspetto della stessa non-identità implicita anche in *quella* identità. In altre parole, una tale formulazione rischia di apparire troppo vicina a quelle formulazioni schellinghiane presenti nel “sistema dell'identità”, e, di conseguenza, porrebbe di nuovo l'unità degli opposti (in questo caso dell'identità e della non-identità) in una forma immediata che la renderebbe *unilaterale*.

⁹ Cfr. Milan, 1977, p. 163.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Anche Milan è dell'idea che caratterizzare il PNC come la forma negativa del principio di identità, da parte di Hegel, significa non tenere presente che Aristotele non abbia mai formulato alcun principio di identità. Ma nel *De interpretatione* Aristotele pare formulare un principio che riguarda esattamente l'identità di ciascun ente con sé: «è necessario (*anánke*) che l'ente sia (*einai*), quando è, e che non sia, quando non è» (19 a 23-24). Come ha messo in risalto Severino, questi due enunciati corrispondono effettivamente ad una formulazione del principio di identità: se l'ente è, allora è; se l'ente non è, allora non è (cfr. E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, p. 31).

¹² Milan, 1977, p. 165 (corsivo mio).

nuovo esterni l'uno all'altro come dei “sussistenti”, i quali si riferiscono ciascuno immediatamente solo a se stesso. E di conseguenza, spiega Milan, «la differenza si riduce così a differenza numerica, di posizione, alla mera pluralità indeterminata, a diversità»¹³. In questa dialettica della diversità, precisa Milan, vi è anche quel lato positivo, che è “la soluzione dell'aporia”, soluzione, ovviamente nel senso hegeliano che approda al riconoscimento di una unità col proprio altro in se stesso, la quale è necessariamente *contraddittoria*. Infatti,

l'identità del diverso è inscindibilmente riferimento negativo determinato ad altro da sé. Tuttavia la differenza determinata è rifiutata dalla riflessione esterna (che del resto è indissolubilmente legata al mantenimento del presupposto della diversità indeterminata), in quanto così il diverso “ha in lui non più soltanto identità con sé, ma anche una negazione e pertanto una diversità di se stesso da sé”; ossia è “*contraddittorio*”, dove in realtà è tale solo in base all'assunto della atomicità dei diversi. Negando questa contraddizione, però, la riflessione non fa altro che *trasportarla in se stessa*¹⁴.

La riflessione, in effetti, *in quanto intellettualistica* non fa che confrontare esteriormente i diversi così da rispettare la distinzione dei riguardi sotto cui, *per un verso*, essi sono uguali, e *per un altro*, sono diseguali. Ma, in verità (cfr. più avanti, il paragrafo su Berti), per Hegel questa riflessione è *una e medesima* sia nel porre come uguali che nel porre come diseguali i diversi. Di conseguenza, la C non viene affatto tolta nel senso della logica standard di “eliminata”, e questa è la *verità* delle determinazioni: di determinarsi rendendosi sempre più intrinseche ciascuna all'altra proprio per essere concretamente se stesse. Ma così esse vengono a costituirsi come una relazione di *opposizione*. I diversi diventano opposti (positivo e negativo). Sia beninteso che Milan *non* considera la C hegeliana una vera e propria C, e quindi sostiene una lettura che si avvicina a quelle che la ritengono *metaforica*. Tuttavia, ci sono degli aspetti molto interessanti nella sua interpretazione, che ora andremo a vedere. Uno di questi concerne la notissima critica di Trendelenburg alla dialettica hegeliana, condotta proprio sul presupposto della distinzione kantiana tra opposizione reale e opposizione logica. Milan afferma che «Trendelenburg negò, e a ragione, la presenza in questo (*scil.*: in Hegel) di contraddizione, ma insieme appunto optò per una semplice opposizione reale di tipo kantiano»¹⁵. Ora, Milan osserva che è “singolare” che l’“aristotelico” Trendelenburg abbia trascurato del tutto il tipo di opposizione che Aristotele colloca tra contrarietà e C, ossia possesso-privazione. Hegelianamente, si potrebbe dire che tale opposizione sia la “verità” della contrarietà. Infatti, come scrive Aristotele «la contrarietà prima è data dal possesso e dalla privazione perfetta»¹⁶. E ciò significa che *solo in quanto si ha una “privazione*

¹³ Ivi, pp. 165-166.

¹⁴ Ivi, p. 166 (corsivi miei; la citazione interna è da SL, p. 470).

¹⁵ Ivi, p. 178.

¹⁶ *Met.*, X 4, 1055 a 33.

perfetta” si può avere un opposto. Gli stessi contrari, in altre parole, possono essere ciò che sono solo perché si comportano in questo modo: «devono essere uno possesso e l'altro privazione»¹⁷. Solo così è possibile una autentica “opposizione intrinseca”, così come la richiede Hegel. Attenzione qui: come riconosce Milan, per Hegel l'opposizione è e deve essere *intrinseca*, perché solo così si dà la C; se l'opposizione resta esterna agli opposti, è chiaro che non c'è ancora la C: essa deve *trasferirsi all'interno* di ciascuno di essi. È importante sottolinearlo perché, poco più oltre nella nota, Milan afferma che la C non è semplicemente l'opposizione, bensì la risoluzione dell'opposizione, il suo superamento, e ciò è vero, ma solo nel senso appena detto, e cioè nel senso che la C non è semplicemente, ossia *soltanto*, l'opposizione, *però lo è anche*; in quanto l'opposizione considerata astrattamente, secondo il *Verstand*, è una relazione che resta esterna agli opposti; ma considerata speculativamente, secondo la *Vernunft*, invece essa è e deve essere *interna* agli opposti. Dunque essa, benché superata o risolta nella categoria successiva delle *Reflexionbestimmungen*, e cioè la C, resta comunque *immanente* in questa; anzi, sta qui il senso del suo essere risolta nella C, di cui parla Milan, ossia sta nell'essere l'opposizione *trasferita all'interno* di ciascuno degli opposti. E in effetti, Milan continua asserendo che proprio in questo modo (ossia riconoscendo che anche i contrari si comportano, in quanto opposti, secondo una relazione di possesso-privazione), essi possono diventare ciascuno quell'opposto che Hegel chiama “il proprio altro” rispetto all'altro opposto: «solo così per ogni contrario c'è uno e un solo contrario, il “suo altro” hegeliano»¹⁸. La conclusione a cui giunge Milan è che la stessa “negazione determinata” hegeliana non può non avere un tratto di assoluta “privazione” (il *Mangel* di cui parla in effetti Hegel), la quale si costituisce internamente «come negazione propria della contraddizione, “logica”, “assoluta”»¹⁹. Come risoluzione e verità dell'opposizione, la C viene a porre un risultato che è descritto nel seguente modo da Milan:

1) gli opposti sono indipendenti ed escludentisi reciprocamente, perché 2) sono in se stessi determinati uno come positivo e l'altro come negativo; ma questa loro determinatezza rispettiva è possibile solo in quanto 3) ciascuno abbia in se stesso la relazione al suo altro momento. Togliamo il termine medio e avremo la “contraddizione”: ogni termine contiene

¹⁷ Milan, 1977, p. 178. E riporta quest'altra affermazione di Aristotele: «pertanto è evidente che uno dei due contrari indica privazione» (*Met.*, 1055 b 20).

¹⁸ Milan, 1977, p. 178.

¹⁹ Ivi, pp. 178-179. Milan fa anche un accenno alla ripresa di alcune idee di Trendelenburg da parte di esponenti della scuola dell'olpiana, in particolare da parte di Colletti (*Marxismo e dialettica*). In questo testo, rileva Milan, l'opposizione dialettica hegeliana viene definita come “*opposizione tra contraddittori*”. Milan, però, precisa che la C dialettica di cui parla Hegel, all'interno del suo svolgimento logico-dialettico nella *Wissenschaft*, non deve andare intesa come se fosse ancora un qualche tipo di opposizione (soprattutto ove si creda che tale opposizione possa ancora valere in Hegel come una relazione *tra* gli opposti e non, invece, come un'opposizione *interna* a ciascuno di essi); giacché essa è qualcosa che viene a costituire la verità e la risoluzione dell'opposizione stessa. Come scrive Milan: «è appena da richiamare il fatto che la contraddizione hegeliana non è l'opposizione, ma la risoluzione dell'opposizione stessa, come si vede già dalla semplice posizione delle medesime nel capitolo della *Logica*» (ivi, p. 179).

ed esclude il suo opposto sotto il medesimo riguardo, costituito dalla conservazione della propria indipendenza²⁰.

In questo modo viene descritta e anche spiegata l'origine della C hegeliana, che ha tutta l'aria di essere una C logica in senso proprio, ossia una struttura che trasgredisce in modo esplicito e inevitabile il PNC. E, in nota, Milan riconosce che «la “contraddizione” quindi non è già *tra* gli opposti, bensì è *ogni* opposto stesso»²¹. Tuttavia, Milan ritiene che l'operazione del togliere il termine medio in quell'articolazione che conduce alla C, è frutto del modo tipico di pensare l'opposizione da parte dell'intelletto. In altre parole, il *Verstand* pensa gli opposti come semplici “diversi”, cioè come se avessero la loro determinazione di opposti *fuori* di loro stessi e come se fosse data solo grazie al pensiero; e siccome il diverso ha soltanto questa determinazione per l'intelletto, di essere solo identico a sé, ecco che necessariamente unendo questi due momenti otteniamo la C. In verità, occorre ribadire ciò che lo stesso Milan, appena una pagina prima, aveva riconosciuto: se la diversità non ammette l'opposizione *interna*, costitutiva di ciascun opposto come determinazione *sua propria*, ciò non è dovuto al modo di dedurre (che sarebbe intellettualistico anch'esso) di Hegel, ma proprio al fatto che è il *Verstand* che pretende che gli opposti vadano visti soltanto in questa loro indipendenza reciproca, ove l'aspetto per cui essi si escludono è *distinto* da quello secondo cui essi si implicano reciprocamente. Se l'intelletto toglie il medio, *lo fa solo per evitare la C*, piuttosto che per farla emergere; e quindi, in verità, separa lui stesso l'aspetto per cui gli opposti sono indipendenti (ossia il punto 1) della citazione di Milan) e l'aspetto per cui sono dipendenti l'uno dall'altro (ossia il punto 2)). Tali momenti valgono sempre *sotto rispetti diversi*, per il *Verstand*, e pertanto l'operazione che porta alla C, non può venir fuori da una semplice giustapposizione di essi, che l'intelletto appunto non può ammettere in *nessun* caso. Se, insomma, rimaniamo al livello della riflessione estrinseca dell'intelletto, proprio l'operazione del togliere il passaggio intermedio vale come un motivo *in più* per non provocare la C: i due momenti, infatti, proprio perché sono assolutamente incompatibili, non stanno *mai* né insieme né a fortiori uniti o, addirittura, l'uno *nell'altro*, come invece vuole Hegel. L'argomentazione di Milan fa leva sul fatto che gli opposti vengono ancora *da lui* stesso intesi come *esterni* l'uno all'altro, tali che l'opposizione e, come fra breve vedremo, anche la C, valga ancora come una relazione *fra* essi, piuttosto che come una struttura *interna* ad essi (nonostante, più avanti, Milan pure riconosca che la C non può essere qualcosa di esterno agli opposti, ma costituisca la loro stessa unità o fondamento). Ma questo è proprio ciò che Hegel vuole scongiurare a tutti i costi: l'opposizione, e dunque la C, è l'essenza profonda, interna di ciascun esserci, di ciascuna determinazione, di

²⁰ Ivi, p. 169.

²¹ Ivi, p. 179 (corsivi miei).

ciascun concetto, non una relazione *fra* essi, la quale sorgerebbe solo perché si vengono ad accostare (o giustapporre) dei momenti incompatibili trattati però come estrinseci l'un l'altro.

La lettura proposta da Milan, a questo punto, pare manifestare una strana ambivalenza, riassumibile nei seguenti due punti: 1) la C hegeliana è una vera C nel senso che si tratta di una reale compresenza di opposti, la quale nella sua *Aufhebung* non viene nemmeno tolta, cioè non viene affatto eliminata; 2) tuttavia, la C hegeliana non è una vera e propria C (né sul piano logico, né sul piano ontologico) perché non trasgredisce il PNC. Innanzitutto, a proposito del passo hegeliano in cui viene asserito che la C non è soltanto lo zero²², Milan dice:

nell'autoesclusione degli opposti ciò che viene annullato è la loro indipendenza (...) ossia non sono più indipendenti, bensì tra loro relativi. Vi è quindi già in questo un risultato positivo nella contraddizione. E tuttavia non è questa l'acquisizione principale. Infatti, se positivo e negativo sono tra loro relativi, è perché non sono più "cose" ma momenti di una medesima unità negativa: essa appariva finora giacente al di fuori dei momenti stessi²³.

Quindi, man mano che procede il processo dialettico, correttamente Milan riconosce che troviamo non solo una progressiva concretizzazione e determinazione delle categorie, che va di pari passo con una sempre maggiore C ma anche un progressivo "*internamento*" della C, se così si può dire, o un suo trasferimento all'interno degli opposti; sebbene, occorre ricordarlo, la C sia fondamentalmente sempre già presente in ciascuna determinazione, e quindi anche in quelle precedenti in cui prevale l'immediatezza e l'astrazione. In realtà, se la C va sempre più internandosi nelle categorie, ciò è perché essa va sempre più esplicitandosi, portando al suo vero compimento la struttura essenziale, reale della cosa, dato che essa, nei momenti precedenti, è solo implicita; ed è implicita proprio perché ciascuna determinazione pretenderebbe di porsi *escludendo soltanto* l'altro da sé, dandosi nella sua immediatezza e astrazione (insomma pretendendosi non-contraddittoria). Ad ogni modo, qui abbiamo quell'aspetto per cui Milan afferma che la C è una vera unità di opposti. Il fatto che positivo e negativo vengano "abbassati" a momenti non più solo indipendenti, ma *anche* relativi l'uno all'altro, fa sì che la loro unità sia «qual loro "fondamento", unità immanente». E il fondamento è, a sua volta, la "cosa" stessa, la quale, «considerata nella sua contraddizione, ossia nella sua relazione costitutiva, è davvero "sussistenza indipendente"»²⁴. La sussistenza indipendente della cosa è data, ammette Milan, dalla stessa C, perché la C è la "relazione costitutiva" della cosa in quanto è il suo stesso fondamento. A scanso di equivoci, Milan aggiunge che «la "contraddizione" non è quindi sparita nel fondamento, ma è

²² Nella *Scienza della logica*, Hegel afferma: «la contraddizione non contiene però semplicemente il negativo, ma anche il positivo; ossia, la riflessione che esclude se stessa è in pari tempo riflessione che pone; il risultato della contraddizione non è soltanto lo zero» (SL, p. 483).

²³ Milan, 1977, p. 169-170.

²⁴ Ivi, p. 170.

il fondamento stesso di ogni cosa, la sua relazione fondante (...). La “risoluzione” della “contraddizione” non significa dunque la sua eliminazione, ma semplicemente la chiarificazione del suo senso positivo»²⁵. Quindi, per Milan il famoso passo *sich aufhebende Widerspruch*, così tanto rimarcato (ed equivocato) dai coerentisti, non vuol dire affatto togliere la C. Ma il problema è che la C hegeliana, così com'è intesa dallo studioso, ha uno statuto logico abbastanza speciale: essa pare essere davvero una C in quanto è “compresenza di momenti opposti”, ma non è, stranamente, una violazione del PNC (in nota, Milan dice: «la “contraddizione” hegeliana quindi non nega il principio aristotelico non solo nella sua valenza “logica”, ma neanche in quella ontologica»²⁶); e, inoltre, la sua generazione è pur sempre dovuta all'astrazione del *Verstand*. Il motivo per cui Milan non consideri la C hegeliana una C che viola il PNC resta un po' misterioso, perché essa sembrerebbe avere tutte le carte in regola per essere una vera C. E così in effetti egli la ritiene, perché dice che è compresenza di opposti, che è “relazione costitutiva” (riprende l'espressione da Gregoire), che la sua soluzione non è eliminazione, e infine precisa che “è davvero tale”, sia pure solo se la determinatezza “venga presa”, cioè considerata dal pensiero intellettuale, come un immediato, e come qualcosa che si giustifica da sé, che vuol ritenersi assoluto. Parrebbe che per Milan la C hegeliana sia davvero una C a condizione che si consideri astrattamente la determinazione. La conseguenza di una tale lettura non è, però, in direzione di un coerentismo, proprio perché la C per Milan non viene risolta o eliminata in senso non-contraddittorio. Si potrebbe, tutt'al più, parlare di una posizione che tende alla lettura della C come metafora.

II. *La contraddizione come verità dell'opposizione (Sergio Landucci)*

“Per la scienza non c'è via maestra, e hanno probabilità di arrivare alle sue

²⁵ Ibid.

²⁶ Ivi, p. 179. In un altro luogo del suo saggio, Milan afferma che i limiti attribuiti al principio aristotelico vanno in realtà addossati al principio di identità «solo di fronte al quale la contraddizione hegeliana è veramente tale» (ivi, p. 171).

cime luminose soltanto coloro che non temono di stancarsi a salire i suoi ripidi sentieri”.

- Karl Marx, *Il capitale*.

Un libro di appena cento pagine, pubblicato nel 1978 (ma scritto un anno prima) da Sergio Landucci²⁷, oggi quasi dimenticato da molti studiosi italiani di Hegel, contiene, a mio avviso, tutto quello che è necessario per intendere correttamente il significato della nozione di contraddizione nella dialettica hegeliana. A tutt'oggi ritengo che, nel suo saggio, Landucci abbia fornito un'interpretazione che corrisponde in modo verace alla concezione della C in Hegel, interpretazione nella quale egli sostiene che il filosofo tedesco abbia voluto davvero violare o superare il PNC, e che abbia inteso la verità come C (che non è la stessa cosa di intendere la C, ossia *tutte* le C, come verità; ci sono C anche per Hegel non vere). La lettura di Landucci, eppure, non pare essere stata quasi mai tenuta nella dovuta considerazione: pochi studiosi oggi lo citano, e questi pochi quasi sempre per criticarne la tesi di fondo (la verità della C hegeliana), tuttavia senza però discuterne mai a fondo le argomentazioni (fa una parziale eccezione il recente libro di Paolo Bettineschi – da me già considerato nella Parte seconda della *Rassegna* –, il quale critica praticamente *un solo* argomento landucciano, fraintendendo però una nozione hegeliana essenziale come quella di “verità” – *Wahrheit* –, che viene equiparata erroneamente ad “esattezza” – *Richtigkeit*). L'analisi di Landucci inizia con la presa d'atto che nella logica hegeliana sia impossibile parlare di “differenza di livelli” in cui verrebbe ad operare la C²⁸. Si può anzi intendere tutta la logica hegeliana proprio “unitariamente” come una “teoria della contraddizione”²⁹. È possibile sostenere ciò perché la trattazione della C come “categoria”, all'interno della Dottrina dell'essenza, presuppone la C come meta-categoria o “transcategoria”, la quale opera a *tutti* i livelli della dialettica (“*tutte le cose sono in se stesse contraddittorie*”, che non significa, si badi, tutte le C sono vere). Sebbene i livelli dell'ontologia hegeliana siano “più d'uno” (sostanzialmente riconducibili a due: la finitezza da un lato e la soggettività, o vita, o spirito, dall'altro) la nozione della C è, in ogni caso, “unitaria”: si tratta «sempre della medesima nozione, ad entrambi i livelli»³⁰. Landucci dichiara subito che la nozione di C in Hegel è “strettamente

²⁷ Cfr. S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1978 (d'ora in poi: Landucci, 1978). Sempre di Landucci terrò presente anche il saggio *Opposizione e contraddizione nella Logica di Hegel*, in *Verifiche*, X, 1-3, Trento 1981, pp. 89-105 (d'ora in poi: Landucci, 1981).

²⁸ È nei confronti di Biagio De Giovanni (cfr. *Hegel e il tempo storico della società borghese*) che Landucci fa questa obiezione.

²⁹ Landucci, 1978, p. 1.

³⁰ Ivi, p. 3.

legata” a quella di “opposizione”, in quanto

nell'opposizione (...) la contraddizione è già immanente, secondo Hegel, ossia si tratterebbe di una relazione che non potrebbe essere pensata, sulla base del principio classico di non-contraddizione; per altro verso, l'opposizione fornisce il materiale, della contraddizione dialettica, nel senso per cui questa è data dall'“unità” di determinazioni opposte in ogni concetto e in ogni cosa concreti: se esse non fossero opposte, la loro unità non darebbe luogo alla contraddizione, ma d'altra parte questa non può aver luogo se non tra determinazioni che siano reciprocamente nella relazione dell'opposizione (un criterio limitativo rigorosissimo, quindi, entro il quale avviene il rifiuto del principio di non-contraddizione, da parte di Hegel)³¹.

L'espressione “criterio limitativo rigorosissimo” ha indotto qualche altro interprete a pensare che qui Landucci mostrasse un'incoerenza con la sua tesi della C come verità, dato che in questo modo verrebbe nuovamente riassunto il PNC. Asserire che la C è vera solo entro certi limiti, e cioè solo nella misura in cui essa sia immanente a delle determinazioni che siano in opposizione, *semberebbe* ripristinare il PNC laddove essa non possa operare e cioè dove non c'è alcuna opposizione. Tuttavia, come vedremo meglio più avanti (paragrafo su Perelda), asserire che la C vera è solo quella immanente agli opposti implica certo che *non* tutte le C siano vere (alcune sono false), ma non implica che si possa mai dare una verità che non sia C (il che significa che comunque *tutte* le verità sono C). In altri termini, riguardo alla *verità*, questa è sempre e *universalmente* una C, proprio sulla base dell'assunto hegeliano che “tutte le cose sono in se stesse contraddittorie”. Questo vuol dire che, riguardo alla verità speculativa, il PNC non può *mai* valere: esso vale appunto, per Hegel, solo nella misura in cui ci muoviamo all'interno di ciò che è ancora *non-vero*, come in tutti i momenti dell'immediatezza, astrattamente e unilateralmente considerata (ossia come non trapassante nella mediazione); momenti che, infatti, il *Verstand* si ostina a non concepire nella loro verità, ovvero come essenzialmente trapassanti nell'opposizione, e dunque come intrinsecamente e *universalmente* contraddittori.

A questo punto Landucci mette a confronto la nozione di C hegeliana con tutte le nozioni che nella tradizione filosofica hanno avuto a che fare con essa. Landucci afferma che Hegel rifiuta la nozione di “privazione”, nel senso che la sua dialettica non è certo fondata su un passaggio di termini di cui uno sia la pura privazione (aristotelicamente intesa) dell'altro. Che il filosofo tedesco proclami il principio che “*il negativo è insieme anche positivo*”, dimostra che il concetto di negatività da lui utilizzato non possa essere riducibile alla “mera mancanza”. Ma, si badi, Landucci precisa, per l'appunto, “mera” mancanza; ma ciò non significa che, in ogni caso la mancanza non costituisca *uno* degli aspetti essenziali della negatività hegeliana: si pensi, per esempio, all'affermazione «qualcosa è, in se stesso, sé e la mancanza (*der Mangel*), il negativo di se

³¹ Ivi, pp. 4-5.

stesso»³². Certo, se si resta fermi alla negazione come pura *assenza* di qualcosa (con gli esempi hegeliani: le tenebre sono l'*assenza* di luce, il freddo l'*assenza* di calore ecc.), non si comprende che il negativo, qui, viene a significare qualcosa solo perché si regge sul “confronto estrinseco” con il termine positivo di cui è privazione; mentre quest'ultimo parrebbe essere il vero e l'oggettivo. Landucci richiama la nostra attenzione sul fatto che Hegel non intende criticare la nozione di privazione solo perché il termine negativo sia indeterminato, ma piuttosto perché il termine positivo, in tal modo, verrebbe ad acquisire una consistenza e realtà che invece, da sé solo, *non può avere*. È, insomma, la mancanza di visione dialettica quella che qui Hegel vuole respingere: lo stesso positivo, se considerato unilateralmente, senza che lo si concepisca anche come negativo in lui stesso, non è più reale del negativo come mancanza. Anzi, trattare il negativo come pura privazione non è che una sorta di tentativo di “esorcizzare” il negativo, riducendolo ad un nulla (la pura assenza, appunto)³³. Questo è il motivo che fa dire a Landucci che la nozione di privazione, comunque, «corrisponde ad *uno dei modi fondamentali* in cui, nella logica di Hegel, opera la contraddizione»³⁴.

Per quanto riguarda i termini contraddittori, ossia quella coppia di termini che può essere simbolizzata con “*A*-non *A*”, lo studioso puntualizza che il non-*A* viene inteso solitamente come un generico contraddittorio (assolutamente indeterminato) di un termine positivo. Egli, però, mette bene in evidenza che il contraddittorio non-*A* possiede significati *molteplici* che vanno distinti attentamente. Vi è, innanzitutto, il significato “più ampio”, secondo cui esso indica l'hegeliano “puro altro dell'*A*”, ossia il *nomen infinitum*, nel quale va compreso tutto ciò che è genericamente diverso da *A*: «Hegel è fermissimo nell'espungere completamente dalla sua Logica questo significato dell'opposizione contraddittoria; e per una ragione evidente: anche in questo caso il negativo sarebbe *soltanto* negativo, a cagione, questa volta, della sua completa indeterminatezza»³⁵. Sia la privazione che l'opposizione contraddittoria (*A*/non-*A*) sono, dunque rifiutate da Hegel non semplicemente perché “indeterminate”, bensì perché esse sono *soltanto* negative, senza essere *anche* il loro opposto (il positivo), vale a dire perché sono *unilaterali* (non unità degli opposti). Il rifiuto hegeliano del termine contraddittorio è anzi il rifiuto di un termine che per la sua unilateralità risulta pressoché inservibile per cavarne fuori una vera *C*.

Vi è, però, un secondo significato di “non-*A*”, il quale comprende soltanto l'ambito di ciò che è *specificamente* altro da *A*, ossia tutto ciò che pur essendo altro da *A*, ne condivide il genere comune (per es.: se *A* è rosso, allora non-*A* indica soltanto i colori diversi da rosso). Questo è di certo un significato più ristretto di non-*A*, che corrisponderebbe, dal punto di vista

³² SL, p. 492.

³³ Landucci, 1978, p. 7.

³⁴ Ivi, p. 10 (corsivo mio).

³⁵ Ivi, p. 11 (corsivo mio).

proposizionale, al cosiddetto “giudizio negativo” (mentre il primo significato di non-*A* corrispondeva al “giudizio infinito”). Se si usa nel suo senso tradizionale (nel senso della Scolastica), il giudizio negativo – ricorda Landucci – è per Hegel “sterile” come i giudizi “tautologici”, e, in tal modo, per Hegel risulta “esatto” (*Richtig*), ma non “vero”³⁶ (*wahr* - attenzione a questo punto, perché proprio sulla mancata distinzione delle nozioni di esattezza – *Richtigkeit* – e di verità – *Wahrheit* –, si incentra la critica errata di Bettinsechi a Landucci, già vista). Tuttavia, vi è un uso “normale”, per il quale il giudizio negativo non va rifiutato, in quanto – afferma Hegel – «non è la negazione totale»³⁷, in quanto esso è già implicitamente un giudizio affermativo e determinato.

Vi è, infine, un terzo significato del negativo in quanto “non-*A*”. È questo, afferma Landucci, il significato più tipicamente hegeliano del non-*A*. Esso è “imparentato” con l’opposizione reale kantiana, “seppur anche per contrasto”; infatti, non-*A*, in questo caso, vuol dire precisamente l’“opposto” di *A* (ovviamente, secondo il senso precipuo che Hegel dà a questa nozione di opposto). Si tratta, più specificamente, del negativo di un positivo, negativo però che è per Hegel anche positivo (così come il positivo è anche negativo in lui stesso). A giudizio di Landucci, è questo l’unico senso che Hegel accetterebbe in pieno del non-*A*. Si tratta di un senso sicuramente “metaforico” rispetto a quello della tradizione, ma proprio per questo della massima importanza. Secondo lo studioso, è proprio questo senso tutto hegeliano del non-*A* a consentire l’elaborazione della nozione di positività del negativo³⁸. Questo è un indizio estremamente

³⁶ Hegel afferma anzi che ciò che è esatto, piuttosto che vero, va considerato falso: «quanto ciò che si dichiara è esatto, altrettanto esso è *falso*; perché una volta che dallo speculativo si sia presa una proposizione, bisognerebbe *almeno tener conto insieme anche dell'altra*, e dichiararla» (SL, p. 81, corsivi miei), ove l’“altra” è la proposizione opposta o negativa rispetto alla prima. Qui è da notare attentamente che per Hegel, andare oltre l’esattezza, e pervenire alla verità significa anzi dichiarare insieme alla proposizione affermativa *anche* quella negativa, riguardante il medesimo soggetto e sotto lo stesso riguardo, così da ottenere una verità che è una perfetta C.

³⁷ SL, p. 724. Hegel, infatti, scrive: «il giudizio negativo non è dunque la negazione totale; la sfera generale che contiene il predicato continua a sussistere; la relazione del soggetto al predicato è quindi essenzialmente ancora positiva (...). - Quando p. es. si dice: La rosa non è rossa, con ciò vien negata *soltanto la determinatezza* del predicato, separandola dall’universalità, che egualmente gli compete. La sfera universale, il colore, è *conservata*. Se la rosa non è rossa, con ciò si ammette che abbia un colore e un altro colore. Secondo questa sfera universale il giudizio è ancora positivo» (ibid., corsivi miei). E, poco prima, aveva precisato riguardo al negativo puro di un tale giudizio: «un negativo non è già più quell’indeterminato non essere (...). Il negativo è rattenuto quindi entro una sfera chiusa dove quello che l’uno non è, è qualcosa di determinato» (ibid.).

³⁸ In effetti, Hegel scrive nell’*Enciclopedia*: «che il negativo sia in se stesso insieme anche positivo (...) ciò è già implicito nella determinazione che l’opposto ad un altro è il *suo* altro» (*Enc.*, § 119, p. 130). E poco prima aveva già affermato: «la differenza dell’essenza è perciò la *contrapposizione*, secondo la quale il differente non ha di *fronte* un *altro in generale*, ma il suo altro» (ivi, p. 129). Il “suo” altro, contrariamente a quanto sostengono i coerentisti, significa che ciascun opposto ha di fronte a sé quell’altro rispetto a cui *esso stesso è anche altro*: il suo altro vuol dire, infatti, come più avanti Hegel dice, “l’altro dell’altro”, ossia l’altro di quello (il qualcosa) che è a sua volta anche *altro*; e nei confronti di cosa un altro può esser tale se non nei confronti appunto di qualcosa che si comporta a sua volta come altro? Se il primo qualcosa non fosse *esso stesso anche* altro, sarebbe immediatamente l’altro, senza rimanere anche se stesso (non riuscirebbe, insomma, a differenziarsi grazie alla *propria* alterità, dall’altro); e, inoltre, nemmeno l’altro potrebbe costituirsi come altro, dato che esso stesso sarebbe immediatamente identico col primo qualcosa, senza essere anche quell’altro che esso è. Dunque, l’espressione “altro dell’altro”, oppure “il suo altro”, non significa affatto, come pretenderebbe il coerentismo, salvaguardare la non-contraddittorietà di un

significativo del fatto che la dialettica hegeliana non sia costituita da termini *puramente* contraddittori, almeno nel senso tradizionale (soprattutto nel primo senso, ma anche nel secondo, tranne che nei casi considerati e comunque con le cautele già viste). La dialettica hegeliana si svolge mediante termini tutt'al più contraddittori nel terzo senso esaminato, vale a dire mediante opposti concepiti secondo il significato specifico che il filosofo tedesco dà a questa nozione di opposizione. Gli opposti sono sempre il positivo e il negativo *in loro stessi*.

Anche la correlazione è di sicuro una determinazione fondamentale della dialettica hegeliana. Nelle determinazioni correlative Hegel afferma che la C si mostra immediatamente: «se nel moto, nell'istinto e simili la contraddizione resta velata per la rappresentazione nella semplicità di queste determinazioni, al contrario nelle determinazioni di rapporto (*Verhältnisbestimmungen*) o correlative *la contraddizione si mostra in maniera immediata*»³⁹. E la C va intesa, come spiega Landucci, precisamente come la

contemporanea verità di entrambe le proposizioni contrarie che vengono riferite al medesimo soggetto: ognuno dei termini, nelle coppie dei concetti di relazione, è soltanto in quanto esso non è l'altro, ma, nello stesso tempo e sotto il medesimo riguardo, ognuno è soltanto in quanto anche l'altro è. Una negazione, quindi, però all'interno di un unico sussistere; tale, cioè, che contemporaneamente è un'implicazione; dunque, un'esclusione (la funzione del non) che contemporaneamente è un'inclusione⁴⁰.

Rispetto alla posizione che ritiene la logica hegeliana come basata su termini contrari⁴¹, Landucci ricorda che in essa «le determinazioni logico-ontologiche si oppongono sempre e soltanto in coppia (come “positivo” e “negativo”, per l'appunto) e *non ammettono termini intermedi, o misti*»⁴². L'unità degli opposti hegeliana non può mai andare intesa come una sorta di *mixtum* di contrari, che stia in mezzo come qualcosa di neutrale. L'unità (benché Hegel ripeta spesso che tale termine sia inadeguato) è pur sempre un momento “superiore” rispetto alle determinazioni superate, sebbene queste vengano pure conservate al suo interno. Gli opposti hegeliani, dunque, non possono essere considerati come semplici contrari. Ciò è confermato anche dal fatto che nella “classificazione” dei concetti Hegel riconduce, come al loro fondamento, il contraddittorio all'opposizione e il contrario alla diversità⁴³. E quest'ultima categoria, per Hegel, non implica

qualcosa, che non sarebbe mai l'altro di se stesso, o rispetto a sé, ma sempre solo rispetto ad altro, ma significa proprio il contrario: e cioè che ciascuno, pur essendo se stesso, è sempre determinato anche essenzialmente come altro, così da risultare contraddittorio. È ovvio che qui ci si riferisce alla dialettica degli opposti e non a quella del qualcosa e dell'altro, ma il senso del ragionamento rimane lo stesso.

³⁹ SL, p. 492 (corsivo mio).

⁴⁰ Landucci, 1978, p. 24.

⁴¹ Landucci osserva che persino il noto traduttore italiano della *Fenomenologia*, Enrico De Negri, lesse in tal senso la dialettica hegeliana, nel suo *Interpretazione di Hegel*, Firenze 1969 (sebbene – precisa Landucci – in un saggio aggiunto in appendice al suo libro, De Negri rimettesse in discussione tale tesi).

⁴² Landucci, 1978, p. 34 (corsivo mio).

⁴³ Cfr. il seguente testo hegeliano: «ai concetti contrarii e contraddittorii (...) sta in fondo la determinazione

affatto la C nella sua forma piena ed esplicita (dato che i termini diversi sono semplicemente indifferenti o disparati tra loro), mentre l'opposizione sì.

A questo punto, l'analisi di Landucci tocca di sicuro il nodo più scottante della questione: quale sia il significato precipuo da dare alla C così come la intende Hegel, e dunque quale sia il suo rapporto con il PNC *aristotelico*. Lo studioso riconosce che la maggior parte degli interpreti ha ritenuto che si trattasse di mera “omonimia” o “equivocità”⁴⁴. E certamente egli stesso nota che vi è non solo diversità tra la nozione hegeliana di C e quella della logica tradizionale, ma addirittura un “vero e proprio rovesciamento”. In effetti, la C della logica formale dà come esito il cosiddetto *nihil negativum irrepraesentabile*, quella hegeliana dà non soltanto lo “zero” o il “nulla astratto”, bensì anche il positivo. Nella tradizione filosofica e logica, inoltre, non viene mai sostenuta la realtà oggettiva delle C (tranne rarissimi casi, come quello di Eraclito ovviamente – sebbene sia controverso che la sua visione del divenire debba necessariamente condurre alle C), mentre nella logica hegeliana si sostiene proprio la loro realtà e oggettività. Ma per Landucci, il fatto che più conta è che Hegel concepiva comunque la propria C come qualcosa che, in un modo o nell'altro, trasgredisce il PNC. La C della logica hegeliana è una struttura, cioè, che corrisponde esattamente, e in ogni caso, a ciò che quel principio vieta. Infatti, Landucci commenta il noto passo della *Wissenschaft* (che riporto in nota⁴⁵) in cui Hegel fornisce il modo peculiare in cui essa si articola e la dinamica da cui viene fuori, e in cui si vede inequivocabilmente che si tratta proprio di una struttura che vuole trasgredire il PNC in versione classico-aristotelica. Il passo è uno tra i più difficili di tutta la *Logica*, e, tra l'altro, prosegue con una serie di articolazioni argomentative estremamente complesse e spesso oscure. Ma è possibile rilevare una struttura tutto sommato chiara e, ciò che conta di più, alcuni segnali che indicano che

riflessiva della diversità e dell'opposizione» (SL, p. 697).

⁴⁴ Landucci, 1978, p. 43.

⁴⁵ Hegel scrive: «la differenza in generale contiene i suoi due lati come momenti. Nella diversità cotesti lati cadono uno fuori dell'altro indifferentemente; nell'opposizione come tale essi son lati della differenza, determinati soltanto l'uno mediante l'altro, epperò soltanto momenti; ma sono parimenti determinati in loro stessi, indifferenti l'uno di fronte all'altro, ed escludentisi reciprocamente: le determinazioni riflessive indipendenti. L'uno è il positivo, l'altro è il negativo, ma quello come il positivo in lui stesso, questo come il negativo in lui stesso. Ciascuno ha l'indifferente indipendenza per sé, per ciò che ha la relazione al suo altro momento in lui stesso; così è l'intera opposizione chiusa in sé. - Come questo intero, ciascuno è mediato con sé dal suo altro e lo contiene. Ma è inoltre mediato con sé dal non essere del suo altro; così è unità per sé ed esclude da sé l'altro. Escludendo l'altra *sotto quel medesimo riguardo* sotto cui la contiene, ed è però indipendente, la determinazione riflessiva indipendente, nella sua stessa indipendenza, esclude da sé la propria indipendenza; perocché questa consiste in ciò che la determinazione riflessiva contiene in sé la determinazione opposta e solo perciò non è relazione verso un esterno, ma consiste anche immediatamente in ciò che la determinazione è se stessa ed esclude da sé la sua determinazione negativa. Così la determinazione è la contraddizione» (SL, pp. 481-482, corsivo mio). Nel suo saggio *Opposizione e contraddizione nella logica di Hegel*, in *Verifiche*, X, 1-3, Trento 1981, pp. 89-105, Landucci, riportando questo passo hegeliano, scrive: «la differenza fra i diversi e gli opposti è appunto questa: che, nel caso degli opposti, oltre a non essere l'altro, ognuno *tuttavia anche lo è*, in un'unità inscindibile. Ora, che siffatta doppia relazione sia intesa da Hegel come contraddittoria nel senso logico di quest'ultimo termine, egli lo segnala avendo cura di precisare che le due relazioni in questione non valgono da punti di vista diversi» (ivi, p. 94, corsivo mio). E poi aggiunge: «*Sotto il medesimo riguardo*: è la formula stessa della contraddizione nel significato in cui era esclusa dal principio aristotelico» (ibid.).

di violazione del PNC si tratta di certo, come l'espressione che costituisce il tratto caratteristico del principio aristotelico: “*sotto quel medesimo riguardo...*”. D'altro canto, la conclusione a cui perviene Hegel è dichiarata senza ombra di dubbio proprio nel termine usato: “così la determinazione è la *contraddizione*”. L'ossatura, per dir così, dell'argomentazione hegeliana è all'incirca questa: mentre nella diversità i momenti sono ancora esteriori l'uno all'altro, nell'opposizione essi si determinano l'uno mediante l'altro e si fanno sempre più interni l'uno all'altro, così da essere *soltanto momenti* dell'intera relazione, e tuttavia mantengono anche una loro sussistenza per sé (alla maniera dell'opposizione reale kantiana, ma vedremo meglio che questa concezione è criticata da Hegel), tale per cui essi *si escludono reciprocamente*. Essendo, in tal modo, opposti come positivo e negativo, ma non soltanto nel loro reciproco rapporto, bensì *in loro stessi* (“il positivo in lui stesso... il negativo in lui stesso”), anziché avere il loro altro fuori di sé lo contengono in loro stessi (“ciascuno... ha la relazione al suo altro momento in lui stesso”). E questo implica che ciascuno sia l'intera relazione in se stesso: ognuno è positivo e negativo, ma, appunto, *non* sotto riguardi diversi, bensì sotto un *medesimo* riguardo. Siccome la dinamica interna che ciascun termine adesso viene ad attuare è proprio quella di includere ed escludere insieme l'altro da sé (“lo contiene... Ma è inoltre mediato con sé dal non essere del suo altro... così esclude da sé l'altro”), ecco che la determinazione riflessiva è indipendente proprio in quanto *non è* indipendente, dato che nell'escludere l'altro (ed essere indipendente) al tempo stesso lo include (ed è perciò insieme non-indipendente). Ma il fatto di includere in sé l'opposto allo stesso tempo rende la determinazione effettivamente auto-sussistente, in quanto proprio contenendo ciò che esclude (il negativo) essa riesce a porsi come se stessa e ad escludere (o negare) la propria negazione. Per negare il negativo, però, essa deve essere, *nella sua stessa positività*, il negativo che esclude. Ed è evidentissimo che in questa dinamica *non c'è un solo momento* in cui non sia presente ed attuata la C. Perciò Hegel dice che, così, la determinazione è la contraddizione.

Il commento di Landucci al passo è illuminante:

comunque si valuti l'argomentazione riferita, da essa risulta palesemente, tuttavia, che Hegel pensa alla contraddizione nel senso più classico, come caratterizzata, cioè, da una struttura logica identica a quella di proposizioni empiriche (del tutto assurde, ovviamente) che suonassero, per esempio: nello stesso tempo e sotto il medesimo riguardo, questa cosa è bianca e nera⁴⁶.

La determinazione riflessiva esclude e include al tempo stesso, e questi momenti (o atti), cioè l'esclusione e l'inclusione simultanee, costituiscono la C, anche per Landucci («*escludere* quel che

⁴⁶ Landucci, 1978, p. 48.

pur si *contiene* (o include), o viceversa contenere quel che pur si esclude»⁴⁷). E lo stesso discorso vale per il passo della *Fenomenologia*, riguardante la *Percezione* (“ogni cosa è per sé in quanto è per altro” ecc.), ove, commenta Landucci, si viene a sostenere che

sotto il medesimo riguardo ogni cosa è per sé ed è per altro; ma, poiché queste due relazioni, essere-per-sé ed esser-per-altro, sono l'una negativa dell'altra (come Hegel sottolinea insistentemente), la proposizione “ogni cosa è per sé” è traducibile in “nessuna cosa è per altro” (e la proposizione “ogni cosa è per altro” in “nessuna cosa è per sé”); ne risulta, quindi l'affermazione della contemporanea verità di due proposizioni contrarie: l'unica eventualità che nella logica classica fosse perentoriamente esclusa, per il principio di non contraddizione, nel caso di proposizioni cosiffatte (le quali potevano essere invece entrambe false, semmai)⁴⁸.

Il rilievo interessante è che Landucci precisa che per violare il PNC, a livello proposizionale, non si devono considerare le proposizioni contraddittorie (cioè: universale, affermativa o negativa, e particolare, affermativa o negativa), bensì quelle appunto contrarie (universale affermativa e universale negativa, o viceversa); l'importante è il fatto che vengano *entrambe* prese come *vere*, ciò che appunto è escluso categoricamente dal PNC⁴⁹. E Landucci osserva che altre formulazioni così esplicite di una violazione hegeliana del PNC, si trovano proprio là dove spesso i coerentisti ritengono di rintracciare un presunto metodo non-contraddittorio nella dialettica di Hegel: nelle pagine conclusive della *Logica*. Lì sono portati da Hegel alcuni esempi per indicare che, se si vuole riuscire ad esprimere il vero, occorre formulare quell'unità dell'immediato e del mediato tramite «una proposizione dove l'immediato sia messo come soggetto e il mediato come suo predicato, p. es. il finito è infinito, l'uno è il molto, l'individuo è l'universale»⁵⁰. Tuttavia, la “*forma*” in cui la proposizione speculativa viene espressa è inadeguata, come sappiamo, per Hegel, e di conseguenza, per poter rendere nella sua interezza e assolutezza la verità speculativa, alla forma positiva del giudizio occorrerebbe almeno congiungere la sua forma negativa⁵¹ (ossia una proposizione che neghi quella precedente, e dunque che, dal punto di vista *sintattico*, rappresenti una vera e propria C logica). Infatti, Hegel aggiunge subito dopo:

ma la *forma* inadeguata di tali proposizioni e giudizi dà nell'occhio da sé. Si mostrò trattando del giudizio che la *forma* di questo in generale e soprattutto quella immediata del giudizio

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ivi, p. 49.

⁴⁹ Cfr. ivi, p. 49, in nota: «anche se si considerino delle proposizioni, in effetti, non si deve pensare a quelle reciprocamente *contraddittorie*, quali estremi della contraddizione come intesa da Hegel».

⁵⁰ SL, p. 946.

⁵¹ Precedentemente, Hegel aveva già sostenuto un'idea simile (in parte da noi già vista); infatti, a proposito della famosa unità di essere e nulla, la quale speculativamente considerata deve poter esprimere sia la loro identità che al tempo stesso anche la loro non-identità, aveva scritto: «il torto più comune che vien fatto al contenuto speculativo, è di renderlo *unilaterale*, vale a dire di porre in rilievo *soltanto una* delle proposizioni in cui si può risolvere. (...) perché una volta che dallo speculativo si sia presa una proposizione, bisognerebbe almeno tener conto insieme anche dell'altra, e dichiararla» (SL, p. 81, corsivi miei).

positivo è incapace di ricevere in sé lo speculativo e la verità. Bisognerebbe per lo meno mettere accanto a quel giudizio anche il suo prossimo complemento, il giudizio negativo⁵².

Hegel non dice qui che, quanto al *contenuto*, lo speculativo e il vero non sia una C, ma, al contrario, sta solo asserendo che, quanto alla *forma*, quegli enunciati non riescono ad esprimere l'assoluto come esso è, e cioè come una C, poiché quella forma è inadeguata e, soprattutto nel caso del giudizio positivo, *immediatamente* riesce solo *o* ad affermare *o*, eventualmente, a negare qualcosa di qualcos'altro; ed è per questo che, al limite, si potrebbe esprimere lo speculativo tramite un giudizio di quel genere (per es.: l'individuale è universale), ma avendo l'accortezza di non tralasciare la sua forma negativa (l'individuale *non* è universale). E, stando così le cose, una congiunzione di enunciati di cui uno è la negazione dell'altro, non può che dare una C in piena regola anche dal punto di vista formale e sintattico⁵³. Non ha torto, dunque, Landucci quando interpreta tali luoghi hegeliani dicendo che qui ci troviamo di fronte alla «contemporanea verità di proposizioni che si contraddicono l'un l'altra, dunque; e questa formulazione – al livello delle *proposizioni*, per l'appunto – appare tale da decidere veramente la questione»⁵⁴. Affermare contemporaneamente la verità di siffatte proposizioni significa sostenere che la *verità* sia sempre una C, anche se non significa ritenere che *tutte* le C siano vere (sono soltanto tutte le cose *vere*, o tutti i concetti *veri*, o tutte le determinazioni *vere*, ad essere sempre e soltanto una C; ciò, però, non toglie affatto l'universalità della *violazione* del PNC riguardo a ciò che è vero: quando si tratta della *verità*, per Hegel, essa è sempre secondo la C – e d'altra parte, secondo una tale lettura, è possibile ritenere che ci fossero delle C non vere che Hegel non accettava, appunto). Questo punto, tra l'altro, fa comprendere che, sebbene la C della dialettica hegeliana riguardi già le determinazioni, e quindi i termini, ciò non comporta una rinuncia ad esprimere in forma *proposizionale* la C.

Infine, le interpretazioni secondo cui la verità speculativa per Hegel resterebbe totalmente

⁵² Ivi, pp. 946-947 (corsivi miei).

⁵³ A proposito della tesi che Hegel in verità non rigetterebbe il PNC, Landucci, in *Opposizione e contraddizione ecc.*, cit., scrive: «nella letteratura sull'argomento è largamente diffusa la resistenza a prendere alla lettera le dichiarazioni di Hegel», relative alla verità della C e al superamento del PNC. D'altra parte, «se non le si prendono alla lettera, non rimane che l'alternativa di ridurre il significato della contraddizione hegeliana al rifiuto dell'« $A = A$ »». E, da ciò «conseguirebbe che la forma logica del giudizio sarebbe adeguata ad esprimere la verità speculativa; il che è precisamente il contrario d'una tesi capitale dello Hegel: la tesi dell'impotenza della forma del giudizio, per l'appunto, ad esprimere la verità speculativa», (Landucci, 1981, p. 93). Che la stessa forma del giudizio fosse adatta ad esprimere lo speculativo, deriverebbe dal fatto che esso così com'è esprimerebbe già sempre una C, basta che non fosse tautologico, e anzi, anche in quest'ultimo caso, la conterrebbe già, ma implicitamente. Ma siccome da sé – continua Landucci – il giudizio affermativo esprime solo una verità «parziale», prodotta dal *Verstand*, e siccome per Hegel la verità è sempre data dalla *Vernunft*, allora «nel caso in considerazione il giudizio sarebbe «esatto», in ipotesi, ma non perciò propriamente «vero»» (Landucci, 1981, p. 94). In tal modo, Landucci dà la prova, tra l'altro, che ha perfettamente presente la distinzione di significati che per Hegel vi è tra «esatto» e «vero», ciò che rende totalmente fuori bersaglio la critica di Bettineschi in proposito, che invece la trascura in modo sorprendente.

⁵⁴ Landucci, 1978, p. 50.

determinata come non-contraddittoria, e la ragione avrebbe proprio il compito di rendere innocue tutte le C, naturalmente eliminandole, fanno leva su affermazioni hegeliane come queste: «accade che il pensiero si avvolga in contraddizioni», oppure che «nel pensiero stesso effettui la soluzione delle sue proprie contraddizioni»; o ancora «l'intelletto ha un lavoro facile nel mostrare che tutto ciò che vien detto dell'idea è in sé *contraddittorio*»⁵⁵. Lo studioso, però, afferma che intendere in questo modo la questione della C in Hegel, significa “rovesciare” il senso di tutta l'argomentazione hegeliana contro il modo di comprendere dell'intelletto. Hegel vuol dire che si può cadere in contraddizione (in questo caso si può parlare, come ritiene Landucci, di una “contraddizione cattiva”, ma sarebbe preferibile, a mio avviso, denominarla “non vera”) in un senso che implica il suo superamento, perché appunto *non vero* (ossia: non veramente, non speculativamente *contraddittorio*) è ciò che l'intelletto pensa. Ma che cosa pensa l'intelletto, che non è vero e che va per questo superato? Precisamente «gli opposti come *soltanto esclusivi* l'uno dell'altro, e quindi *incompatibili*»⁵⁶. Pensa, cioè, la non-C, piuttosto che la C, soprattutto la C speculativamente intesa; il suo contraddirsi che, certo, va superato è proprio consistente nel rifiuto della C come verità, nel suo ostinarsi a vedere nelle determinazioni qualcosa che si fissa soltanto nella identità con sé, e soltanto nell'esclusione dell'altro da se stesso. Se continuiamo a leggere proprio il passo dell'*Enciclopedia* che solitamente viene richiamato dai coerentisti, si può constatare che il senso del discorso hegeliano è proprio questo:

allorché l'intelletto mostra che l'idea contraddice sé stessa, perché ad es. il soggettivo è soltanto soggettivo, e l'oggettivo anzi gli è opposto; che l'essere è qualcosa di affatto diverso dal concetto, e perciò non può essere ricavato da questo; ed egualmente, che il finito è solo finito e per l'appunto il contrario dell'infinito, e non può essere identico con questo, e così via per tutte le determinazioni; la logica prova invece l'opposto: che cioè il soggettivo, che dev'esser solo soggettivo (...) e via dicendo, non ha verità alcuna, si contraddice e passa nel suo contrario; con che questo passaggio, e l'unità nella quale gli estremi sono come superati e qual parvenza o momenti, si svela come la loro verità. L'intelletto, che si fa a trattar dell'idea, commette un doppio errore. *In primo luogo*, esso prende gli *estremi* dell'idea, - siano espressi come si vuole, dato che *siano nella loro unità*, - ancora nel senso e nel significato in cui essi *non* sono nella loro concreta unità, ma restano ancora come *astrazioni* fuori di essa. Né l'intelletto disconosce meno la *relazione* tra essi, anche quando è già posta espressamente; così, per es., esso trascura perfino la natura della *copula* nel giudizio, la quale del singolo, del soggetto pronuncia, che il singolo non è singolo, ma universale. - *In secondo luogo*, l'intelletto stima che la sua riflessione, - cioè che l'idea con sé identica contenga la *negazione* di sé stessa - sia una riflessione *estrinseca*, che non cada nell'idea stessa. In effetti, però, codesta non è una sapienza che sia propria all'intelletto; ma l'idea è essa stessa la *dialettica*, (...) è la dialettica, che fa sì che questo intellettuale, questo diverso venga inteso oltre la sua natura finita e la falsa parvenza d'indipendenza, che hanno le sue produzioni; e lo riconduce all'unità. E, non essendo, questo doppio movimento, temporale né in alcun modo separato e diverso, - altrimenti esso sarebbe sempre soltanto intelletto astratto, - l'idea è eterno intuire di sé stessa in altro: il concetto, che

⁵⁵ Cfr. *Enc.* § 11 e § 214 n.

⁵⁶ Landucci, 1978, p. 52 (corsivi miei).

ha attuato *se stesso* nella sua oggettività⁵⁷.

Il *Verstand*, innanzitutto, commette per Hegel l'errore di prendere le determinazioni astrattamente, nel senso di fissarle fuori della loro unità concreta, e inoltre, anche quando consideri la loro relazione, non riesce a vedervi quell'unità come assoluto *trapasso* nell'altro e assoluta *identità* con l'opposto (e dunque come C perfino nella sua forma espressiva: il singolo non è singolo - relazione posta "espressamente", dice Hegel, come una C, e in tale forma sconosciuta anche dal coerentismo che nella relazione vede sempre e soltanto la non-C, mai la C). Ma, in secondo luogo, il *Verstand* ritiene erroneamente che la riflessione che produce la C (l'idea pur nel suo essere identica con sé, è insieme la negazione di se stessa), non sia *interna* alla cosa stessa, all'idea, ma sia qualcosa di soggettivo e di esteriore. Ora è proprio questo errore del *Verstand* quella "cattiva" o, meglio, "non-vera" C, che ha da essere superata. Ed essa viene effettivamente superata, ma non nel senso di eliminare la C interna all'idea stessa, ritenendola appunto come esteriore e soggettiva e comunque falsa, altrimenti ritorneremmo di nuovo nell'errore contestato da Hegel. Anzi, il processo è all'inverso, giacché è l'idea stessa che è dialettica e che riconduce quella riflessione estrinseca al suo posto vero, da cui, in fondo non si è mai dipartita, se non per farvi ritorno (la dialettica dell'idea, infatti, "eternamente separa e distingue", e «l'idea è anche il trapasso, o anzi il tradur sé stessa nell'*intelletto astratto*»⁵⁸): *all'interno* della stessa idea. In altri termini, la riflessione che in un unico sussistere pone l'identità con sé dell'idea eppure la sua stessa auto-negazione, ed è perciò una C, *non è opera dell'intelletto*, né è qualcosa di estrinseco all'idea, ma è la *sua propria* (cioè: dell'idea) dialettica, per Hegel. È la sua verità (poiché va oltre la natura finita e la parvenza), ed è una C in senso proprio, dato che questo "doppio movimento" è atemporale e senza alcuna distinzione di riguardi ("non essendo ... temporale, né in alcun modo separato o diverso"). Tanto che l'idea è intuire se stessa ma in altro da sé, non in sé; così come il concetto è se stesso ma solo in quanto si attua in ciò che è assolutamente opposto a sé, nell'oggettività. Di conseguenza, con Landucci non possiamo non concludere che «per Hegel, invece, una contraddizione è tale, tanto per l'intelletto quanto per la ragione, *nello stesso senso* (ovviamente, quando si tratti di una contraddizione speculativa ...)»⁵⁹.

La fonte del malinteso in cui cadono le letture di tipo coerentista può rintracciarsi in alcuni passi hegeliani, quasi tutti relativi alla questione della cosiddetta "risoluzione" della C, oppure, come nella seconda Aggiunta al § 119 dell'*Enciclopedia*, riguardanti la critica alla nozione indeterminata del negativo come non-A, che per questi interpreti sarebbe da intendere come una

⁵⁷ *Enc.*, § 214, pp. 200-201.

⁵⁸ *Ivi*, p. 200.

⁵⁹ Landucci, 1978, p. 52.

sconfessione della nozione di contraddittorio (sconfessione che, a loro modo di vedere, equivarrebbe al rigetto della C in quanto vera, data l'indeterminazione del termine che la costituisce – ma si vede bene che per evitare la C non basta mettere fuori gioco l'uso del termine contraddittorio, dato che una C è comunque una struttura che viola il PNC, a prescindere se si usino termini contraddittori, contrari o privativi⁶⁰). Ora, «se s'intende che in tal modo Hegel venga come a riconciliarsi col principio della non contraddizione, allora il fraintendimento risulta palese»⁶¹. Ciò vuol dire, per Landucci, che la soluzione della C non equivale ad alcuna eliminazione della stessa per affermare delle verità in chiave non-contraddittoria. Cosa vuol dire, allora, la “contraddizione che si risolve” (*sich aufhebende Widerspruch*)? Landucci risponde sottolineando il rapporto tra “ragione negativa” e “ragione” positiva”, che sono due momenti essenziali della speculazione, sebbene non vadano intesi come livelli diversi di discorso all'interno della dialettica, nel senso di una qualche gerarchia di tipo tarskiano⁶² (col rischio di riconfermare una riassunzione implicita della non-contraddittorietà nel sistema). Se ci si arresta alla ragione negativa, otteniamo lo “scetticismo”, il quale dà come esito soltanto un risultato “puramente negativo”⁶³, benché esso sia un'arma imprescindibile contro il dogmatismo del *Verstand*. Secondo questo lato, il pensiero non fa altro che *involuparsi* in antinomie, restando dominato dalla negatività da cui non riesce a trarre quel risultato affermativo, che pure ivi si trova. In questo caso, non basta più nemmeno limitarsi ad “aggiungere”, oltre al risultato negativo, anche quello positivo, o, viceversa, aggiungere al risultato affermativo e alla identità anche quello negativo e la non-identità. E questo perché, pur avendo entrambi i momenti, occorre poi considerare come questi siano connessi e uniti. Se, infatti, le “affermazioni contrapposte”, osserva Landucci, sono messe insieme solo come un “continuo avvicinarsi dell'una all'altra”, non facciamo altro che riottenere l'antinomia, e non l'unità, pur contraddittoria, delle determinazioni opposte⁶⁴.

⁶⁰ Per intenderci: possiamo usare anche termini contrari ed ottenere lo stesso una C, proprio perché contravveniamo al dettato del PNC di predicarli dello stesso soggetto, allo stesso tempo e sotto il medesimo riguardo, come in questo caso: questo foglio è bianco e nero allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto; oppure (con termini privativi): questa stanza è illuminata e priva di luce (o buia) al tempo stesso e sotto il medesimo riguardo; oppure (con termini opposti): questo polo del magnete è positivo e negativo al tempo stesso e sotto il medesimo riguardo, e così via. Dunque, la strategia di considerare la C dialettica hegeliana come formalmente non adeguata alla struttura della C logico-formale (terministica o proposizionale) data dalla formula “ $\alpha \wedge \neg \alpha$ ”, è totalmente errata e frutto del persistente *pregiudizio* che in Hegel non ci fosse alcuna intenzione di rigettare il PNC.

⁶¹ Landucci, 1978, p. 53.

⁶² È ben vero che Landucci li chiama anche “livelli logici”, ma solo dopo aver scritto “momenti”, e comunque dal senso di tutto il passo è evidente che si stia riferendo appunto ai diversi momenti della logicità, che, com'è noto, per Hegel vanno considerati sempre come un'unità (cfr. *ibid.*).

⁶³ Hegel afferma che una figura di “coscienza imperfetta” è data dallo scetticismo, il quale fa della *unilateralità* del momento *negativo* “la propria essenza”. Questo è ciò che scrive nella *Fenomenologia*: «questa figura non è che lo scetticismo il quale nel risultato vede sempre soltanto il *puro nulla*, e astrae dal fatto che questo nulla è per certo il nulla di ciò da cui risulta» (*Fenom.*, p. 71).

⁶⁴ Anche in *Opposizione e contraddizione ecc.*, cit., Landucci ribadisce questa distinzione in ragione negativa e ragione positiva, e collega ancora una volta il problema della risoluzione della C anche alla questione dello scongiurare la

Questa struttura dell'antinomia è molto simile a quella del paradosso logico-semantic, in special modo per quanto riguarda il tratto ineliminabile di *ricorsività* auto-replicantesi. Anche ponendo *accanto* ad una proposizione affermativa la sua negazione, senza però connetterle nell'unità così come la intende Hegel, ciò che ne vien fuori è ancora una connessione imperfetta, proprio perché in esse manca ciò che nell'unità è posto: *l'intrinseco contenere* in ciascuna delle proposizioni (e in ciascuna determinazione) anche l'altra. Il solo porre le proposizioni opposte una accanto all'altra non è ancora l'unità, e, soprattutto, per Hegel non è nemmeno la C, ma soltanto l'antinomia. Infatti,

così sorge un altro difetto, il difetto cioè che queste proposizioni non son fra loro collegate, epperò presentano il contenuto soltanto nell'antinomia, mentre d'altra parte *il contenuto loro si riferisce a uno stesso*, e le determinazioni, che si trovano espresse nelle due proposizioni, debbono assolutamente essere *unite* (unione che si può allora designare solo come una inquietudine d'*incompatibili*, o come un movimento)⁶⁵.

Hegel, qui, fa notare che l'antinomia (almeno per come egli la concepisce) non è una vera e propria unità (e dunque per lui non è nemmeno la C), in quanto essa per l'appunto presenta il contenuto speculativo in forma tale che le determinazioni opposte che lo costituiscono non siano “collegate” fra loro, ove il collegamento viene poco più avanti descritto in un modo affatto speciale. Intanto, tale “presentare” il contenuto in forma antinomica fa trascurare che esso “si riferisce a uno stesso”, in modo che le sue determinazioni pur *incompatibili* vanno pensate nell'unità, ma di certo non un'unità nel senso coerentista del termine (ossia come una semplice relazione, sia pur necessaria, tra termini che però restino non-contraddittoriamente uno al di fuori dell'altro, e sia pure una relazione che affetti le condizioni di identità di ciascuno di essi, ma sempre senza implicare la propria auto-contraddittorietà intrinseca). Una tale unità, infatti, è qui precisamente e chiaramente descritta da Hegel come contraddittoria proprio perché si riferisce ad uno *stesso* che possiede però proprietà *incompatibili*. Non mi pare ci possa essere dichiarazione più eclatante di questa, che dia il senso dell'ammissione della C come vera da parte di Hegel, e il

pura antinomia paradossale: «una volta fissato che il riconoscimento della contraddizione è per Hegel opera della ragione, onde distinguere il momento della contraddizione come tale e rispettivamente il momento della soluzione di essa, si potrà semmai ricorrere alla distinzione, che qualche volta Hegel ha formulato, fra l'aspetto negativo e rispettivamente quello positivo della ragione; e dire, all'incirca: negativamente, la ragione ha il compito di affermare la realtà della contraddizione (*negativamente* significa: in contrasto con l'intelletto, con i suoi sotterfugi per non riconoscere la contraddizione) e, positivamente, ha il compito di affermare la soluzione di essa. Si tratta ora di comprendere in che consista questa “soluzione”, o superamento, della contraddizione. E a siffatto riguardo Hegel dà sempre un'unica soluzione: l'*unità* dei due giudizi antinomici, affermativo e negativo, *senza che s'indugi in un'alternanza* [questo corsivo mio]» (Landucci 1981, p. 98). È molto importante quest'ultima espressione: “alternanza”; essa richiama appunto la struttura della ricorsività, che nella C hegeliana non è presente, ma che è invece *propria* del paradosso.

⁶⁵ SL, pp. 80-81 (corsivi miei).

senso del suo voler violare inequivocabilmente il PNC⁶⁶. Anche l'unità, dunque, può avere il medesimo difetto dell'antinomia; a proposito della quale Landucci spiega che il pensiero può incorrere in essa mediante due maniere diverse:

o senza che esso neppure s'accorga dell'antinomia, (...) magari col ricorrere ad indebite distinzioni di 'riguardi' (...); ovvero, del tutto consapevolmente, e magari con compiacimento com'è in quella sorta di allegra disperazione che nella storia del pensiero è rappresentata appunto dallo scetticismo, e già in quel grande pensatore antico, Zenone, di cui anche Hegel rivendica la serietà e profondità⁶⁷.

Ora, le considerazioni landucciane che riguardano tale questione, sono del massimo interesse. La prima maniera di incorrere nell'antinomia contiene tutti gli elementi che costituiscono la C, solo che proprio la C in sé “non è vista” (verrebbe da dire che il pensiero, qui, vede gli alberi, ma non la foresta). La conseguenza negativa di questo atteggiamento è che il pensiero, non accorgendosi della C, non riesce nemmeno a “dominarla”. Nella seconda maniera, invece, della C si prende atto e se ne prende consapevolezza; tuttavia, questo non è ancora sufficiente per dominarla, e anzi essa resta “irrisolta”. Come mai? Perché, dice Hegel, una tale C (che pure va risolta) non può trovare soluzione nel modo proposto dalle argomentazioni *paradossali* di Zenone, o dello scetticismo, o di tutte le altre forme di dialettismo puramente negativo. Queste argomentazioni propongono sempre una soluzione che sta nel ritenere le opposte proposizioni insieme “esatte” e “inesatte”, secondo un'alternanza o ricorsività di esse che va dalla *negazione* della loro unità alla *negazione* della loro non-unità (si tratterebbe, in fondo, di negazioni continue,

⁶⁶ D'altra parte, appena mezza pagina dopo, Hegel torna a ribadire che la nozione di “unità” è inadeguata, e proprio perché non perfettamente capace di esprimere la C essenziale di quel contenuto che si riferisce a uno stesso, dato che l'unità corre ancora il rischio di far apparire come una riflessione *soggettiva ed estrinseca* quella connessione che deve in verità *identificare* gli incompatibili in quanto incompatibili (essa è addirittura meno adeguata del termine “identità”). Hegel scrive: «a questo proposito è specialmente da ricordare quella parola, diciamo così, infelice, di “unità”. L'unità indica ancor più che l'identità una riflessione soggettiva. Essa vien soprattutto presa come quella relazione che sorge dalla comparazione, dalla riflessione estrinseca. In quanto questa riscontra *lo stesso in due oggetti diversi*, si ha così una unità, di fronte alla quale si presuppone in pari tempo la perfetta indifferenza degli oggetti stessi che vengono comparati, per modo che questo comparare e l'unità che ne risulta non riguardano per nulla gli oggetti stessi, ma sono anzi un'attività e un determinare ad essi estrinseci. L'unità esprime perciò la medesimezza affatto astratta, ed appare tanto più dura e sorprendente, quanto più quelli, di cui vien pronunciata, si mostrano assolutamente diversi» (SL, p. 81, corsivo mio). L'unità risulterebbe inadeguata solo nella misura in cui non riuscisse ad esprimere pienamente la C. È questo ciò che conta; l'unità viene intellettualmente pensata come una relazione o riflessione estrinseca (addirittura Hegel parla di “comparazione”), la quale comunque “riscontra *lo stesso in due oggetti diversi*”, ma appunto “*diversi*”, ossia indifferenti e non *opposti*; contrariamente a quanto dovrebbe invece avvenire se si riuscisse ad esprimere adeguatamente lo speculativo, in cui l'unità non deve esprimere una “medesimezza” o identità astratta che *non* riguardi gli oggetti stessi, ma anzi che li riguardi, in modo che sia la loro stessa attività intrinseca a determinarli come identici e *differenti*, ossia opposti, in un medesimo sussistere (e dunque come una vera C, perché riscontra “lo stesso” in due oggetti opposti, non semplicemente diversi o disparati). Il difetto della nozione di “unità”, insomma, per Hegel non sta nel fatto che essa giunga alla C, ma semmai nel fatto che mediante l'unità la C riguardi oggetti però considerati ancora come *indifferenti*, tali cioè che la C risulti una relazione puramente estrinseca ad essi (“per modo che questo comparare e l'unità che ne risulta non riguardano per nulla gli oggetti stessi”), così da sembrare solo una errata attribuzione soggettiva (“una riflessione soggettiva”).

⁶⁷ Landucci, 1978, pp. 54-55.

prive di ricongiunzione alla vera unità):

la soluzione di questa contraddizione (*die Auflosung dieses Widerspruchs*) non sta nel riconoscimento della pari esattezza e della pari inesattezza (*der gleichen Richtigkeit und der gleichen Unrichtigkeit*) delle due affermazioni (questa non è che un'altra forma della contraddizione persistente), ma è l'idealità di tutte e due, come quella in cui nella loro differenza, come negazioni reciproche, esse son soltanto momenti. Quel monotono avvicendamento è nel fatto, la negazione tanto dell'unità, quanto della separazione dei due momenti⁶⁸.

Come si può notare, Hegel sostiene che la soluzione della C non sta nel riconoscere la “*gleichen Richtigkeit*” e nemmeno la “*gleichen Unrichtigkeit*”. Anzi, la pari esattezza-pari inesattezza è il *persistere* della C, quella struttura logica paradossale-ricorsiva che resta assolutamente *senza soluzione*, e la cui corrispondente struttura storico-filosofica è data dalla *ισοσθένεια* dello scetticismo. In questo modo, si ottiene soltanto un alternarsi ricorsivo e inconcludente degli enunciati, separatamente presi, che non risolve l'antinomia secondo Hegel, pur avendo questo argomentare almeno l'accortezza di porre *accanto* all'enunciato affermativo anche quello negativo. Ma il punto è che, così, non c'è alcuna riconduzione all'unità di *entrambe* le proposizioni antinomiche. La vera soluzione dell'antinomia è invece, per Hegel, quella mediante cui le determinazioni che si contraddicono *non valgono separatamente* e in un *alternarsi* reciproco, e *meno che mai* nella loro “unilateralità” (cioè: come *una* sola vera e *l'altra* falsa, oppure *una* affermata e *l'altra* negata), ma tali che esse siano “tolte” insieme, ossia prese entrambe “nell'unità del loro concetto”. E questa unità, torniamo a ribadirlo, è propriamente *contraddittoria*, come dimostra il passo che segue:

la vera soluzione delle antinomie può consistere solo in ciò, che due determinazioni, in quanto siano *opposte e necessarie a un solo e medesimo concetto*, non possono valere nella loro unilateralità, ciascuna per sé, ma hanno la loro verità soltanto nel loro esser tolte, nell'unità del loro concetto (*der Einheit ihres Begriffes*)⁶⁹.

Tutto ciò conferma, ancora una volta, che nella dialettica hegeliana, se le antinomie e i paradossi sono evitati perché non conducono alla vera *Aufhebung* della loro C, che rimane “persistente”, mostrando così l'esigenza che effettivamente le C vadano superate, d'altra parte non vengono evitate le C in quanto tali (ossia come *coniunzioni* di determinazioni opposte) che anzi sono ritenute, quando riguardano lo speculativo, tutte *vere*; e, inoltre, la dinamica della soluzione non significa affatto una riassunzione del PNC, giacché risolvere le C non vuol dir altro che due determinazioni *si negano* reciprocamente (essendo “opposte”), ma intanto sono

⁶⁸ SL, p. 156.

⁶⁹ SL, p. 181 (corsivi miei).

necessariamente inerenti “a un solo e medesimo concetto”, così che non possano darsi in modo che quando sia posta l'una l'altra *non* sia posta, ma sempre nell'unità del loro concetto. Ci troviamo, qui, di fronte ad una evidentissima trasgressione del PNC, talmente *incontestabile*, a mio avviso, che di essa si può solo prendere atto. Dello stesso avviso Landucci, il quale afferma che

date le due affermazioni contrapposte, la soluzione della contraddizione non sta nel riconoscimento di una pari esattezza e di una pari inesattezza tanto dell'una tanto dell'altra – dice Hegel –, bensì nel riconoscimento della “idealità” di entrambe (...). La *contemporanea verità di due proposizioni che si contraddicono*: ecco cosa si ritrova, dunque, anche al fondo della dottrina hegeliana del 'risolversi' della contraddizione. Ma, ora, con l'indicazione del modo in cui ciò va pensato: concependole quali *momenti*, le proposizioni che si contraddicono, cioè tali che abbiano verità solo nella loro unità⁷⁰.

Molto correttamente Landucci puntualizza che il cosiddetto “superamento” della C (la sua *Aufhebung*) è, dunque, il togliere soltanto la “forma dell'antinomia”, ma non il suo contenuto, che invece viene mantenuto “integro”, e però assunto in una nuova forma, che è quella dell'unità concettuale concreta. Risolvere la C nella dialettica hegeliana, piuttosto che indicare una sua eliminazione alla stregua della logica standard, non ha altro significato che quello di pensare proprio il “*simul esse*, degli opposti, in un medesimo soggetto”, e cioè la C. Si tratta proprio di una “elevazione” o *assunzione* (assumere, portare in alto) della C nella sua stessa *Aufhebung*⁷¹.

A questo proposito, quello che altrove⁷² ho denominato, con un linguaggio figurato, “narcotizzazione” del negativo in Hegel, è proprio questa particolare strategia dialettica che rigetta la pari esattezza-pari inesattezza delle antinomie corrispondente alla *ισοσθένεια* (e dunque che *rifuta il paradosso*), ma non rigetta la *contemporanea verità* delle proposizioni che si contraddicono (e dunque che *accetta comunque la C*). Tale “narcotizzazione” (che non è, comunque, un indebolimento della negazione, come in certe logiche paraconsistenti, ma anzi un suo *potenziamento* che giunge fino all'*auto-esclusione*⁷³) consiste soltanto nella capacità di *disinnescare*

⁷⁰ Landucci, 1978, p. 55 (primo corsivo mio).

⁷¹ Concordo in parte con la traduzione che del termine *Aufhebung* propone Gianluca Garelli (cfr. la sua recente traduzione della *Fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008), il quale lo rende con “levare” nel doppio senso di togliere e innalzare (quest'ultimo atto corrisponderebbe al senso del conservare di cui parla Hegel). Se si dà il giusto risalto appunto all'atto del conservare-elevando della C, ritengo che la traduzione sia pienamente condivisibile. Per questo nel testo parlo di “assunzione”, portare sopra mantenendo l'integrità essenziale della C.

⁷² Cfr. il mio *La lettura hegeliana del Parmenide nelle interpretazioni italiane degli ultimi cinquant'anni*, pubblicato sul sito <http://www.giornaledifilosofia.net/public/filosofiaitaliana/pdf/saggi/Coltelluccio.pdf>, 2011.

⁷³ La negazione hegeliana, in altre parole, sfruttando la capacità tipica degli enunciati scettici di auto-includere se stessi (è il *συμπεριγράφειν* di cui parla Sesto Empirico – cfr. *Pyrrh. Hyp.* I, 14, e anche ivi II 185-186) nell'auto-negazione, non solo non rinuncia alla proprietà escludente, ma anzi ne svolge tutta la carica negativa giungendo ad auto-applicarla a se stessa, col guadagno, tuttavia, per Hegel di non sfociare nella nullità bensì nell'unità affermativa. Occorre precisare che nel *συμπεριγράφειν* scettico non si tratta affatto di auto-confutazione, ma anzi di vero e proprio *auto-riferimento paradossale*; è nella dialettica hegeliana che tale auto-ricorsività viene scongiurata, grazie al ricorso all'unità affermativa degli opposti, la quale però non può che assumere in questo modo la C (per questi temi cfr. il mio *Dialettica aporetica. Il Parmenide di Platone nella dialettica hegeliana*, Padova 2010).

la carica aporetico-paradossale della C pur contenuta nell'unità delle determinazioni opposte, per evitare che essa subisca una “mutazione genetica”, per dir così, in antinomia, vale a dire in quella dinamica *ricorsiva e insolubile* della C che è il tratto più proprio del paradosso logico. Proprio per scongiurare queste dinamiche paradossali, che sfociano inesorabilmente in esiti scettico-nichilistici oppure metaontologici della filosofia, Hegel mette a nudo e sfrutta quelli che sono per lui gli aspetti pur presenti nella prospettiva scettica, ma che solo la *Vernunft* riesce a cogliere; e che, inoltre, una volta ricondotti all'unità, mettono in gioco una mediazione *razionale* che muta sostanzialmente la struttura antinomica pura (ricorsivo-insolubile) di quelle dinamiche, conservandone nondimeno, e proprio grazie alla riconduzione all'unità, ugualmente l'essenziale tratto *contraddittorio*. Ho approfondito criticamente questi temi nella seconda Sezione del presente saggio, alla quale rinvio il lettore.

III. *Contraddizione hegeliana e univocità della nozione di identità (Enrico Berti)*

“Non si può comprendere a pieno *Il capitale* di Marx, e in particolare il suo primo capitolo, se non si è studiata attentamente e capita *tutta* la logica di Hegel”.

- Vladimir Il'ic Ul'janov, *Quaderni filosofici*.

Enrico Berti si è occupato più volte del problema della C in generale, e della C hegeliana in particolare, in numerosi saggi. Qui prenderò in considerazione il suo lavoro sicuramente più completo sull'argomento, e cioè il saggio del 1987⁷⁴. Berti compie un'analisi che parte dalla prima tesi dottorale del 1801 (la ormai notissima tesi «*contradictio regula veri, non contradictio falsi*»), e si

⁷⁴ Cfr., E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo 1987 (d'ora in poi: Berti, 1987).

chiede cosa abbia indotto Hegel a sostenere che la C sia la regola del vero, ossia la “condizione necessaria della verità”. La risposta la si può trovare, per Berti, nella *Differenz*. Qui Hegel critica la cosiddetta “filosofia della riflessione” perché essa vuole esprimere la verità in “una” proposizione fondamentale. Ma la verità per Hegel è l'intero, ossia l'assoluto, e come tale non può essere racchiusa in una proposizione, ancorché fondamentale. Di conseguenza, «la nuova logica, inaugurata da Hegel e consistente nell'affermare la necessità della contraddizione, si fonda tutta su questa critica alla forma logica della proposizione»⁷⁵. Se analizziamo la proposizione, dice Berti, vediamo che essa è composta da soggetto e predicato, pensati dall'intelletto come “del tutto separati” l'uno dall'altro; al tempo stesso, essa consiste proprio nell'affermazione dell'identità o uguaglianza dei concetti espressi dal soggetto e dal predicato. E tale identità è dichiarata dalla copula “è”: «come tale, la proposizione è al tempo stesso analitica e sintetica, cioè è una “contraddizione”, o, come anche dice Hegel, un’“antinomia”. Quale esempio di proposizione contraddittoria Hegel cita la definizione di sostanza come *causa sui*»⁷⁶. La critica della proposizione proposta da Hegel, sostiene Berti, si basa su una idea di astrazione dei concetti di soggetto e predicato che vale come “separazione assoluta” fra di essi. Questa concezione, però, non risale a Platone e ad Aristotele, ma è una elaborazione più recente, tardo-scolastica e razionalistica. Berti ritiene che Hegel abbia assunto acriticamente la concezione della proposizione così come la intendeva il razionalismo, e, di conseguenza, dimostra che essa mette in atto una vera e propria C. Si badi, però, che il fatto che la proposizione in senso razionalistico sia contraddittoria non significa per Hegel che essa sia intesa nel modo sbagliato, ma significa anzi che la natura più propria della proposizione sia quella di esprimere la C come costitutiva del concetto in essa contenuto. Tant'è vero che la conseguenza, continua Berti, è che sia necessario passare dalla critica della proposizione alla critica dei principi logici, soprattutto il principio di identità, che, nella *Differenz*, Hegel formula come “ $A = A$ ”, ossia mediante una simbolizzazione matematica dell'identità che diventa “uguaglianza” (così come aveva iniziato a fare Leibniz). Il simbolo dell'uguaglianza, qui, denota, per Berti, una nozione di identità “assoluta”⁷⁷. Occorre, però, notare che Berti trascura l'avversione che Hegel andrà maturando in modo sempre più acuto nei confronti di un tale modo “matematico” di intendere l'identità come un'*astratta uguaglianza*. Nella fase matura del suo pensiero, egli criticherà il fissarsi intellettualistico all'aspetto *quantitativo* della relazione tra i concetti, tanto che, nella *Wissenschaft*, avversando il tentativo (si dà

⁷⁵ Ivi, 178.

⁷⁶ Ibid. (per il riferimento alla *Differenz*, cfr. G.W.F. HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beytrage zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts* (1801), trad. it. R. Bodei, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1990: Berti si riferisce alle pp. 26-27).

⁷⁷ Cfr. Berti, 1987, p. 179.

il caso proprio di Leibniz e dei suoi epigoni) di tradurre la logica in un “calcolo”, sosterrà che quest'ultimo è improponibile proprio perché concepisce l'identità come uguaglianza matematica, sulla base di un'idea astratta del “giudizio” come identità astratta di soggetto e predicato. Leggiamo un passo estremamente significativo, in proposito, ove Hegel ha di mira il cosiddetto “calcolo di Plouquet”, il quale «si basa su questo, che nel giudizio *si fa astrazione dalla differenza* di rapporto, la differenza cioè d'individualità, particolarità, e universalità, e *si tien ferma l'identità astratta* del soggetto e del predicato, per cui essi si trovano ad esser *matematicamente uguali*»⁷⁸.

Qui è detto in modo chiarissimo che Hegel *non* intende far propria la concezione astratta e intellettualistica dell'identità e della relazione estrinseca di soggetto e predicato nella proposizione, proposta dal razionalismo; anzi, *afferma proprio il contrario*: contesta quell'idea proprio perché rende l'identità una pura uguaglianza matematica, e il giudizio qualcosa in cui si faccia astrazione dalla differenza, pur essenziale, di soggetto e predicato. Che poi la concezione hegeliana del giudizio e del Concetto in generale ammetta la C, non significa che tale C sia possibile *solo* sulla base dell'assunzione, più o meno implicita, di una tale concezione astratta dell'identità e della proposizione, giacché questa concezione, come si vede, viene esplicitamente *criticata* (non ve ne sarebbe motivo, se egli ne condividesse gli assunti di fondo), e quella propria, invece, parte esattamente dall'idea opposta che nella proposizione *non* si debba fare astrazione dalla differenza, ma anzi si debba tener conto anche di essa; così come non si debbano considerare soggetto e predicato come isolati e fissati ognuno per sé, ma anzi come costitutivamente in unità l'uno con l'altro. È, semmai, nella concezione di un tale rapporto come *costitutivo* di ciascuna determinazione, che va cercato il motivo per cui egli lo ritenga contraddittorio. Ora, Berti sostiene che, però, la ragione non disporrebbe di altro linguaggio «che di quello fornitole dall'intelletto», ed è questo «il motivo che rende necessaria la contraddizione»⁷⁹. In altre parole, la ragione, siccome non può fermarsi alla sola identità, «è costretta a rovesciare ciò che quest'ultimo aveva affermato ed a porre la differenza, anzi la disuguaglianza, espressa dal segno matematico \neq , tra A e se stesso, la quale è precisamente una contraddizione»⁸⁰. La C, secondo Berti, “pur necessaria alla verità”, è un risultato inevitabile solo perché Hegel avrebbe fatto sua la concezione della proposizione come espressione astratta dell'identità tra soggetto e predicato. Siccome, però, occorre porre anche la non-identità tra soggetto e predicato, ecco che viene a sorgere una C, perché verrebbe a porsi contemporaneamente una astratta uguaglianza e una astratta disuguaglianza tra di essi. In questo

⁷⁸ SL, p. 779 (corsivi miei).

⁷⁹ Berti, 1987, p. 180.

⁸⁰ Ibid..

modo, Hegel avrebbe assunto la «logica dell'identità astraente risalente (...) a Parmenide»⁸¹. La lettura di Berti è, quindi, quella che riconosce decisamente nella dialettica hegeliana non solo la presenza della C, ma anche la sua necessità e persino verità. Si tratta, cioè, di una interpretazione sicuramente *non coerentista e non metaforica* della C in Hegel⁸². Il punto è che, però, addossa ad Hegel una concezione dell'identità e della forma proposizionale che non solo egli non aveva, ma che addirittura avversava. La necessità della C, la quale deve poter essere espressa anche formalmente in proposizioni che siano contraddittorie, era stata da Hegel sostenuta anche in un altro scritto dell'epoca, e cioè nel *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*. Quivi, Hegel afferma che la proposizione speculativa o razionale deve essere in grado di comprendere in se stessa degli enunciati i quali, da un punto di vista strettamente logico, siano uno la negazione dell'altro:

ogni siffatta proposizione razionale si lascia risolvere in due proposizioni assolutamente antitetiche: ad es. Dio è causa *e non* è causa, è Uno *e non* è Uno, molti *e non* molti, (...) ed è dunque a questo punto che entra compiutamente in vigore il principio dello scetticismo secondo cui παντι λόγῳ λόγος ἴσος ἀντικεῖται⁸³.

Il commento di Berti a questo brano hegeliano è quantomai indicativo della sua posizione non coerentista: «qui non c'è dubbio che siamo proprio davanti alla contraddizione *come è stata definita da Aristotele*: affermare e contemporaneamente negare lo stesso predicato dello stesso soggetto»⁸⁴. Ed è, ormai, così certo e inequivocabile che la dialettica hegeliana proclami la verità della C (ma sarebbe meglio dire: la verità come C, nel senso che la verità è sicuramente una C, ma ciò non significa che *ogni* C sia vera), che Berti avverte: «a questo punto diventa del tutto irrilevante stabilire quale tipo di opposizione fra le proposizioni dell'intelletto Hegel consideri, se l'opposizione per vera e propria C o l'opposizione per la sola contrarietà: *in ogni caso*, infatti, essa porta alla contraddizione»⁸⁵. La forma peculiare in cui va espresso speculativamente l'assoluto hegeliano è, come ricorda Berti, il sillogismo. Questa forma logica non è certo casuale, se si tiene

⁸¹ Ibid..

⁸² È inequivocabile su questo punto Berti, che afferma: «la contraddizione di cui parla Hegel, dunque, è autentica contraddizione, in senso letterale, non metaforico, cioè è la *contradictio in adjecto*, come quella di chi dicesse “il circolo è quadrato”, anzi “il circolo è il quadrato”. Essa è una contraddizione necessaria, perché (...) un discorso che voglia essere vero (...) deve dire anche le differenze, persino, se necessario, contraddicendosi» (ibid.).

⁸³ G.W.F. Hegel, *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, in Jenaer kritische Schriften, hersg. v. H. Buchner u. O. Poggeler, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Meiner, Hamburg 1968, 207, trad. it. N. Merker, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, Universale Laterza, Bari, 1970, p. 80 (corsivi miei).

⁸⁴ Berti, 1987, p. 185 (corsivi miei).

⁸⁵ Ibid. (corsivo mio). In nota, Berti riporta il passo di Hegel secondo cui «il razionale (...) non ha nessun contrario» (*Rapporto* ecc., cit., p. 99), a sostegno della sua chiave di lettura. Potremmo, anzi, aggiungere che, sulla base dell'espressione hegeliana, se diamo al termine contrario il suo significato *proprio*, allora l'opposizione che costituisce l'assoluto in se stesso non può nemmeno essere un'opposizione per contrarietà, dato che esso non è contrario di nessun contrario *esterno* a lui, ma è contrario solo e proprio *dentro se stesso*. Si tratta esattamente di un'opposizione *con contraddizione*, proprio perché il razionale è *in se stesso* opposto, dato che «i finiti, di cui uno è il contrario dell'altro, esso li racchiude entrambi in sé» (ibid.).

conto anche del fatto che si tratta del sillogismo disgiuntivo (e non di quello categorico), il quale mostra chiaramente che la struttura dell'assoluto è costituita intrinsecamente dalla C. Infatti,

non si deve pensare, qui, al sillogismo categorico, dove le premesse non sono contraddittorie fra loro, ma al sillogismo disgiuntivo (p o q , ma non- p , dunque q), il quale secondo Hegel contiene la contraddizione e perciò è in grado di esprimere, come egli stesso dirà nell'ultima parte della *Scienza della logica*, l'identità dell'identità e della non-identità⁸⁶.

Tuttavia, a proposito della critica dei principi logici contenuta nella *Wissenschaft*, Berti disapprova la forma in cui Hegel presenta il PNC (“ A non può essere insieme A e non- A ”), perché non corrispondente a quella di Aristotele. Lo Stagirita, osserva Berti,

non ha mai espresso il suo p.d.n.c. nella forma “ A non può essere insieme A e non- A ”, escludendo ogni differenza, ma ha sempre e soltanto detto che “ A non può essere insieme B e non- B ”, assumendo come contenuto della predicazione la differenza ed escludendo soltanto la contraddizione⁸⁷.

Non si capisce, però, perché la forma “ A non può essere insieme A e non- A ”, sia, ad avviso di Berti, esclusiva della differenza, nel senso astratto in cui egli afferma che la intenderebbe Hegel (cioè come una auto-affermazione astratta che resterebbe completamente avulsa dalla differenza e dal rapporto necessario col negativo). Abbiamo appena visto che Hegel ritiene, invece, che persino l'identità e il suo principio nascondano al loro interno (seppure siano pensati astrattamente e unilateralmente dal *Verstand*) la negatività che nel PNC è posta in modo sviluppato. Berti però è convinto che la intrinseca relazionalità alla differenza che costituisce anche l'identità, quello che potremmo chiamare l'essenziale impulso all'auto-mediazione che la caratterizza, e di cui Hegel ha parlato nel luogo della *Logica* citato in precedenza, sia invece un “modo astratto” di concepirla⁸⁸. Hegel penserebbe, cioè, che nel PNC aristotelico l'identità e la differenza siano una “escludente” rigidamente l'altra. Penserebbe, insomma, che il PNC (ma anche il principio di identità) sia da rifiutare, perché erroneamente *egli* attribuirebbe ad esso una contrapposizione astratta tra identità e differenza, fondata sulla loro separazione assoluta. Ora, a

⁸⁶ Berti, 1987, p. 186.

⁸⁷ Ivi, p. 196.

⁸⁸ Tant'è vero che, facendo un confronto col modo di intendere identità e differenza da parte di Aristotele, afferma che questi «non dice mai che l'identità esclude la diversità, o che la diversità esclude l'identità, cioè non intende mai queste due determinazioni in senso astratto, intellettualistico» (ibid.). Tuttavia, è pur vero che nell'affermare che una cosa sia identica o diversa *rispetto ad un'altra*, Aristotele deve comunque rimanere fermo ad una concezione fissa dell'identità della cosa con se stessa, nel senso che tale cosa non possa non essere solo identica con sé e mai diversa da sé: «ogni cosa o è identica ad un'altra, o è diversa da essa, ma in tal caso è comunque identica a se stessa» (ibid.). Qui, ciò che entra in gioco sono i cosiddetti “rispetti diversi” che costituiscono il PNC; ed è proprio di questi che si tratta nella critica del PNC, da parte di Hegel. Ciò che non va nel *principium firmissimum* non è la sua capacità escludente o negante l'esser-altro, ma è la distinzione dei riguardi, la quale non riesce a vedere in unità sia l'esclusione dell'esser-altro che la sua inclusione, ossia la negazione dell'altro e la sua simultanea affermazione nell'esser-per-altro di ciascun qualcosa.

parte il fatto che nel brano della *Scienza della logica* preso in esame da Berti e relativo al PNC, Hegel mostra anzi di valorizzare l'uso essenziale della negazione presente nel PNC e intrinsecamente connessa anche con l'identità stessa, e a parte il fatto che, semmai, questa contrapposizione e separazione è ciò che egli contesta alla visione intellettualistica, va ricordato che questa capacità escludente presente nel PNC (ma in fondo anche nell'identità), benché al *Verstand* appaia unilateralmente come *solo* escludente e come assolutamente *esterna* all'opposta attività includente, in realtà contiene proprio quel “di più” che esso non vede, “di più” che la porta a *determinarsi e insieme a contraddirsi*. In questo caso, la C è il segno che in quelle determinazioni è presente anzi un contenuto *concreto*, che si sviluppa necessariamente in direzione dell'unità col proprio altro, e non in direzione dell'astrazione e della separazione dal proprio altro (ciò che è, invece, tipico del modo di vedere dell'intelletto).

D'altra parte, non è nemmeno vero che Aristotele non abbia mai affermato il PNC nella forma “A non può essere insieme A e non-A”. Vi sono formulazioni del PNC in cui è esplicitamente presente una forma come quella contestata da Berti; innanzitutto questa: «nessuno può credere che la stessa cosa sia e non sia (contemporaneamente)»⁸⁹. È impossibile, cioè, che la stessa cosa (A) sia e non sia, vale a dire che sia ciò che è (A) e non sia ciò che è (non-A). Vi sono, poi formulazioni di tipo semantico, come questa: «enunciati contraddittori non sono veri contemporaneamente»⁹⁰, in cui è in gioco il livello proposizionale, in cui l'enunciato (A) e la sua negazione (non-A) non possono essere insieme veri. Il punto, in ultima istanza, è che per Hegel occorre attaccare il PNC precisamente nell'aspetto che concerne la distinzione dei riguardi (e ovviamente anche la diversità dei tempi). Il che significa: non importa quali siano i termini in gioco (cioè: se opposti, o contraddittori, o contrari, o correlativi), né importa considerare se la C sia in senso *logico*, oppure *ontologico*, oppure *semantico* o, ancora, *proposizionale* o solo *terministica*; ciò che importa è, invece, il tipo di relazione che si instaura fra di essi, e, ancor più, il tipo di unità che li unifica. Se in tale relazione viene a porsi una unità che contiene l'identità e la diversità fra i termini, *sotto il medesimo riguardo e al tempo stesso*, è evidente che si viene a violare il PNC classicamente inteso; e allora, se quell'unità vale come il vero, non si può più non dire che essa realizza una C *in senso proprio*. E, sebbene Berti sia pienamente convinto che in Hegel ci sia la chiara intenzione di violare il PNC e affermare la C come verità (o, meglio, la verità come C), egli sostiene che la C sia presente nella dialettica hegeliana solo perché questa opera sulla base di determinazioni riflessive (si intende: l'identità e la differenza) *astratte*.

Nondimeno, a proposito delle determinazioni dell'opposizione (positivo e negativo) Berti rileva che tali determinazioni derivino dalla concezione kantiana dell'opposizione, però intesa in un

⁸⁹ *Met.*, 1005 b 23-24.

⁹⁰ *Met.*, 1011 b 13-14.

modo *tipicamente hegeliano*, tale da produrre a tutti gli effetti l'autentica C. Riscontriamo, insomma, una reale trasgressione del PNC, tanto che è lo stesso Berti a precisare, ora, che si tratti di un “medesimo riguardo” secondo cui gli opposti si escludono e si includono a vicenda. In effetti, Hegel riporta come esempi di opposizione proprio alcuni fra quelli menzionati dallo stesso Kant a proposito dell'opposizione reale, da lui però considerata, com'è noto, *ohne Widerspruch*, e soprattutto come un'opposizione i cui termini sono “indipendenti” l'uno rispetto all'altro. Invece, per Hegel tali termini vengono considerati *anche (ma non solo)* come correlativi, e quindi tali che l'uno non possa stare senza l'altro (secondo il senso aristotelico). Ma siccome l'aspetto per cui essi sono anche indipendenti non viene affatto tolto, ma viene conservato, ecco che tali termini sono al tempo stesso tanto per-sé, o indifferenti, quanto per-altro. Di conseguenza,

Hegel, identificando l'opposizione reale di Kant con l'opposizione fra relativi di Aristotele, ottiene una vera e propria contraddizione: si ha, infatti, una relazione in cui due termini sono, al tempo stesso, indipendenti l'uno dall'altro, cioè determinati in loro stessi, indifferenti tra loro, e dipendenti l'uno dall'altro, cioè determinati soltanto l'uno mediante l'altro, relativi l'uno all'altro⁹¹.

E il risultato *deve essere* necessariamente una C, per Berti, perché «il riguardo sotto cui essi si escludono è il medesimo sotto cui si implicano»⁹². E la C è assunta da Hegel come necessaria e vera, tanto che per Berti il discusso passo hegeliano *sich aufhebende Widerspruch* viene da lui inteso in un senso nettamente *non eliminatorio* della C: che la C si risolva, cioè, per Berti non significa affatto che essa venga ritenuta non-vera da Hegel e quindi che venga scartata dal processo dialettico: «la soluzione da lui proposta, ossia quella che egli stesso chiama “la contraddizione che si risolve”, non è la rimozione, ovvero l'eliminazione, della contraddizione, ma la sua assunzione, anzi la sua proclamazione ad unica verità concreta»⁹³. E che la C risolta non comporti una sua eliminazione in senso non-contraddittorio, è provato per Berti anche dal fatto che, nel prosieguo della dialettica Hegel esplicitamente afferma che «l'opposizione (*der Gegensatz*) e la sua contraddizione (*und sein Widerspruch*) son quindi nel fondamento così tolte come conservate (*so sehr aufgehoben als erhalten*)»⁹⁴. La risoluzione della C, così come intende questo nodo cruciale Berti, significa che viene soltanto tolta “l'indipendenza degli opposti”, così come era concepita nell'opposizione reale kantiana. In quell'*Aufhebung*, spiega Berti, ciascuno degli opposti “cade giù”, cioè perisce in quanto esserci per sé, e rientra nel fondamento (*Grund*). Il fondamento, a sua volta, non è altro che «l'unità degli opposti realizzata dal loro perire, dal loro passare. E poiché il

⁹¹ Berti, 1987, p. 199.

⁹² Ibid. Berti cita anche il saggio di Bernini, che noi esamineremo più avanti, nel quale viene affrontato proprio questo problema.

⁹³ Ivi, p. 200.

⁹⁴ SL, pp. 485-486.

perire, cioè il passare, è per Hegel (...) esso stesso una contraddizione, nel perire la contraddizione *rimane, è conservata*⁹⁵. Ovviamente, tutto ciò non vuol dire che Berti si faccia portavoce della verità o della realtà della C, soltanto perché egli affermi che essa sia considerata tale da Hegel. La C, per Berti, resta pur sempre il frutto di una logica “astratta, univocistica”, la quale non fa che portare alle estreme conseguenze la “logica dell'identità” di origine parmenidea. È chiaro, d'altra parte, che la logica non-contraddittoria “non è astratta”, secondo Berti, ma deve poter esprimere una “concezione multivocistica dell'essere”⁹⁶. Ciò significa che se in filosofia si finisce per ammettere le C, allora si assume una visione univocistica dell'essere; mentre, se le C non vengono ammesse, vuol dire che se ne assume una multivocistica. A questo punto, Berti sostiene che si debba riscontrare «una contraddizione interna alla stessa posizione di Hegel»⁹⁷. Non solo, cioè, la sua dialettica afferma la realtà della C come verità necessaria, ma finisce col mettere in atto la C *nella propria concezione* che ammette la realtà della C. Infatti, è vero che, nonostante Hegel affermi la necessità della C, nondimeno il suo discorso non cade nell'insignificanza, e dunque assume in un qualche modo la non-contraddittorietà di ciò che dice. Questo implicherebbe che ci sia quella che Franco Chiereghin ha chiamato l’“assunzione incontraddittoria della contraddizione”⁹⁸. Questa espressione indica che si può fare oggetto del proprio discorso la realtà della C, pur senza discuterne in modo *esso stesso* contraddittorio. Ma, per Berti, «il solo fatto che Hegel assuma, sia pure incontraddittoriamente, anche la realtà, cioè la verità, della contraddizione, è già di per sé una contraddizione in termini, che distrugge la stessa incontraddittorietà dell'assunzione»⁹⁹. Ciò che Berti intende dire, mi pare abbastanza chiaro: discutere di un oggetto contraddittorio lo si può solo se lo stesso discorso che ne parla esprime in un qualche modo la C di ciò di cui sta parlando. Ora, ancorché si possa distinguere la C *di ciò* di cui parlo, dalle espressioni *con cui* ne parlo (per intenderci: posso distinguere linguaggio-oggetto e meta-linguaggio), è tuttavia vero che, nel momento in cui parlo proprio dell'oggetto contraddittorio, il linguaggio che esprime la sua C deve per forza rimanere coinvolto *nella* C. Non si può dire dell'oggetto che è contraddittorio senza *dirne*, appunto, in parole e proposizioni tale C. E insomma, questa stessa C che sembra “infettare” solo l'oggetto, in realtà finisce per “contagiare” gli enunciati che lo descrivono. Un oggetto è contraddittorio quando lo descrivo come tale, e quindi formulo necessariamente nel linguaggio stesso le proposizioni che devono violare il PNC (per es.: questo oggetto è identico e diverso allo stesso tempo e sotto il medesimo riguardo; questo oggetto si muove e non si muove allo stesso tempo e sotto il medesimo aspetto;

⁹⁵ Berti, 1987, p. 201 (corsivi miei).

⁹⁶ Ivi, p. 204.

⁹⁷ Ivi, p. 205.

⁹⁸ Più avanti, prenderemo in esame il saggio in cui Chiereghin discute questa tesi.

⁹⁹ Ivi, p. 206.

questa cosa è causa e insieme effetto di se stessa, ecc.). Come si vede, parlare dell'oggetto contraddittorio significa *parlare in modo contraddittorio*, e ciò è inevitabile quanto comprensibile e persino giustificato.

Altra cosa è dire che, se ammetto la distinzione in linguaggio-oggetto e meta-linguaggio, posso separare *ciò che* dico (di qualcosa) da ciò *con cui* dico quel qualcosa, come quando distinguo almeno due (ma anche più) livelli di discorso e cerco di fissare in un certo livello una certa asserzione, negando che essa possa valere anche nell'altro livello. Ma, a parte il fatto che Hegel non ammette *nessun tipo di distinzione di livelli* all'interno del linguaggio, è ovvio che si può ammettere una "incontradittorietà" del linguaggio *con cui* si parla solo se ci si riferisce, per dichiarata assunzione, *soltanto* al meta-linguaggio e non anche al linguaggio-oggetto. In altre parole, nella dialettica hegeliana il discorso è tutt'uno con l'oggetto, ed *è e resta*, in ogni caso, *contraddittorio*, e solo al di fuori di essa è ammissibile quella distinzione gerarchica. Ma anche la strategia gerarchica non ci porterebbe da nessuna parte: oltre che essere costretti a continuare a distinguere e duplicare, se è il caso anche indefinitamente, i discorsi, ogni volta che ne isolassimo un livello potremmo sempre riuscire ad infettare *quel* livello, esattamente come quando dico, con enunciati essi stessi contraddittori, che un certo oggetto è *e non* è così e così. Per evitare la C, insomma, si dovrebbe sempre allungare la lista dei livelli isolando un livello superiore della gerarchia per mantenerlo temporaneamente "immune" dalla C. In effetti, l'argomentazione di Berti (la quale è analoga – solo su questo punto ovviamente - alla posizione di Marconi, da noi già vista) è, a mio avviso, convincente. Egli si chiede il motivo per cui si debba assumere in modo "incontradittorio" la C. E la risposta è che l'assunzione non-contraddittoria rende determinato (e significativo) il discorso. Ciò implica che, allora, la C sia "indeterminata". Di conseguenza, «assumere incontradittoriamente la realtà della contraddizione significa assumere determinatamente la realtà dell'indeterminato»¹⁰⁰. Ma siccome, come ricorda Berti, asserire che «tutte le cose sono in se stesse contraddittorie» è per Hegel una verità, allora anche l'assumere determinatamente la realtà indeterminata (o contraddittoria) finisce per essere, a sua volta, *contraddittorio*, se deve essere considerato vero. In altre parole «non si possono, insomma, tenere insieme l'incontradittorietà dell'assunzione e la contraddittorietà dell'assunto, se quest'ultimo è considerato vero, cioè reale, perché le ragioni dell'uno distruggono l'altra»¹⁰¹. E la conseguenza più deleteria di tutto ciò è che, anche volendo assumere *determinatamente* l'indeterminato (la C), per il presupposto di fondo che tutto ciò che si considera reale è necessariamente *indeterminato* (o contraddittorio), anche «tutto ciò che si assume determinatamente è del tutto indeterminato, e la determinatezza sparisce

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ivi, p. 207.

completamente»¹⁰², contrariamente a quanto sosteneva, come abbiamo visto, Severino. Ecco il motivo per cui, pur non riscontrando Hegel la C nell'indeterminato, bensì nel determinato, egli comunque, “negando” davvero il PNC, finirebbe per giungere allo stesso risultato di qualsiasi negatore del PNC (ossia l'affermazione dell'indeterminato in quanto indeterminato). Ma è chiaro che tutto ciò potrebbe essere ammesso solo stando alla prospettiva della logica non-contraddittoria, perché solo all'interno di questa si può continuare a sostenere che chi nega il PNC cada nell'indeterminato, nel nulla e, soprattutto, nel falso. Ciò vuol dire, come qui tuttavia correttamente deduce Berti, che anche accettando l'assunzione incontraddittoria, o determinata, della C, la sua ammissione, e dunque la violazione del PNC, non fa che concludere ugualmente nell'indeterminazione e nel capovolgimento di quell'assunzione incontraddittoria, che è *ineluttabilmente coinvolta* nel suo assumere la realtà e verità della C.

Per concludere, Berti fa un confronto fra il procedimento dialettico e il procedimento dimostrativo matematico del massimo interesse, rilevando che il “carattere essenziale” che li distingue sta nell'ammettere il primo la “presenza” e la “permanenza” della C, mentre il secondo no. Ed è anche chiara la differenza tra dialettica hegeliana e quella platonico-aristotelica: mentre in quest'ultima, la C può essere ammessa solo al livello del pensiero solo per denotare la falsità di un assunto, nell'altra, invece, «la contraddizione a cui essa ricorre non è solo nel pensiero, ma anche nell'oggetto e, come tale, questa contraddizione non viene eliminata, ma viene conservata e “assunta”», sulla base della sua “verità” e della “necessità della sua accettazione”¹⁰³. Ora, però, nella dialettica antica la verità era tutt'uno con l’“insostenibilità” della C; e ciò significa che l'impossibilità di contraddirsi (e cioè, in sostanza, l'*élenchos*) aveva un senso nella misura in cui il vero era in connessione inscindibile con la non-contraddittorietà. Ma

una volta ammesso invece, con Hegel, che la contraddizione sia non solo sostenibile, ma sia anzi da sostenersi necessariamente, non si vede più che cosa autorizzi ad affermare che le cose stanno *in un modo piuttosto che in un altro*, cioè a concludere in un modo piuttosto che nel modo opposto, come sarebbe proprio della scienza¹⁰⁴.

Di conseguenza, la dialettica hegeliana perderebbe il suo potere dimostrativo, in quanto con una tale dialettica non funziona nessun *élenchos*¹⁰⁵, nel senso che non solo essa non riesce ad usare nessuno strumento *elenctico* nei confronti di *altre* teorie (perché qualsiasi cosa venga assunto vale anche sempre la tesi contraddittoria), ma anche e soprattutto nel senso che contro una simile dottrina non si può riuscire ad imporre alcun *élenchos* (perché la C da essa ammessa, e ammessa

¹⁰² Ivi, pp. 206-207.

¹⁰³ Ivi, pp. 219-220.

¹⁰⁴ Ivi, p. 221 (corsivo mio).

¹⁰⁵ Berti è molto drastico su questo punto: «in tal modo la dialettica di Hegel non riesce a “dimostrare” nulla, perché non riesce a “confutare” nulla» (ibid.).

come vera, implica che le cose che stanno *in un certo* modo stiano *anche* necessariamente *nel modo opposto* a quello). In conclusione, chiunque accetti la tesi di fondo della filosofia hegeliana, e cioè l'identificazione tra assoluto e divenire, necessariamente «deve ammettere anche la concezione hegeliana della dialettica e della contraddizione, *cioè deve rifiutare il p.d.n.c. (scil.: il principio di non-contraddizione)*»¹⁰⁶.

IV. L'assunzione non-contraddittoria della contraddizione in Hegel (Franco Chiereghin)

“Quello[l'Uno], invece, non è 'qualcosa', ma è anteriore a qualsiasi cosa; e non è nemmeno essere, poiché l'essere possiede -diciamo così - una forma, la forma dell'essere. Ma l'Uno è privo di forma, privo anche della forma intelligibile”.

- Plotino, *Enneadi*, VI 9, 3, 39.

Il saggio *Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel* di Chiereghin¹⁰⁷, prende le mosse dalla tesi fondamentale che, per valutare correttamente la nozione della C in Hegel, si debbano distinguere diversi livelli del discorso. Se Hegel afferma che «tutte le cose sono in sé contraddittorie (*alle Dinge sind an sich widersprechend*)», questo non vuol dire che, come già denunciava Aristotele, “un uomo è una trireme”. Accettare la verità della C (ad un certo livello del discorso, diciamo un livello oggettivo) non implica, a giudizio di Chiereghin, che si possa «mettere in rapporto qualunque soggetto con qualsivoglia predicato»¹⁰⁸. Quest'ultima osservazione mi pare davvero molto interessante in quanto, sebbene lo studioso parta da un assunto (la distinzione dei livelli nel discorso hegeliano) discutibile, focalizza esattamente quale sia il nodo problematico della

¹⁰⁶ Ivi, p. 222 (corsivo mio).

¹⁰⁷ Cfr. F. Chiereghin, *Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel*, «Verifiche», X (1981), 1-3, pp.257-270; e cfr. pure Id., *Tautologia e contraddizione*, Cusl Nuova Vita, Padova 2001; e Id., *L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Il Poligrafo, Padova 2004.

¹⁰⁸ Ivi, p. 257.

questione: *non* derivare asserzioni che mettano in rapporto *qualsiasi* soggetto con *qualsiasi* predicato; in poche parole, non ammettere la regola dell'*ex contradictione quodlibet*. Chiereghin non è così esplicito nel rifiuto di questa legge della logica all'interno della dialettica hegeliana (che, tra l'altro, non menziona); tuttavia, è chiaro da tutto il suo discorso che di questo si tratta. Occorre, insomma, fare in modo che, pur parlando di contraddizioni (e, soprattutto, di contraddizioni reali e oggettive), il rifiuto del PNC non renda assurdo anche il discorso *su* di esse. Per scongiurare la diffusione della “infezione” da C in ogni discorso, è necessario allora per Chiereghin assumere che le espressioni che denotano le C, vadano prese secondo un senso “incontraddittorio”. E questo perché solo assumendole “incontraddittoriamente”, si può riuscire a dare un significato determinato a ciò che si dice. Per non cadere nell'insignificanza sarebbe necessario, quindi, accettare per il livello del linguaggio *con cui* ci si esprime, l'assunzione della non-C. Detto in altri termini, per poter ammettere la verità della C, bisognerebbe comunque ammettere *anche* la verità del PNC (ovviamente a livelli diversi). L'operazione, in linea di principio, appare non convincente, almeno per la dialettica hegeliana che non ammette alcuna distinzione tra concetto e oggetto, tra linguaggio-oggetto e meta-linguaggio (ne abbiamo già discusso nei paragrafi su Marconi e Berti). Nondimeno, la lettura di Chiereghin ha il merito di dichiarare apertamente, pur con la limitazione vista, che la C per Hegel è una *verità*, e che, insomma, tutti i suoi proclami sulla necessità di superare il PNC non siano da intendere come una metafora o una esagerazione retorica. Ad ogni modo, “anteriormente” alla tematizzazione della C (pensata esattamente come “*regula veri?*”), «vi è dunque in Hegel, e non può non esserci, un'assunzione originaria e incontraddittoria dell'incontraddittorietà come principio di significanza dei discorsi e di determinatezza per tutto ciò che è»¹⁰⁹. Per fare qualche esempio, in Hegel troviamo luoghi in cui egli – continua Chiereghin - assume il PNC, come nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, a proposito della concezione indeterminata del divenire di Eraclito¹¹⁰. Il fatto, poi, che Hegel affermi nel *Verhältnis* che il razionale “non ha nessun contrario”, dimostrerebbe per Chiereghin che la non-contraddittorietà costituisce anche l'assoluto stesso¹¹¹. Per le obiezioni ad una tale lettura rimando

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Cfr. *Lezioni*, II, p. 299.

¹¹¹ Hegel, nel *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, afferma che «il razionale, invece, non ha nessun contrario; i finiti, di cui uno è il contrario dell'altro, esso li racchiude entrambi in sé» (cfr. G. W. F. Hegel, *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, in Jenaer kritische Schriften, hrsg. v. H. Buchner u. O. Poggeler, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Meiner, Hamburg 1968, 207, trad. it. N. Merker, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, Universale Laterza, Bari, 1970; la citazione è ivi, p. 99). Questa espressione è usata da Hegel all'interno della discussione sul quarto *tropo* scettico. Questo *tropo* attacca il razionale perché sarebbe un presupposto indimostrato, nei confronti del quale «si potrebbe con il medesimo diritto presupporre in guisa indimostrata il contrario» (ibid.). La replica di Hegel consiste nel ribadire che il razionale non può avere un opposto *ulteriore* che sia e rimanga *fuori* di esso, e questo perché il razionale è essenzialmente infinito, nel preciso senso che è l'unità che include in sé anche il proprio opposto. Ora, siccome la contrarietà, cioè l'esclusione di ciò che è opposto, è una prerogativa del finito, ecco che la ragione non ha contrario *non* nel senso non-contraddittorio che essa lo escluda fuori di sé, ma anzi, al contrario, nel senso

alle osservazioni in nota. La conclusione dello studioso è che l'espressione hegeliana “tutte le cose sono in se stesse contraddittorie” «non può, riflessivamente, non estendere il principio enunciato anche a se stessa»¹¹², così da “convertirsi” nella proposizione contraddittoria (nel senso del quadrato di Psello) “alcune cose non sono in sé contraddittorie”. Si potrebbe, qui, vedere all'opera quella dinamica scettica del *συμπεριγράφειν*, ossia l'auto-inclusione delle enunciazioni scettiche, descritta da Sesto Empirico negli *Schizzi pirroniani*.¹¹³ Tuttavia, nel caso hegeliano, l'affermazione “tutte le cose sono in se stesse contraddittorie” resta valida in senso *universale*, e non coinvolge se stessa nell'auto-confutazione perché per Hegel (è questa la tesi che provo a proporre) la verità è appunto una C: in se stesso considerato, anche come risultato finale del processo dialettico, il Vero è da concepire *sempre* come quell'unità degli opposti che è intrinsecamente *contraddittoria*. Dunque, la *verità* è sempre C. Ma che tutte le verità siano C, non vuol dire che, viceversa, tutte le C siano verità, poiché vi sono per Hegel delle C da scartare o abbandonare (per esempio, quando egli riscontra delle C in dottrine altrui, oppure quando parla delle C *persistenti*, come nella cattività infinità, oppure nel dialettismo¹¹⁴ o, ancora nello scetticismo appunto¹¹⁵). Pertanto, l'affermazione che si deve assumere, già in partenza, non è la proposizione

contraddittorio che essa contiene tutti gli opposti al *proprio interno*.

¹¹² Chiereghin, 1981, p. 258.

¹¹³ *Pyrrh. Hyp.*, I, 14. Qui, in un brano che guarda caso è riportato da Hegel proprio nel *Rapporto*, Sesto Empirico scrive che «ὄφ'ἑαυτον αυτας αναίρεσθαι εμπερίγραφομενας εκεινος περί ον λεγεται»; il traduttore italiano del *Verbalnis*, Nicolao Merker, traduce nel seguente modo: «sopprimere ciò di cui si parla mediante il discorso stesso che ne viene fatto». In altri luoghi, Sesto Empirico afferma che tali argomenti «implicano essi stessi per ritorsione [ἐκ περιτροπῆς, o anche 'per auto-refutazione'] la realtà della dimostrazione», così come «la “voce” scettica “nulla è vero” confuta insieme agli altri argomenti anche se stessa [καὶ ἑαυτὴν ἐκείνοις συμπεριτρέπει]» (ivi, II 185-186; e ivi, II 187-188).

¹¹⁴ Nella *Fenomenologia*, Hegel afferma che lo scetticismo è da distinguere dal *dialettismo*, perché questo rappresenta il dileguare di *tutto*, dileguare in cui la coscienza, lungi dal possedersi, è in preda all'*accadere*. Invece, lo scetticismo provoca lui stesso, col suo operare pensante, il dileguare di tutto. Anzi, non soltanto lascia sparire come inessentialità l'alterità dal Sé, ma lascia togliere la stessa relazione dell'autocoscienza con questa inessentialità. Hegel, quindi, dà una connotazione più negativa al dialettismo, rispetto allo scetticismo, facendo trasparire una valutazione positiva, almeno inizialmente, di quest'ultimo, nella sua funzione “distruttiva” della posizione intellettualistica che si fissa nell'isolamento delle differenze. Scrive, infatti, Hegel: «il *dialettismo* come movimento negativo, quale immediatamente è, appare alla coscienza da prima come qualcosa cui essa è data in preda e che non è mediante essa stessa. Invece, come *scetticismo* quel movimento è momento dell'autocoscienza, alla quale non già *accade* che, senza saper come, le si dilegui ciò che essa ha di vero e di reale; l'autocoscienza anzi, nella certezza della sua libertà, lascia che dilegui questa alterità ponentesi come reale; né lascia dileguare l'oggettività come tale, ma anche quella sua relazione verso di questa» (*Fenom.*, p. 171).

¹¹⁵ Anche lo scetticismo, però, sebbene nei confronti del dialettismo sappia provocare lui stesso il dileguarsi della certezza dell'oggetto come estraneo, rimane impigliato nella C insolubile, nella misura in cui venga concepito come una *fissazione* unilaterale del momento negativo-dialettico, pur necessario, della logicità: «la dialettica, presa dall'intelletto per sé separatamente, dà luogo (...) allo *scetticismo*; il quale contiene la mera negazione come risultato della dialettica» (*Enc.*, § 81, p. 96). Ma, ancora nella *Fenomenologia*, la valutazione dello scetticismo, come una categoria filosofica che resta invischiata nella C senza riuscirle a riprendere nell'unità con l'affermativo, non può essere del tutto positiva. Infatti, la caratteristica peculiare della figura scettica della coscienza è, per Hegel, che tale pensare *inverte anche se stesso*, ma pretende di rimanere pur sempre se stesso in questo invertirsi. Tuttavia, tale figura scettica è essa stessa ridotta a una sorta di nuovo dialettismo che contraddice se stesso, e che fa perdere l'*atarassica* padronanza del proprio Sé. Essa è *disordine* riproducendosi di continuo, sia nell'altro da sé che in se stessa, a tal punto che «anzi la coscienza stessa è l'*assoluta inquietudine dialettica*» (*Fenom.*, p. 172). L'autocoscienza scettica, quindi, è l'inarrestabile *auto-riferimento negativo* al negativo che *lei stessa* è. In effetti, scrive Hegel, «invece di essere

“tutte le C sono verità”, bensì “alcune C sono verità”, la quale ammette anche, com'è ovvio, la sua sub-contraria “alcune C non sono verità”. L'assunzione di Chiereghin, tuttavia, non gli impedisce di riconoscere che «sarà appunto compito del razionale racchiudere e “risolvere” in sé i due enunciati opposti contraddittoriamente»¹¹⁶. Ora, questa asserzione potrebbe essere hegelianamente accettata solo se intesa nel senso che il razionale è al tempo stesso contraddittorio e insieme identico a sé: ossia, nel senso che l'assoluto riesce a far valere la propria verità contraddittoria anche, almeno per un momento, come *immediatamente* ritornante su sé (il momento della “riflessione in sé”, posto di nuovo come immediato, e dunque come negazione della negazione di sé, che tuttavia *non equivale* affatto alla non-C, ma solo alla doppia negazione). Insomma, un *momento* immediato di identità con sé *deve* comunque esserci, anche per il darsi stesso della C (la quale non può generarsi senza che si diano appunto i momenti dell'identità e della non-identità, anche come *esclusivi* l'uno rispetto all'altro). Il che significa che non si può certo rinunciare all'identità, e cioè alla doppia negazione, ma si può (e *si deve*, per Hegel) rinunciare alla non-C. Inoltre, questo ritorno all'immediatezza, se viene preso di nuovo per sé, o unilateralmente, è chiaro che risulta soltanto *astratto*, cioè come non-contraddittorio, e così vale per il *Verstand* (il quale, appunto, pone questo momento come non-contraddittorio e come la verità). Chiereghin ammette che Hegel abbia senz'altro criticato quella che si può chiamare l'assunzione *astratta* della “incontraddittorietà” (o anche “assunzione contraddittoria dell'incontraddittorietà”), e che abbia proclamato inequivocabilmente la C come “legge immanente dell'assoluto”. D'altra parte, però, va sostenuto con forza che «la contraddizione non è a sua volta legge della legge dell'assoluto o dell'intero, pena l'inintelligibilità di ogni discorso»¹¹⁷. Anzi, per Chiereghin la C può valere in questo modo assoluto solo se finisce per applicarsi anche a se stessa, e così assumersi in un senso contraddittorio (“assunzione contraddittoria della contraddizione”) che la rende astratta e non-vera. A sua volta, continua Chiereghin,

coscienza eguale a se stessa, qui la coscienza non è altro che un accidentale arruffio, è soltanto l'imbroglio di un disordine che sempre si riproduce» (ibid.). È proprio nell'accusare lo scetticismo di unilateralità che Hegel mette in evidenza l'auto-riferimento (*paradossale*) in cui esso cade; ma non per concluderne che così esso esca dal circolo vizioso e approdi ad una verità non-contraddittoria, bensì per mostrarne l'insolubilità e persistenza della C. D'altra parte, la *sua* posizione non comporta che l'*Aufhebung* di tali persistenti C dia come esito la non-C, giacché, come abbiamo già visto nel paragrafo sulla lettura di Bettineschi, se la loro risoluzione non può certo essere la paradossale “pari esattezza-pari inesattezza” (“*gleichen Richtigkeit*”-“*gleichen Unrichtigkeit*”) delle affermazioni contraddittorie (cioè un'implicazione reciproca e ricorsiva delle antinomie), essa è però comunque la loro *contemporanea verità* (e quindi la violazione, *in ogni caso*, del PNC). Hegel lo afferma in modo chiaro: «da vera soluzione delle antinomie può consistere solo in ciò, che due determinazioni, in quanto siano *opposte e necessarie a un solo e medesimo concetto*, non possono valere nella loro unilateralità, ciascuna per sé, ma hanno la loro verità soltanto nel loro esser tolte, nell'unità del loro concetto (*der Einheit ihres Begriffes*)» (SL, p. 181, corsivi miei). L'*Aufhebung* della C non è affatto, allora, il ritorno alla non-C, dato che qui troviamo una chiarissima violazione proprio del PNC: due determinazioni che si negano e intanto sono necessariamente inerenti *ad un solo* soggetto, due determinazioni le quali non possono valere in modo che quando sia posta l'una l'altra *non* sia posta, ma devono sempre essere prese nell'unità loro; e questa è la “vera soluzione”, cioè è la *verità*.

¹¹⁶ Chiereghin, 1981, p. 259.

¹¹⁷ Ibid.

l'«incontraddittorietà» non va presa in modo altrettanto unilaterale e astratto, come pura identità con sé di ogni cosa e di ogni concetto, e come puro differenziarsi da ogni esser-altro, perché così «siamo in presenza di un identificare e di un differenziare che né identificano né differenziano nulla e cioè si contraddicono in se stessi»¹¹⁸.

Si può notare, qui, come Chiereghin indichi la contraddittorietà dell'identità intellettualistica alla stessa maniera in cui la intende Severino, e cioè solo come quell'astratto che si contraddice perché non è in connessione essenziale con l'altro e, infine, con l'intero, e non nel senso che essa si contraddice perché, in un modo o nell'altro, non riesce a costituirsi a prescindere dall'altro, e cioè perché il suo stesso auto-escludersi dall'altro contiene già l'altro in lei stessa (come invece afferma Hegel, e proprio dichiarando che questa è la funzione della *Vernunft*). L'intelletto, insomma, non è che si contraddica perché ciò che pone è astratto e così il concreto viene erroneamente identificato con ciò che non è, ossia con l'astratto; ma *al contrario* si contraddice perché, pur volendo porre qualcosa come astratto, in realtà questo astratto, già nella sua astrazione, è concreto, sia pure solo in sé o implicitamente. Non può cioè non essere, *anche in quanto astratto*, concreto, e per questo il *Verstand* si contraddice: il suo stesso atto di astrazione, o di esclusione dell'altro, o di non-C, è esso stesso già concreto, già *anche* inclusivo e quindi contraddittorio, sebbene solo in sé, solo implicitamente, perché include precisamente ciò che esclude, e pone precisamente ciò che toglie. Tuttavia, Chiereghin riconosce, sia pure parzialmente, che il *Verstand* non si contraddice solo perché astrae e vuole identificare il concreto con l'astratto, ma anche per una dinamica più profonda e originaria, come ora si vedrà. Ciò non toglie, però, che il motivo primario di tale contraddittorietà per lo studioso sia dovuto appunto al fatto che l'intelletto ha una concezione astratta, e perciò contraddittoria, dell'incontraddittorietà. Ciò dimostra che la C qui è vista come un *errore* nel modo di assumere l'incontraddittorio, e non come il vero e il concreto, da cui il *Verstand* stesso non riesce a separarsi, non come quell'atto implicito nella sua stessa esclusione che ne determina la necessaria implicazione con l'opposto, proprio mentre crede di espellerlo. A giudizio di Chiereghin, il pensiero speculativo coglie ad un «livello più elementare e originario» la realtà, in modo non da assumere contraddittoriamente l'«incontraddittorietà» di qualcosa, ma da assumerne in senso non-contraddittorio la contraddittorietà. Solo così si può salvaguardare l'«intrinseca dialetticità» della cosa, la quale è certo determinata, ma proprio per questo essa è in se stessa un negativo (*omnis determinatio est negatio*). Di conseguenza, «nella determinazione l'atto che afferma è insieme l'atto che nega, il principio che identifica è il medesimo che differenzia: un solo atto originario pone in uno

¹¹⁸ Ibid.

l'identico e il diverso, è *identità dell'identità e della non identità*¹¹⁹. Nel determinato stesso, in quanto è determinato e dunque anche escludente l'esser-altro, troviamo per Chiereghin quell'unità contraddittoria in cui identità e non-identità sono identiche. Questa realtà oggettiva è contraddittoria, e come tale è vera: bisogna, però, coglierla in modo non-contraddittorio. Del resto, quella definizione del razionale sappiamo già che è ancora una definizione “astratta”, e tuttavia essa mostra già, secondo Chiereghin, che il razionale non ha relazione ad altro nel senso che è esso stesso “il rapportare”. Inoltre, esso «contiene originariamente la negazione in sé»¹²⁰. Ma da questa assunzione, però, Chiereghin stranamente non deduce che allora il razionale debba essere la C in lui stesso, nella misura in cui la non-identità è necessariamente *identica* all'identità stessa dell'assoluto.

Ciò che va senz'altro scartato per Chiereghin è l'“assunzione contraddittoria della contraddizione”, nella quale la C è pura “negazione di ogni determinatezza”¹²¹. E, così stando le cose, allora il senso autentico dell'espressione “*contadictio regula veri*” sarebbe proprio questo: quello della “assunzione incontraddittoria della contraddizione”¹²². Il che, d'altra parte, comporta necessariamente che «il termine contraddizione si deve intendere assunto da Hegel non metaforicamente, ma in senso proprio. In altri termini, la contraddizione svolge la sua funzione euristica solo se si riesce a mostrare che in ogni cosa, in ogni concetto o in ogni concreto vi è un punto, essenziale al loro costituirsi, in cui la *stessa* cosa, *ad un tempo*, appartiene e non appartiene allo stesso soggetto *sotto il medesimo rispetto*»¹²³. Ora, la cosa interessante che non va sottaciuta è che Chiereghin, nell'affermare che tale assunzione non-contraddittoria della C restituisce tuttavia questa come una vera C in senso proprio (e non metaforico), tale che, cioè, in ogni concetto e in ogni concreto vi sia una struttura costitutiva che *viola il PNC*, connette questa stessa ammissione della C immanente proprio alla concezione del razionale come “rapportare”¹²⁴. Di questo razionale che è il rapportare, egli, però, aveva detto che è tale rapportare solo perché è esso stesso “*ohne Gegentheil*” (perché il razionale non ha contrario, e dunque non ha relazione ad altro); ma da ciò egli aveva dedotto che proprio qui sta l'“incontraddittorietà” dell'assoluto, il suo doversi cogliere in modo nettamente non-contraddittorio, *quanto a se stesso*. Adesso, però, troviamo quel “capovolgimento” razionale rispetto al modo non-contraddittorio di pensare del

¹¹⁹ Ibid. (corsivi miei).

¹²⁰ Ibid. Più avanti, Chiereghin scrive che il razionale «è *ohne Gegentheil*, perché racchiude e domina al proprio interno ogni opposizione» (ivi, p. 261).

¹²¹ Ivi, p. 261.

¹²² Ivi, p. 262.

¹²³ Ibid. (corsivi miei).

¹²⁴ Chiereghin stesso riconosce che «se il razionale è il rapportare, il suo comportamento di fronte a questo rapporto semplice risulterà capovolto rispetto a quello del pensare rappresentativo o del *Verstand*. Questi infatti non hanno occhi che per ciascuno dei termini (A B) concepiti come cose tali che sussistono solo come per sé stanti e trascurano del tutto (...) la congiunzione» (ivi, p. 263).

Verstand, capovolgimento che consiste proprio nel “non avere occhi” da parte della *Vernunft* se non per quella “e” (congiunzione) che esprime formalmente l'unità contraddittoria degli opposti. Ma ciò dovrebbe portare proprio ad una visione dell'assoluto come vera contraddizione, e proprio *quanto a se stesso*. Non solo il razionale è proprio il “guardare” alla “e” del rapporto, ma è ciò che vivifica quel rapporto, in quanto lo concepisce non come un semplice “accostamento” o giustapposizione dei termini, bensì come la struttura costitutiva delle determinazioni stesse che entrano in rapporto¹²⁵. All'intelletto, la “e” appare soltanto come un accostare o come un passare da un termine all'altro (“punto d'indifferenza qualitativa”); alla ragione, invece, essa risulta come il costituirsi stesso di ciascuna determinazione. La congiunzione è espressa bene nella nozione del “limite”, il quale, anziché rappresentare una semplice diversità qualitativa tra due esserci, ne costituisce, come osserva Chiereghin, la “differenza determinata, essenziale”. Tale differenza dell'ente, che ne costituisce una determinazione interna, sua propria, si dà il caso che sia da pensare esattamente come una C «perché è il punto in cui ciascun termine, in quanto determinato, *si afferma e si nega insieme*: la “e” del limite costituisce la ragione del differire e del congiungersi di ciascun termine con l'altro»¹²⁶. Il limite di qualsiasi ente non denota una tra le sue tante proprietà, ma il suo “principio generatore”, ciò che fa essere l'ente e che lo fa essere ciò che è. Al tempo stesso, però, il limite è ciò in cui l'ente termina se stesso, ciò in cui “si nega”. E questo punto costitutivo di ciascuno cosa, viene visto da Chiereghin in un senso inevitabilmente *contraddittorio*, poiché «il limite è ciò che congiunge sotto il medesimo riguardo per cui separa», tant'è vero che la cosa nel suo limite «è al medesimo tempo e identicamente se stessa e la propria negazione»¹²⁷. Così, la semplice diversità iniziale del *Verstand*, viene “acuita” fino ad approdare ad una vera e propria C. Il punto è che, per Chiereghin, l'ammissione di questa C inequivocabile non può che avvenire in modo “incontraddittorio”: è questa la *regula veri* della C. L'insistenza sulla “congiunzione” da parte di Hegel (che - nota Chiereghin - viene discussa per l'intera sezione sul “rapporto semplice” della *Logica* di Jena del 1804-1805), è un motivo in più per confermare che la C va pensata come immanente già prima di porre la proposizione che la deve esprimere. In altre parole, la C costituisce le stesse determinazioni, le quali anzi sono date solo in quanto congiunte, in realtà *identificate* (tramite la “e”) col proprio altro, e perciò in quanto contraddittorie. Si tratta, dunque, di «rintracciare la contraddizione all'interno della forma più “semplice” di rappresentazione linguistica del rapporto, che è appunto la “e”, proprio perché se il razionale è il

¹²⁵ Precisa, infatti, lo studioso: «il razionale invece guarda proprio alla “e”, al rapportare, che non può venire scambiato per un semplice accostamento di termini diversi e preesistenti al loro giustapporsi, perché la “e”, la congiunzione ad altro, è essenziale al porsi di ogni determinazione in quanto negazione» (ibid).

¹²⁶ Ibid (corsivo mio).

¹²⁷ Ibid. E poco più avanti, in maniera ancora più esplicita: «nel limite ogni cosa si afferma e si nega contemporaneamente sotto il medesimo rispetto» (ivi, p. 264).

rapportare, la contraddizione o si mostra immanente fin nel rapporto più povero ed elementare o non si dà più¹²⁸. Anche la formulazione dell'assoluto come “identità dell'identità e della non-identità”, quindi, seppure possa essere intesa come “astratta” da Hegel, non mancherebbe per questo ugualmente della C come struttura dell'assoluto, proprio perché la C è già data “molto prima” dello stesso costituirsi dell'affermare e del negare, cioè anteriormente al darsi del piano proposizionale. È dunque confermato che nel concetto hegeliano di limite sia contenuta la C, come struttura immanente e necessaria della cosa. Questa C, rileva Chiereghin, dovrebbe però essere espressa dal termine “unità” degli opposti. Ora, questo termine è, come scrive Hegel, a dir poco “infelice”¹²⁹, in quanto l'opposizione dovrebbe portare alla “divaricazione assoluta”, con le parole di Chiereghin. Ma nella dialettica hegeliana, invece, essa è quella struttura che contiene in sé i termini incompatibili, secondo l'espressione usata da Hegel stesso: «unione che si può allora designare solo come una inquietudine d'incompatibili (*die Unruhe unvertraglicher*) o come un movimento»¹³⁰. Questa è un'ulteriore conferma del fatto che per Hegel l'unità degli opposti va intesa proprio come una C, in quanto tale “congiunzione” di opposti è data precisamente da termini davvero *incompatibili*¹³¹, che si escludono a vicenda, eppure, che sono ciascuno *entro* l'altro.

Per concludere, la C hegeliana per Chiereghin è una vera C, sebbene debba essere pensata mediante una assunzione non-contraddittoria a livello innanzitutto linguistico. Nella misura in cui essa è un'autentica violazione del PNC, deve avere almeno un tratto che rientri nella caratterizzazione logica classica della C. Questo tratto è dato da ciò che Hegel stesso chiama il ridursi allo “zero”, ossia ciò che dà come esito un annullamento. Questo annullarsi, precisa Chiereghin, è ciò che “cade giù”, secondo l'espressione hegeliana (*zu grunde*): si annulla, però, soltanto «la pretesa dei termini opposti di sussistere indipendentemente fuori dalla contraddizione»¹³². Ma, oltre al ridursi allo zero, Hegel afferma che c'è un lato nella C per cui essa non si riduce allo zero, e per cui essa è risolta. Tale risoluzione, anche per Chiereghin *non è affatto una sua eliminazione*, e dunque un ritorno alla logica della non-contraddizione. Essa va intesa nel senso che il risultato appaia, almeno momentaneamente, di nuovo nella sua immediatezza affermativa, ossia prendendolo unilateralmente soltanto come un positivo e un esserci; ma è chiaro che in tal modo varrà daccapo inizialmente come quel momento non-contraddittorio astratto (il primo momento del *Verstand*) che si separa dalla sua unità col negativo:

¹²⁸ Ivi, pp. 263-264.

¹²⁹ Cfr. SL, p. 81.

¹³⁰ SL, pp. 80-81.

¹³¹ Chiereghin osserva che gli “incompatibili” (*unvertragliche*) di cui parla Hegel, sono molto simili a quegli opposti contraddittori di cui parla Aristotele, i quali sono “incontrastabili” (*ἀσύμβλητοι*) (*Met.*, X 4, 1054 a 7).

¹³² Chiereghin, 1981, p. 268. Lo studioso sottolinea come questa stessa concezione della C come annullamento delle determinazioni, sia per Hegel la prerogativa dello scetticismo. Anzi, è proprio l'assunzione contraddittoria della contraddizione a dare come esito della C un contenuto nullo (cfr. *ibid.*).

in ciascuno di questi concetti determinati (e *in quanto determinati, generatori di nuove contraddizioni*) una contraddizione si è “risolta”, ma il suo risolversi non significa affatto il suo scomparire. Ciascun concetto, in quanto risultato, può essere inteso staticamente, cioè separatamente dal processo che l'ha generato e così l'intende il *Verstand*. Ma, concretamente assunto, tale concetto è il risultato indissolubilmente legato al processo del suo risultare¹³³.

In questa concreta assunzione della C consiste la capacità del pensiero speculativo di “tener ferma la contraddizione”. Accettazione (non-contraddittoria) della contraddizione e sviluppo concreto delle determinazioni, secondo la lettura di Chiereghin, fanno tutt'uno. Anzi, l'assunzione “incontraddittoria” della C, da parte della *Vernunft*, svela la sua funzione determinante: essa è, dice Chiereghin, “principio di determinazione”. Ritroveremo, più avanti, questa interpretazione della C hegeliana come principio di determinazione, nei lavori di Illetterati, Perelda e della Bordignon, che qui è, comunque, nella sue linee essenziali, anticipata proprio da Chiereghin. L'*Aufhebung* della C, dunque, lungi dall'annullare la C la porta anzi «alla sua compiuta, determinata attuazione»¹³⁴.

V. Correlazione e contraddizione in Hegel (Sergio Bernini)

La Regina Rossa ad Alice:
“Bisogna sempre continuare a
correre, per restare fermi”.
- L. Carroll, *Dietro lo specchio*.

La ricerca di Bernini¹³⁵ (condotta da una prospettiva specifica di logica formale) si concentra esclusivamente sulle cosiddette determinazioni correlative hegeliane, per indagare se in esse sia

¹³³ Ibid. (corsivo mio).

¹³⁴ Ivi, p. 270. Fabio Vander ha proposto una lettura della risoluzione della C proprio in questi termini: la C che si risolve non è altro che la C che viene ad attuarsi nel *Grund*; il suo risolversi è il divenire ciò che essa è (cfr. id., *Essere e non-essere. La Scienza della logica e i suoi critici*, Mimesis, Milano-Udine 2009).

¹³⁵ S. Bernini, *La nozione hegeliana di contraddizione da correlazione. Un'analisi logica*, “Epistemologia”, 1-2, 1982, parte prima (d'ora in poi: Bernini I), pp. 39-54, e parte seconda (d'ora in poi: Bernini II), pp. 301-326.

presente la C. Più in particolare, il suo lavoro cerca di analizzare quale sia la struttura logica della C hegeliana nelle correlazioni. L'ipotesi interpretativa di Bernini è che le C della logica hegeliana siano, rispetto alla C della logica standard, espressioni di sicuro anomale (“patologiche” egli le definisce), ma tali che, per quanto «estremamente vicine a essa, non saranno ancora la contraddizione classica “ p e non- p »¹³⁶. A giudizio di Bernini, questa conclusione è necessaria anche perché, qualora si trattasse di vere C nel senso classico, la teoria che tratta le C diverrebbe contraddittoria essa stessa, e la banalizzerebbe. Tuttavia, l'analisi da lui compiuta, in termini anche molto formalizzati, anziché provare che il discorso hegeliano *non* sia costituito dalla C, dimostra che la nozione hegeliana di correlazione è *necessariamente contraddittoria*. Il problema di cosa si debba poi intendere per C dialettica in Hegel, resta comunque alla fine aperto; ma il risultato delle prove formali di Bernini è che nella correlatività hegeliana si sia davvero in presenza di autentiche C in senso *logico*. Egli precisa che affronterà la questione della C non dalla prospettiva delle logiche non classiche, per es. quelle paraconsistenti, in alcune delle quali viene di solito adottato un concetto modificato di negazione o di qualche altro connettivo. Le procedure logico-formali da lui seguite, invece, lasciano immutato il senso classico della negazione. Bernini introduce la nozione di “luogo dell'intelletto” (E) che denota un “universo del discorso”, costituito da un insieme di “istanti temporali”, tra loro distinti e fra i quali vige una “relazione d'ordine” \leq ¹³⁷. Per indagare la struttura della C hegeliana, all'interno del concetto di correlazione, potrebbe essere indicato considerare un oggetto U in divenire. Per comprendere le proprietà e le relazioni di un oggetto interno ad E , si dovrà fare riferimento anche al livello *semantico*, poiché di esso si potranno enunciare proposizioni α (vere: $E \models \alpha$, cioè “ E verifica α ”, o anche “in E accade che α ”; oppure false: $E \not\models \alpha$, cioè “ E non verifica α ”)¹³⁸. Tuttavia l'enunciato negativo formalizzato da $E \not\models \alpha$, non significa *necessariamente* “ E non verifica α ”, in quanto esso può comportare un valore di verità di α *indefinito*¹³⁹. Dunque, può non valere $\neg \forall \alpha \leftrightarrow \forall \neg \alpha$, dove $\forall \neg \alpha \leftrightarrow F \alpha$. Se, tuttavia, ci riferiamo a un *determinato* luogo di E , allora un evento interno ad esso sarà espresso da una proposizione che avrà un valore di verità definito. Date queste premesse, Bernini passa ad analizzare la nozione hegeliana di “appetito” (o “istinto”), la quale è indicata da Hegel stesso come una determinazione dinamica che muove dall'interno stesso un esserci, in un modo che genera necessariamente la C. Proprio perché è appetito, l'esserci, scrive Hegel, «è, in se stesso, sé e la sua mancanza, il negativo di se stesso, sotto un unico e medesimo riguardo»¹⁴⁰.

¹³⁶ Bernini I, p. 40.

¹³⁷ Ivi, pp. 41-42.

¹³⁸ Ivi, pp. 43-44.

¹³⁹ Ivi, p. 45.

¹⁴⁰ Cfr. SL, pp. 491-492, ove Hegel afferma: «in pari maniera il muoversi interno, il vero e proprio muoversi, l'istinto in generale (l'appetito o il *nisus* della monade, l'entelechia dell'essenza assolutamente semplice) non consiste in

Bernini riconosce che un tale esserci è insieme e contemporaneamente «sé e la necessità di non esser sé», e questo vuol dire che esso ha la necessità di superarsi, ossia è un oggetto che *diviene*. L'osservazione interessante dello studioso è che, a suo avviso, qualsiasi lettura analitica che tenti di spiegare la C insita in tale nozione dell'appetito, come dovuta a *indefinitezza semantica*, o addirittura a confusione da parte di Hegel “è banale”. Nonostante Bernini non faccia riferimento esplicito all'interpretazione di Marconi, non si può resistere alla tentazione di notare almeno un'allusione al tipo di spiegazione del prodursi delle C hegeliane, proposto proprio dallo studioso torinese.

Ora, cerchiamo di rappresentare il divenire dell'oggetto U , già descritto come un continuo superamento di se stesso, in cui ogni istante successivo fa sorgere nuove determinazioni non contenute negli istanti precedenti secondo la relazione d'ordine, già vista, $i < j$. Questo comporta che l'oggetto U avrà come sue determinazioni o stati in divenire, poniamo, U_i (il suo essere all'istante i) e U_j (il suo essere all'istante j). L'oggetto, nella sua determinazione U_j , non sarà mai, proprio per l'irreversibilità della relazione d'ordine temporale, in uno dei luoghi $E_i = \{U_1, U_2, \dots, U_i\}$, che si verificano prima del suo essere U_j . E tuttavia, proprio perché l'oggetto U è in divenire, e cioè ha in sé l'appetito del suo stato da-venire, futuro, esso necessariamente richiede U_j come suo superamento. Quindi, se indichiamo l'“esser sé” con U_k , e la determinazione successiva che a U_k “manca” con U_{k+1} , determinazione ovviamente non ancora data in E_k , otteniamo due enunciati che riguardano il medesimo oggetto U , nei quali si afferma che tale oggetto è relativo ad uno dei luoghi di E , nel quale è verificato che la sua determinazione U_k richiama la determinazione successiva (U_{k+1}), la quale però *non si trova* in E_k . Dato che per Hegel, tali determinazioni dell'esserci sono, come tutte le determinazioni della logica, *sotto un medesimo riguardo*, Bernini ritiene di poter congiungere i due enunciati, in modo da ottenere formalmente una C. Infatti: «1) $E \models R(U_k, U_{k+1})$ 2) l'oggetto U_{k+1} non è in E_k »¹⁴¹. È proprio la congiunzione dei due enunciati ciò che esprime la nozione di “appetito” o “istinto” nella dialettica hegeliana, la quale è così una C, almeno come la intende Hegel (Bernini, con cautela precisa che di tale C hegeliana non si possa ancora stabilire quale sia il rapporto con la C logica vera e propria, secondo la formula data sopra: “ p e non- p ”). Ma la conseguenza più interessante di tale conclusione contraddittoria è che essa si rivela *impossibile*, date le condizioni semantiche assunte. In effetti, (1) non può mai essere vera, poiché essa afferma che in E_k si dovrebbero dare oggetti che in realtà non sono effettivamente dati in E_k . Inoltre, la congiunzione di (1) e (2) è falsa proprio in quanto *contraddittoria*. In particolare, una congiunzione in logica, se è vera, deve

altro, se non in ciò che qualcosa è, in se stesso (*in sich selbst*), sé e la mancanza (*und der Mangel*), il negativo di se stesso (*das Negative seiner selbst*), sotto un unico e medesimo riguardo (*in einer und derselben Rücksicht*)».

¹⁴¹ Ivi, p. 47.

necessariamente contenere congiunti *entrambi* veri. E poiché (2) è precisamente la negazione del fatto che U_{k+1} è in E_k , ne consegue che (1) e (2) non possono essere entrambe vere, e che dunque la loro congiunzione non può nemmeno essere vera. Ma così sono esattamente date *tutte* le condizioni affinché, secondo la logica standard, si dia una C formalmente intesa: una C è data da una congiunzione di due enunciati di cui uno è la negazione dell'altro (definizione sintattica), e che sono quindi uno vero e l'altro falso (definizione semantica). Se la nozione di “appetito” o “istinto” è così strutturata, allora, conclude Bernini, è necessario riconoscere che siamo in presenza di una C in senso proprio, per cui un esserci è se stesso e la propria mancanza, ossia «qualcosa che è dato e, sotto il medesimo rispetto (= E_k), non è dato»¹⁴². Ma *proprio perché la struttura così descritta* conduce inevitabilmente ad una C, essa non può essere valida. In altre parole, se le cose stanno davvero come le descrive Hegel, dobbiamo necessariamente avere la C; e ciò significa che le intenzioni di Hegel sono davvero quelle di costituire *come una C*, cioè come una struttura che *viola a tutti gli effetti* il PNC, la nozione di “appetito”. Tant'è vero che possiamo, invece, descrivere tale situazione in un modo che non conduca alla C, facendo sì che il momento della “mancanza” U_{k+1} non appartenga più a quella *stessa* determinazione dell'oggetto descritta come E_k , dato che invece appartiene a E_{k+1} . Ma in questo caso, come ora Bernini riconoscerà, non solo tale presunta “soluzione” è totalmente estranea al discorso hegeliano; ma essa è addirittura una soluzione perfettamente in linea con la prospettiva del *Verstand*, in quanto è proprio tale “refutazione” della C ad essere astratta perché “atomistica”. Ciò vuol dire che la C hegeliana non è, come vorrebbe il coerentismo, il risultato dell'attività astraente-separante dell'intelletto, ma essa è anzi la *soluzione* stessa di tale astrazione, e pertanto è proprio la non-C ad essere astratta per Hegel. Scrive, infatti, Bernini: «se ciascun oggetto U_k è un *quieto* atomo atemporale, *l'aspirare* ad altro non può esser concepito come sua “interna” proprietà, come qualcosa per cui U_k arriva a diversificare sé da sé»¹⁴³. Questo significa certo che non otterremo la C, ma solo perché abbiamo reso intellettualisticamente astratti gli istanti temporali, tali che ora sono proprio essi ad essere l'uno fuori dall'altro, in un modo che per l'appunto non può essere considerato mai “interno” all'esserci di cui parla Hegel. E però tale estrinsecità e isolamento denotano la non-C, piuttosto che la C.

A proposito delle determinazioni correlative, Bernini prosegue dicendo che esse hanno una struttura del tipo descritto qui di seguito: «1) *A* e *B* non si negano; 2) *A* e *B* si riferiscono l'un l'altro negativamente», che può essere riscritto così: «1') *A* e *B* son giustapposti; 2') *A* e *B* sono intimamente relati». Ora, Bernini precisa che proporre secondo questa giustapposizione i due enunciati, pur essendo ugualmente un “contraddirsi”, tuttavia, «non genera *ipso facto* una

¹⁴² Ivi, p. 48.

¹⁴³ Ivi, p. 49.

contraddizione logica, per avere la quale occorre la *coniunzione* delle due»¹⁴⁴. Lo studioso, però, ritiene ingiusta l'accusa, talvolta rivolta a Hegel, di aver confuso i momenti distinti della correlazione, e ribadisce che, d'altra parte, nella sua logica la coscienza della C è necessariamente raggiunta grazie a quella "acuta riflessione" che pone in relazione essenziale gli enunciati di cui uno è la negazione dell'altro. Questa acutizzazione ha di mira il "passare" che, come afferma Hegel (riportato da Bernini), "è l'essenziale e che contiene la contraddizione". La correlazione delle determinazioni, come degli enunciati contrapposti, genera davvero la C perché nella dialettica di Hegel non si dà niente che non sia in unità essenziale con l'opposto. Certo, Bernini ha presente la tipica obiezione che, di fronte alla possibilità della C, afferma che la correlazione non è la stessa cosa dell'*identificazione* delle due determinazioni o dei due enunciati:

se la correlazione $R(M1, M2)$ fosse ad esempio l'*identificazione* di $M1$ con $M2$, allora, avendo *un solo* momento interpretativo, ivi sarebbe possibile la congiunzione logica di (1) e (2) e quindi la contraddizione. Ma così non è. L'acuta riflessione prende atto della *necessaria* connessione tra i due momenti ma niente ci costringe a pensarli come uno¹⁴⁵.

Ma questo significa anzi che la dialettica hegeliana non si limita mai a giustapporre le determinazioni opposte, oppure le proposizioni che esprimono l'assoluto, giacché essa procede sempre mediante l'acutizzazione delle determinazioni ad opera della *Vernunft* verso il momento della loro unità, espressa, da un punto di vista puramente logico-formale, dalla *coniunzione* degli enunciati contraddittori. Tuttavia, sebbene "identificazione" non sia la stessa cosa di "unità" o "coniunzione", Bernini stesso ha pure ammesso che per avere la C, basta o perlomeno è necessario "congiungere" le due determinazioni opposte, o gli enunciati (1) e (2). In verità, sarebbe da osservare che ci sono logiche non-classiche, come quelle cosiddette non-aggiuntive, le quali ammettono delle C *anche senza* far uso del connettivo della congiunzione: basta avere, in un sistema, due proposizioni di cui una nega l'altra e già si ottiene la C. Ma, all'interno della logica hegeliana, noi abbiamo effettivamente tale unità o congiunzione, la quale è poi davvero una "identificazione". L'unità degli opposti di cui parla Hegel è certamente una relazione *interna*, o costitutiva di ciascuno di essi; ma tale unità non si limita ad essere una pura e semplice relazione *fra* termini, un nesso che, per quanto necessario e costitutivo, non restituisca ciascuno degli opposti appunto come intrinsecamente contenente in sé, oltre a se stesso, *anche l'altro*, perché così non è, dato che Hegel insiste sempre nel presentare l'unità proprio in questo modo: e cioè la relazione è costitutiva proprio perché diventa *identificazione* degli opposti che sono al contempo *incompatibili*, ossia non-identici. Tale identificazione, d'altra parte, non significa, e non può

¹⁴⁴ Ivi, p. 50.

¹⁴⁵ Ivi, p. 51.

significare affatto, che in essa resti cancellata la differenza tra le determinazioni, altrimenti non potremmo nemmeno ottenere la C. L'identità degli opposti è, in verità, per Hegel sempre l'identità insieme all'opposizione dei termini: dunque è già costitutivamente contraddittoria, in quanto in ciascun momento, per es. l'identità, è già contenuto l'altro, la differenza, e viceversa, nella differenza vi è già l'identità. Che nella dialettica hegeliana, in ogni caso, le determinazioni e gli enunciati opposti non restino mai giustapposti è sostenuto dallo stesso Bernini, il quale, poco dopo, aggiunge:

in realtà il problema è semplicemente spostato. Se niente, infatti, costringe a pensare due cose come una, esse devono essere allora *diverse*, tra loro *separabili*. Come si concilia la separabilità colla *necessità* della connessione? Non sarà che la “soluzione” della contraddizione è tale proprio in quanto in sé contraddittoria?¹⁴⁶

Infatti, come continua Bernini, il problema è soltanto spostato proprio perché l'unità-congiunzione di cui parla Hegel è sempre presente ed è effettivamente produttrice di C. Essa, certo, non identifica, nel senso di rendere *soltanto uno*, le due determinazioni, ma questo può forse voler dire che esse siano *soltanto* diverse o differenti? Per niente. Tant'è vero che si pone il problema di “conciliare”, all'interno dell'unità, tale diversità-differenza con la loro necessaria connessione, nel senso che questi due momenti, differenza e connessione necessaria, piuttosto che portare alla soluzione-eliminazione della C, la generano. Anzi, Bernini si spinge addirittura a parlare di “circularità” (viziosa, s'intende, ossia qualcosa come una C aporetica, senza soluzione)¹⁴⁷. I due momenti, infatti, intesi come li intende Hegel, e cioè necessariamente nello stesso tempo e sotto il medesimo riguardo, non possono che portare alla C, come ora vedremo. La contraddittorietà delle correlazioni $R(A, B)$ va ricondotta ad una correlazione tra determinazioni o tra proposizioni espressa nel seguente modo: a) le determinazioni $D1$ e $D2$ sono giustapposte; b) le determinazioni $D1$ e $D2$ sono intimamente relate. Allo stesso modo: a') gli enunciati (1) e (2) sono giustapposti; b') gli enunciati (1) e (2) sono intimamente relati. Se (a) e (a') sono espressione della rappresentazione, la quale segue il PNC, (b) e (b') esprimono la “riflessione acuta”, che necessariamente conduce alla C. Gli enunciati, dal canto loro, esprimono ciò che gli oggetti stessi sono all'interno della logica hegeliana; pertanto, noi abbiamo una coppia di oggetti che al tempo stesso non si negano (perché sono solo giustapposti), e la *stessa* coppia di oggetti che invece si negano (perché sono intimamente correlati). (b'), afferma Bernini, esprime il fondamento della C, il quale è implicitamente già presente nella proposizione (2) più sopra riportata (si ricordi: “ A e B si riferiscono l'un l'altro negativamente”). Questo vuol dire che la C è

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Bernini, rileva che «se è ingiusta l'accusa di confusione, non dovrà essere affatto ingiusta quella di *circularità*» (ibid.).

necessariamente presente proprio nel momento della correlatività delle determinazioni, la quale è espressa esattamente dalla *contemporanea verità* di entrambi gli enunciati che si contraddicono: «la verità della proposizione (2) è sempre accompagnata come da un *doppio* dalla verità di (1)». Ma questa è propriamente una *C* in senso *logico standard*, insita per l'appunto nella correlatività hegeliana. Nozione che, nonostante la sua contraddittorietà, conclude Bernini, è «degnata del massimo interesse logico»¹⁴⁸.

Bernini, infine, parla di struttura circolare e contraddittoria in cui ciascuna delle determinazioni correlative non è altro che ciò che viene definito dal rapporto ad altro, eppure continua a valere anche come un per-sé-stante, o, meglio, come riflessa in sé. Tale struttura contraddittoria, ovviamente, verrà ancor più esplicitata nell'opposizione e quindi nella contraddizione; ma essa, per Hegel, è già presente, sia pure implicitamente, a livello della correlatività, come qui si sta cercando di mostrare: «*in tanto* è venuta a generarsi quella circolarità che ci obbliga a concludere che *A* e *B* mantengono una loro autonomia rispetto alla loro dimensione concettuale, *in quanto A* e *B* sono concettualmente connessi»¹⁴⁹. Vi è, però, un'altra conseguenza molto significativa che viene alla luce dall'esame di tale struttura correlativa e contraddittoria. Bernini osserva che in qualsiasi situazione in cui due oggetti *A* e *B* (con $A \neq B$) entrino in una relazione R^2 , viene a generarsi un «progresso all'infinito», dove però «infinito» qui ha la valenza positiva che assume in Hegel (si tratta, insomma, non del «cattivo infinito», bensì della «vera infinità»). Infatti, «*A* rimanda a *B*, ma non può risolversi in *B*, il quale, infatti, rimanda ad *A*, ma non può risolversi in *A*, il quale, infatti, rimanda a *B*»¹⁵⁰. In tal modo, abbiamo un movimento circolare e infinito che rinvia ciascuna delle determinazioni *nell'altra*, ma che al tempo stesso riesce a porsi in modo determinato e insieme compiuto, grazie alla capacità di ciascuna determinazione di riflettersi su stessa e ritornare in sé (e che consiste, in sostanza, nella negazione della negazione). Ciò vuol dire che quello stesso progresso all'infinito viene a compiersi in una unità affermativa che comprende in sé il finito stesso, unità che è espressa nel terzo momento dello sviluppo dialettico. Bernini parla di un «passaggio composto di soli tre momenti (*A, B, A*)»¹⁵¹, dove il terzo *A*, in verità, è quell'unità dei momenti precedenti, dovuta alla propria riflessione in se stesso dall'esser-altro o negazione della negazione: il passare da *A* a *B* (dove *B* è inteso anche come *altro* di *A*, cioè comunque come *non-A*) è insieme un passare da *B* ad *A* (dove *A* è inteso, a sua volta, come *altro* di *B*, cioè comunque come *non-B*), con un ritorno quindi ad *A*, come altro dell'altro di *A*, attraverso la negazione della negazione di *A* ($\neg \neg A$). Si può constatare, qui, il ricorso esplicito alla doppia negazione (DN), la quale, però, in Hegel, *contiene certamente la C*, in quanto

¹⁴⁸ Ivi, p. 52.

¹⁴⁹ Cfr. Bernini II, p. 309.

¹⁵⁰ Ivi, p. 310.

¹⁵¹ Ibid.

l'affermazione dell'essere-se-stesso come riflessione in sé, da parte del Concetto, include sempre in se stessa proprio quel riferimento negativo all'esser-altro, cioè al *negativo di se stesso*, come assolutamente costitutivo dello stesso esser-sé (l'esser-altro, insomma, che viene ritenuto per la logica della non-C come qualcosa da escludere da sé, è in verità per Hegel *interno* allo stesso esser-sé, è riflesso in lui stesso – *an ihm*, e dunque la negazione di *A* è in lui *tanto quanto* la negazione della negazione di *A*). A questo punto, se abbiamo due oggetti *A* e *B* (con $A \neq B$), i quali instaurano una correlazione essenziale $R^2 (A, B)$, avremo sempre, afferma Bernini, una terna (*A*, *B*, *A*) che esibirà l'unità negativa di *A* e *B*, ossia quella loro connessione necessaria che è al tempo stesso la loro costituzione come autosussistenti, e dunque una correlazione necessariamente *contraddittoria*¹⁵². Più precisamente, se è data una correlazione $R^2 (A, B)$ tra distinti, allora deve esser data anche una correlazione ternaria $S^3 (A, B, A)$. Tale S^3 è per Bernini un vero e proprio “circolo instaurato da R^2 ”, in simboli (CR^2). Dunque: la correlazione ternaria S^3 instaura sempre e necessariamente un circolo (CR^2), e il nesso R^2 «è *ineliminabile* dalla determinazione concettuale degli oggetti *A* e *B*»¹⁵³. Non solo, ma lo studioso aggiunge che

la verità di una correlazione di distinzione è necessariamente accompagnata dalla verità del suo contraddittorio logico come dal suo *ineliminabile doppio*. (...) la coppia di proposizioni *entrambe vere* $Rn (A1, \dots, An) / \neg Rn (A1, \dots, An)$ è un dato intrinseco all'idea stessa di *K* e di nesso Rn di distinzione tra gli oggetti $A1, \dots, An$¹⁵⁴.

Mi sembrano parole inequivocabili: Bernini sostiene che una correlazione (come quella hegeliana) è necessariamente vera insieme alla verità della sua negazione. Il suo contraddittorio *logico*, dice testualmente Bernini, è il suo “ineliminabile doppio”, ovverosia tutte le volte che si presenta una correlazione come vera e necessaria si presenta la sua negazione come vera e necessaria. Il risultato non può non essere una *C* in senso propriamente *logico*¹⁵⁵.

¹⁵² Bernini, tra l'altro, aggiunge che la circolarità della correlazione è tale che non soltanto il primo membro di ogni relazione ternaria, ma anche il secondo, e così via, è una tale negazione della negazione, e quindi un ritorno in sé. Infatti, precisa che «a dire il vero, a causa del *circolo* che s'instaura tra *A* e *B* (...) anche *B* si manifesta negazione della sua negazione e noi dovremmo altrettanto bene considerare la correlazione ternaria (*B*, *A*, *B*)» (ivi, p. 311).

¹⁵³ Ivi, p. 312 (corsivo mio).

¹⁵⁴ Ivi, pp. 313-314 (primo corsivo mio).

¹⁵⁵ A scanso di equivoci, Bernini ribadisce che «la verità di una riflessione può dunque esser riguardata come *necessariamente fondantesi sul passaggio per il suo contraddittorio logico*. (...) il passaggio per la *falsità* di $Rn (A1, \dots, An)$ è *ineliminabile*» (ivi, p. 318). E, poco più avanti: «la verità di una proposizione relazionale di distinzione *si fonda* dunque sul passaggio per il suo contraddittorio *logico*. La “contraddizione” è quindi un dato *ineliminabile* della nozione stessa di verità di proposizione correlativa» (ivi, p. 319, corsivi miei).

VI. *La contraddizione aporetica in Hegel (Massimo Donà)*

“Era tarda sera quando K. arrivò. Il paese era affondato nella neve. La collina non si vedeva, nebbia e tenebre la nascondevano, e non il più fioco raggio di luce indicava il grande Castello. K. si fermò a lungo sul ponte di legno che conduceva dalla strada maestra al villaggio, e guardò su nel vuoto apparente”.

- Franz Kafka, *Das Schloss*.

Il volume *Sull'Assoluto. Per una reinterpretazione dell'idealismo hegeliano* di Massimo Donà¹⁵⁶ critica le letture del pensiero di Hegel che attribuiscono alla sua dialettica un esito *conciliativo*, vale a dire che sostengono che egli abbia voluto superare la C nel senso di un ritorno al “dominio” dell'identità nei confronti dell'alterità. Si tratta, in sostanza di quelle interpretazioni che si rifanno alle ermeneutiche post-nietzschiane e post-heideggeriane (soprattutto quella di Adorno). La tesi fondamentale di Donà è che la struttura originaria dell'assoluto per Hegel è dinamica e processuale, ma soprattutto, come vedremo, *aporetica*. In essa, proprio per la sua costitutiva processualità, non può risultare negata l'alterità, e dunque la natura oppositiva (auto-oppositiva) dell'assoluto, alterità che dunque costituisce la stessa identità tanto quanto l'identità costituisce l'alterità. Ciò che ad avviso di Donà viene superato all'interno della struttura originaria dell'assoluto hegeliano è, semmai, l'immediatezza dell'opposizione, ossia l'*unilateralità* ed *esteriorità* degli opposti, intesi secondo la prospettiva classica della non-contraddizione. Insomma, la natura profonda dell'assoluto in Hegel è proprio quella identità degli opposti, nella quale gli opposti si identificano non sparendo tuttavia in una identità unilaterale (l'esser *solo identici*), poiché essi pur essendo identici si oppongono, e dunque valgono necessariamente *anche* come esclusivi l'uno rispetto all'altro.

Si può constatare, già dalle prime pagine del libro, una lettura che riconosce pienamente la contraddittorietà del procedimento dialettico hegeliano, e che di conseguenza respinge le interpretazioni coerentiste che sostengono addirittura l'esaltazione del PNC da parte di Hegel.

¹⁵⁶ Cfr. M. Donà, *Sull'Assoluto. Per una reinterpretazione dell'idealismo hegeliano*, Einaudi, Torino 1992.

Donà propone di ripensare la speculazione hegeliana, rivalorizzando

la sua specifica, radicale, e “tragica” enigmaticità: la rigorosa evocazione di un Assoluto irrisolvibilmente *lacerato* – e dunque tutt'altro che “conciliante” e “risolutivo” di ogni contraddizione. Ciò di cui si tratta di fare esperienza è cioè un vero e proprio sprofondamento nella radicalità della “contraddizione”, che viene a determinarsi in Hegel come anima stessa del *concetto* (...) per cui un tale esito paradossale è vero *in toto*, senza eccezioni¹⁵⁷.

Donà ritiene di dover mostrare questa assoluta contraddittorietà (consistente precisamente in una “auto-negatività”) nella struttura più propria dell'assoluto, e cioè nella sua identità, la quale, pur essendo un suo momento essenziale e originario, e anzi *proprio per questo*, è anch'essa intimamente contraddittoria. Se le cose stanno così, è chiaro che occorre rimettere in discussione il concetto stesso di “superamento” che starebbe alla base del modo di procedere dialettico. Nelle letture coerentiste della dialettica hegeliana si ritiene che il ruolo delle aporie e delle C sia soltanto quello di essere sintomatiche dell'erroneità degli argomenti, e che perciò vadano eliminate: esse rilevano il falso, e perciò indicano che il procedimento va corretto. Donà è invece dell'avviso che il compito della filosofia sia anzi quello non di superare le C, bensì di “sprofondarvisi”, di assumerle cioè in tutta la loro radicale aporeticità per permettere che esse esibiscano l'*Ab-grund* originario dell'assoluto¹⁵⁸. Un indizio di tale aporeticità è dato da uno dei caratteri dell'assoluto hegeliano: il suo essere anche (ma non solo) *temporale*. L'assoluto in Hegel si dà, in effetti, secondo quell'uscire dall'immediatezza che costituisce la *processualità* del suo auto-porsi. Non c'è, a dire il vero, alcun darsi dell'assoluto hegeliano senza un suo portarsi a compimento, cioè senza il suo consegnarsi, in un certo senso, alla dinamica dell'auto-sviluppo. Esso è quello che è solo perché si raggiunge, si compie alla fine del processo. A differenza di molte delle letture della dialettica hegeliana, Donà dà un'importanza cruciale alla funzione del “tempo”, definito come la «categoria essenziale strutturante *ab origine* il contraddittorio dinamismo dell'Assoluto (la cui vita è appunto scandita dal tempo paradossale di una irrisolvibile dialettica “finito-infinito”)»¹⁵⁹.

Questo tratto processuale-temporale va legato a quell'altro tratto essenziale, quello della *intemporalità* delle determinazioni in quanto forme logico-categoriali. E qui Donà riprende alcune delle riflessioni dell'avolpiane relative alla concezione hegeliana della determinazione intesa come “forma dell'imperituro, dell'universalità”. Intendere la determinazione come momento necessario dell'universalità significa non riconoscerne il valore peculiare di determinazione empirica e molteplice, irriducibile all'Idea logica. E ciò è possibile perché Hegel pone le determinazioni

¹⁵⁷ Ivi, p. 6.

¹⁵⁸ Cfr. ivi, p. 8.

¹⁵⁹ Ivi, p. 9.

come un momento della necessaria divisione (auto-divisione) del concetto nei suoi membri particolari, ossia perché, come abbiamo già visto nella parte della nostra *Rassegna* dedicata a Della Volpe, il concetto è l'unità che preesiste alla propria scissione¹⁶⁰. La conseguenza, rileva Donà, è che le “parti separate” in cui l'unità originaria viene a scindersi sarebbero soltanto una “illusione *ab aeterno* tolta dall'uno”. Ma il tratto di eternità compete alla sola forma concettuale delle determinazioni, mentre il loro contenuto è abbandonato a quella accidentalità empirica il cui destino è soltanto quello di *finire*¹⁶¹. Tant'è vero che solo in quanto il contenuto è preso nella necessaria connessione universale “con la totalità del proprio altro”, allora esso non è più un contenuto finito e soltanto particolare, soltanto accidentale, ma è anche universale e imperituro. All'interno di questa “totalità di nessi” la determinazione diventa “vera” ed “eterna” essa stessa. E in quanto eterna, anche “originaria”, in quanto esiste già nell'unità preesistente alla propria auto-scissione. L'intelletto astrante-isolante, quindi, può compiere le proprie divisioni e fissazioni solo grazie al fatto che vi è già una unità originaria “da-separare”, qualcosa, insomma, di “originariamente non-separato”. In effetti, senza l'atto “divisorio” dell'intelletto non si possono avere i “differenti”: «se non fosse uguale ad A (identità astratta mantenuta nel “razionale”), A non potrebbe negare NON-A, e quindi relazionarsi»¹⁶². È necessario, in altre parole, che l'intelletto riesca a separare e a fissare le determinazioni anche nella loro identità, affinché queste *non dileguino* rendendo assolutamente impossibile persino l'unità degli opposti, e dunque anche la stessa C. E tuttavia, l'atto fissante dell'intelletto va esso stesso “relativizzato”, ossia relazionato al proprio opposto nel senso dialettico (e *contraddittorio*) che Hegel dà alla relazione.

Il pensare dialettico-speculativo, secondo Donà, è quello che accetta necessariamente che il “non” del negativo sia rivolto anche contro il *proprio* atto negativo, messo in opera da quel pensare. La costitutività di un tale atto negativo, immanente ad ogni porre affermativo del concetto, rende insolubilmente *processuale* la verità stessa:

se la dialettica è *processo*, e la verità è innanzitutto dialettica (...) tale verità si risolve, *ab origine*, in una immediata e immanente processualizzazione di se stessa, e dunque, ciò che più conta, di ogni sua possibile configurazione determinata. Una verità che, proprio in quanto verità autenticamente dialettica, *contraddice* il contenuto esplicito del *proprio* legiferare – quello secondo cui ogni cosa va intesa dialetticamente –, nel sottoporsi, essa stessa (...) a tale dialettizzazione¹⁶³.

¹⁶⁰ Donà riporta il seguente brano di Della Volpe: «l'intellettuale *divisione* del concreto nelle determinazioni astratte o fisse non è che un *totalizzare* (...) nel senso di riduzione di un – presunto – molteplice intelligibile a quella unitaria “fonte” e però a quel *precedente* di esso ch'è il concetto; nel senso di un'autocoscienza pura» (Della Volpe, *Logica come scienza storica*, cit., p. 74).

¹⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 19.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ivi*, p. 25 (corsivi miei).

Ma questo significa che la verità non può costituirsi come tale, come verità, se pretende di poter definitivamente togliere la non-verità. Nella dialettica hegeliana la verità riesce a cogliersi come verità solo nella sua “storicità”, nel suo conquistarsi come verità, il che vuol dire come contenente in se stessa la non-verità¹⁶⁴, sotto il medesimo rispetto e dunque solo in un modo pienamente “*contraddittorio*”. La stessa absolutezza della verità, la sua stessa identità con sé, è data, parafrasando l'espressione hegeliana, in quanto il sapere ha penetrato l'alterità e ha tolto la negazione che quest'ultima è. Donà sottolinea che l’“in quanto” non va affatto inteso in senso aristotelico (cioè secondo riguardi diversi), ma come condizione grazie alla quale la verità può essere “uguaglianza con sé”. Ma il penetrare l'oggetto, precisa Donà, non vuol dire sopprimere o nullificare l'oggetto; vuol dire togliere “la negazione che esso è”, la sua pertinacia a mantenersi astrattamente esteriore al soggetto. E intanto, “pur restando oggetto e non soggetto”, esso è “identico al soggetto”, afferma Donà, perché è la stessa concretizzazione e obiettivazione del Concetto. Nonostante la loro distinzione effettiva, soggetto e oggetto sono tali che l'uno è l'altro, e viceversa. Dunque, è questa la condizione per il darsi della stessa identità del soggetto con sé, e per il darsi dell'uguaglianza con sé della verità: che il soggetto non si distingue dal proprio oggetto *pur distinguendosene*, e che se ne distingue *pur non distinguendosene*. Anzi, in maniera ancor più aporetica (con quella peculiare forma di scrittura così paradossale che contraddistingue le opere di Donà),

la verità è identità del soggetto con se stesso *in quanto* quest'ultimo non si distingue dal proprio oggetto, cioè da ciò che comunque, paradossalmente, è il non distinguentesi proprio in quanto altro, cioè in quanto distinto da ciò rispetto a cui è appunto posto come non-distinto¹⁶⁵.

E, a scanso di equivoci, dichiara con grande schiettezza che qui ci troviamo “agli antipodi” dell'*aristotelico* PNC. E tuttavia, ancora una volta, va tenuto ben presente che una tale “indistinguibile distinguibilità” non comporta affatto una astratta *immedesimazione* dei termini, in cui questi non sussistano più perché *dissolti* nella pura indeterminazione. L'identità è, logicamente e ontologicamente, pur sempre quell'identità nella differenza in cui soltanto, comunque, i differenti sono al tempo stesso identici l'un l'altro. A questo punto, è chiaro per Donà che una critica come quella di Adorno contro Hegel confonde l'identità concreta hegeliana con «l'astratta identità formalizzata dal *principium firmissimum* di Aristotele»¹⁶⁶. E per dare una prova della

¹⁶⁴ Donà ribadisce come «l'absolutezza della verità implichi una radicale dialettizzazione del proprio stesso valore di verità» (p. 26).

¹⁶⁵ Ivi, p. 35.

¹⁶⁶ Ibid.

correttezza sua interpretazione, Donà analizza i passi salienti della *Wissenschaft* nei quali Hegel tratta dell'opposizione e della C, iniziando a considerare innanzitutto la riflessione in sé negativa, presente già nell'identità. Proviamo a seguire le sue argomentazioni, che sono insieme un commento al testo hegeliano.

Donà prende le mosse dal concetto di essenza come identità con sé, la quale include necessariamente in se stessa la negatività: ogni cosa, proprio nell'essere "autoposizione originaria", nell'essere positiva identità con sé "nello stesso tempo si nega". Come richiesto dallo stesso PNC (in verità, dalla doppia negazione), il soggetto nell'identificare se stesso nega l'esser-altro, la propria "originaria negatività"; ma, al tempo stesso (ciò che costituisce invece un *superamento di quel principio*), in questa stessa negazione non solo nega la negatività del proprio altro, ma nega insieme "il proprio positivo negare il proprio altro". Ogni determinazione come tale, nel suo stesso porsi come identica a sé, deve poter affermare di non-essere-il-proprio-altro; ma, in quanto soltanto *positività*, essa non potrebbe riuscire ad essere quella negatività originaria della propria negatività. Di conseguenza, essa non potrebbe nemmeno costituirsi come tale, come se-stessa, senza quella originaria negatività intrinsecamente *coincidente* col suo stesso porsi positivo. In altre parole, la stessa non-contraddittorietà (o, meglio, l'esigenza della doppia negazione) implica che la positività riesca ad essere sé *solo mediante* la negazione del proprio opposto; in tal modo, la pura positività di ciò che si pone, in questa stessa positività, "comprende" in se stessa la negatività, e non soltanto rivolta verso l'altro, all'esterno, ma *rivolta anche verso se stessa*, all'interno. Nega, infatti, se stessa in quanto pura positività, nega questa sua stessa identità astratta, e, d'altra parte, nega anche di essere nient'altro che questa relazione-esclusione nei confronti del proprio negativo: nega, cioè, 1) di *isolarsi* dall'altro, e 2) nega *anche* di *relazionarsi* all'altro (ossia di essere un "esser-per-altro", secondo le parole di Hegel). Da ogni parte si rivolti, la positività della determinazione deve negare la negatività che *essa stessa è in se stessa*, reintroducendo però in se stessa continuamente la negatività che vuole negare ed espellere da sé, e così contraddicendo se stessa. Nelle parole di Donà:

il fondamento, l'Assoluto, è tale, cioè, da implicare che ciò che si pone come identico a sé *si riferisce a sé come negatività* (A, ponendosi come A, si riferisce a sé come ciò che è insieme "non-NON-A") e, nel far ciò, si faccia un *escluso esser-posto*. In tale autoriferimento, nel riferimento alla propria (...) positiva negatività, dunque, l'identità con sé del soggetto insieme *esclude* tale suo *esser posto*, tale positivo riferimento alla propria negatività (alla negatività implicata dallo stesso principio di non contraddizione); e, conseguentemente l'esser un "non-NON-A" di A si rovescia nel suo esser un "non-non-NON-A". E tutto ciò accade innanzitutto per render possibile il compiuto realizzarsi della positiva identità con sé del soggetto (o di A)¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Ivi, p. 37.

E tutto ciò è implicato dalla stessa esigenza di porre come “assolute” le determinazioni, vale dire indipendenti in quanto esclusive del proprio altro, e dunque contraddittorie perché al tempo stesso, nel medesimo atto, indipendenti-*esclusive* dell'opposto e dipendenti-*inclusive* dello stesso opposto (non, si badi, secondo quanto pretenderebbe il coerentismo, come contraddittorie perché sono astratte, isolate dal proprio altro, ossia *non* in relazione-esclusione con l'opposto da sé). Il negativo che viene escluso, continua Donà, “si ripresenta immediatamente” *nello stesso* atto positivo di esclusione da sé del proprio negativo, in modo tale da essere “intrascendibile”. Il positivo, così, in quanto è quella negazione della negatività (esterna), “fa propria”, anzi *si fa esso stesso*, quella negatività che deve escludere: è “l'escluso esser posto” in lui stesso, secondo la formulazione hegeliana. Il positivo è dunque *anche* in sé negativo, e per questo è auto-contraddittorio, dato che «tale negatività si impone proprio nell'atto con cui il positivo si fa assoluta positività»¹⁶⁸. Ciò significa che «non solo NON-A è presente in A», ma che addirittura “A stesso” è posto in sé come “Non-A”: non solo A *include* non-A, il negativo *in se stesso*, nella sua stessa pura positività perché deve negare il suo altro, ma esso stesso in quanto A è (anche) il non-A. L'assoluto hegeliano è costituito, così, da una “negatività davvero assoluta”, e «senz'altro assai più radicale di quanto si sarebbe mai potuto evincere da una chiave di lettura quale quella usata da Adorno»¹⁶⁹. L'argomentazione di Donà è certo complessa, ma è possibile svolgerne in modo sintetico, qui di seguito, i passaggi nodali. Affermare la propria positività significa negare la propria negatività, ma questo negare nega anche il *proprio* affermativo porsi, nega insomma il *dominio* dell'identico e del positivo sul non-identico e sul negativo, in quanto l'auto-affermarsi in verità *coincide* a tutti gli effetti con il non-identico e col negativo: «negare la propria negatività significa infatti per A negare la propria positività: se “non-NON-A” = A, allora “non-non-NON-A” = non-A»¹⁷⁰. Siccome A nega non solo il proprio negativo (esterno; ossia: è la negazione della negazione di A), ma nega anche la *propria* negatività, il proprio riferimento negativo al non-A, e siccome negare il proprio negativo riferimento al non-A (esterno) equivale a non-non-non-A (negare di essere la negazione della negazione di A), allora lo stesso A, negando anche la *propria* negatività nei confronti del non-A, non può che *identificarsi anche* allo stesso non-A. Insomma, A è certamente identico alla negazione della negazione di A (A = non-non-A), ma non è solo questo, perché esso *nega anche questa intera mediazione negativa*, essendo anche “riflessione in sé”, per evitare di essere posto solo ed esclusivamente dal riferimento negativo al non-A (per evitare, cioè, di essere *soltanto* “riflessione in altro”). E questo significa: nega anche di essere in se stesso *soltanto* la negazione di non-A, dunque A = non-non-non-A; ma siccome non-non-non-A era già stato

¹⁶⁸ Ivi, p. 38.

¹⁶⁹ Ivi, p. 39.

¹⁷⁰ Ibid.

posto come uguale al non-A (secondo la formulazione proposta da Donà), ecco che allora lo stesso A è *anche non-A*.

D'altro canto, proprio questa intrinseca auto-contraddittorietà dell'assoluto, di tutto ciò che è posto, è, per Donà, il segno al tempo stesso che l'alterità dell'altro, il differente in quanto differente e l'opposto in quanto opposto, sono salvaguardati come tali. Non il dominio dell'identico e la prevaricazione sulla differenza, quindi, sarebbero presenti, come vorrebbe la critica adorniana, nell'assoluto hegeliano; ma anzi, il vero libero concepimento dell'alterità *nel cuore stesso* dell'identità:

perciò la differenza non è in alcun modo annientata dalla posizione dell'assoluta identità con sé, essendo l'altro il risultato stesso del positivo significare del medesimo, considerato nella sua assolutezza¹⁷¹.

Proprio questa è la natura del vero come “concreto” in Hegel, a giudizio di Donà: quella che lo costituisce dialetticamente come negazione di se stesso, della *sua propria* verità. Il vero, cioè, è “si incontrovertibile”, proprio per il suo essere negazione del proprio altro, opposizione intrinseca al proprio opposto (secondo la lezione di Severino, per qualche verso accettata da Donà stesso). Tuttavia, nello stesso tempo il vero hegeliano è ciò che sancisce “la propria originaria controvertibilità”. Nella dialetticità originaria del suo farsi come vero, come identico, l'assoluto hegeliano rende *tutto* dialettico: il proprio processo, i propri momenti, il proprio inizio, la propria fine. Questo comporta necessariamente che la stessa dialettica debba “dialettizzare se stessa”, con la conseguenza di porre la verità stessa come “intrinsecamente destituentesi”. Intrinsecamente: cioè proprio *mentre si istituisce e in quanto si istituisce*. Il risultato assolutamente paradossale, per Donà, a questo punto è inevitabile e inequivocabile: la verità «è assoluta verità solo in quanto è *anche priva di ogni valore di verità*. Come dire che mai potrà essere contraddetta, proprio perché *già da sempre autocontraddicentesi*»¹⁷². La dialettica hegeliana, quindi, è negativa nel senso che salvaguarda anche l'alterità e la differenza, per Massimo Donà, e lo è anche nel senso, ben più radicale, di salvaguardare persino la stessa *nullità* del nulla. Donà insiste anche su questo punto, che riguarda il “*topos* filosofico per eccellenza”. È necessario percorrere anche questo “calvario” per l'assoluto hegeliano, proprio perché esso nella sua dialetticità non soltanto facendosi altro da sé “produce” immediatamente, originariamente, *ab aeterno*, il nulla, prima ancora di generare “*un altro*”. Nella negazione originaria di sé, spiega Donà, l'assoluto non si fa soltanto negazione “determinata” di sé, perché esso all'inizio «nega in toto la propria e ogni

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² Ivi, p. 40 (tutti i corsivi miei).

forma di positività»¹⁷³, cioè ogni possibile forma di *determinazione*. E questo perché il suo stesso porsi come assoluto implica la propria originaria negazione di sé *assoluta*, ossia assolutamente *senza* condizioni e *senza* presupposti. Che l'assoluto “produca l'altro come 'nulla'” significa dire se stesso come “originaria nullità”. L'assolutezza del soggetto hegeliano che si auto-pone non può “fare a meno” del nulla, paradossalmente, giacché verrebbe meno, così, anche la sua stessa assolutezza: il nulla resterebbe qualcosa di escluso ma sempre latente che incombe alle spalle dell'assoluto. L'assoluto, invece, si-fa proprio mostrando la nullità del nulla, ma in questo modo la nullità viene a costituirsi nel seno stesso dell'assoluto. È bensì vero che “il nulla non è”. Tuttavia, l’“onnicomprensività” dialettica hegeliana, proprio perché è “totalizzazione assoluta”, anche nell'essere “autoposizione” del se stesso o dell'essere (dell'essere un “non-niente”, con le parole di Severino), non può non essere dialettizzazione di se stessa come verità e come “semplice positività”, ossia in quanto *essere*. Questo implica che, se da un lato il significato “nulla” è anch'esso un *qualcosa*, un significato appunto, dall'altro lato il nulla si dia proprio come tale, cioè come “l'assoluta assenza di significato”, come la “propria già da sempre guadagnata nullità” dell'originario stesso¹⁷⁴. L'originario, l'assoluto compie già *ab initio* l'atto assoluto ed eternamente presupposto del rivolgersi innanzitutto “contro se stesso”, prima ancora che contro un qualsiasi altro. E proprio perciò esso fonda e salvaguarda l'alterità dell'altro, perché originariamente, costitutivamente annulla la piena positività del suo se stesso, la pienezza inerte dell'essere.

Pertanto, dalla dialettica dell'identità originaria, cioè dell'assoluto, «non può essere *escluso* (...) neppure il “nulla”»¹⁷⁵. E, si badi, con questa asserzione Donà non intende semplicemente dire che il nulla *essendo* interno al tutto dell'essere, allora esso stesso è, è qualcosa di positivo e *nient'altro*, dato che neppure l’“assoluto negatività del nulla”, l’“assoluta mancanza di positività” potrebbe mai sussistere come tale fuori dal tutto, giacché così sarebbe “altra” da esso. In realtà Donà vuol dire di più: “il nulla è nulla” non perché esso sia “*astrattamente* separato dal positivo” (anche perché hegelianamente nulla può costituirsi indipendentemente dal proprio opposto), ma anzi paradossalmente «in quanto è identico all'essere». Questa identità non va pensata, però, come quell'astratta uguaglianza di essere e nulla dell'*Anfang*¹⁷⁶; essa è piuttosto l'identità dell'assoluto negativo con se stesso, di cui Hegel parla nelle determinazioni riflessive dell'essenza. Tale identità è proprio quella che la stessa identità intrattiene con se stessa, in quanto essa è

¹⁷³ Ivi, p. 44.

¹⁷⁴ Cfr. ivi, p. 45.

¹⁷⁵ Ivi, p. 43.

¹⁷⁶ Il riferimento al testo hegeliano più corretto a me sembra proprio quello relativo alle determinazioni riflessive dell'essenza, sebbene Donà riporti il passo dell'*Enciclopedia* in cui, a proposito di una presunta differenza tra essere e nulla, è scritto: «in questi casi, viene sostituita una differenza piena di contenuto alla vuota differenza fra essere e nulla» (*Enz.*, p. 109), che poi sarebbe la loro *identità*. E poco più avanti, egli cita anche un passo della sezione del cominciamento della *Scienza della logica* (cfr. SL, p. 108).

necessariamente il negativo di sé (“è quel nulla che vien detto ... identico”, afferma Hegel, proprio perché l'identico è immediatamente il contrario di se stesso, l'assoluta mancanza di un qualsiasi se stesso nell'assoluto se stesso, l'assoluta assenza di qualsiasi determinazione nella stessa determinazione, in una parola: il *nulla*, ma il nulla che è *l'identità* originaria). È in questo senso, dunque, che va compresa la paradossale affermazione di Donà: il nulla è identico all'essere. Nel senso che lo stesso essere è la più propria “ineludibile” auto-negazione, è, cioè, originariamente auto-negazione. Come già visto prima, l'auto-negarsi del negativo non è mai scisso dallo stesso auto-negarsi che il positivo fa di se stesso proprio per porre se stesso; è *nel suo* porsi ed è il *suo stesso* porsi. Il “non” rivolto verso l'esterno è lo stesso “non” rivolto verso l'interno, verso se stesso.

In conclusione, anche il nulla, in quanto “assoluta mancanza di positività”, *significa* e significa contraddittoriamente proprio l'assenza assoluta di significato. Tale significato nullo, o significato che non significa, è inevitabilmente una C¹⁷⁷. Anche restando nell'ambito della dialettica hegeliana, per Donà, dunque, non si può uscire dall'aporia: quella di un dire il nulla solo a partire da un concreto presupposto il quale però, a sua volta, include al suo interno il proprio inesorabile auto-annullamento. Il nulla fa problema non perché sia esterno all'essere, ma anzi perché gli è *interno*. E proprio qui, allora, risalta tutta la “carica aporetica” dell'assoluto hegeliano: concependo l'assolutamente negativo, facendosi altro da sé nel modo più *puro e radicale* possibile, cioè in quanto nulla, l'assoluto non produce all'inizio nulla di determinato, e dunque si dà esso stesso come nulla, si fa nulla esso stesso in sé, nega ogni determinazione e ogni positività *ab origine*¹⁷⁸. Che questa nullità corrisponda all'indeterminazione del cominciamento, non toglie che essa sia la stessa nullità che ritroviamo nell'identità. Tant'è vero che anche Donà collega tali concetti con le argomentazioni hegeliane sullo sviluppo dialettico dell'identità¹⁷⁹. Uno sviluppo la cui struttura è, ancora una volta, aporetica, poiché in essa

non si potrà che pervenire alla verità come contraddittorietà costitutiva di ogni realtà. Solo nel cuore di tale aporia, al filosofare si dà l'Assoluto (...) e dunque reciprocamente il differire da sé di ogni identico come l'esser identico a sé di ogni differire da sé¹⁸⁰.

A questo punto, le conclusioni di Donà mostrano il carattere paradossale dell'assoluto hegeliano: la stessa non-verità, e la C in quanto falsa e impossibile (per la logica formale), non

¹⁷⁷ Per questi temi, cfr. anche Donà, *L'aporia del fondamento*, Mimesis, Udine 2008.

¹⁷⁸ Cfr. Donà, *Sull'Assoluto ecc.*, cit., p. 44.

¹⁷⁹ Donà cita anche un brano di *Fede e sapere*, in cui Hegel afferma che «il razionale deve essere dedotto secondo il suo contenuto determinato, vale a dire dalla *contraddizione* di un determinato opporre, la cui sintesi è il razionale». E questo, secondo Donà, proprio perché nella riflessione hegeliana «la realtà dell'opporre e la vera opposizione si trovano solo attraverso l'identità di ambedue [gli opposti]» (Donà, *Sull'assoluto ecc.*, cit., p. 78)

¹⁸⁰ Donà, *Sull'Assoluto ecc.*, cit., p. 60.

vanno mai intese come qualcosa da eliminare. E soprattutto i tratti essenziali dell'assoluto non sono concepibili secondo la prospettiva non-contraddittoria, per cui “da un certo punto di vista” l'assoluto è identico e “da un altro punto di vista” l'assoluto è differente, giacché la sua è la “contraddittorietà di una relazione” con se stesso che è insieme identità e differenza da uno *stesso* punto di vista, quello in cui i termini pur essendo assolutamente distinti al tempo stesso non sono mai “determinatamente distinguibili”¹⁸¹. L'errore sarebbe, anzi, per Donà, pensare che il «darsi-negandosi dell'Assoluto possa in qualche modo sfuggire a quella *radicale contraddittorietà* che di quest'ultimo è cifra costitutiva»¹⁸². L'errore, il non-vero, la C in quanto pensata logicamente come il falso, non sono “semplicemente una *possibilità*” della verità; piuttosto sono “il modo stesso di manifestarsi della verità”. Se nell'assoluto tutto è, ed è secondo verità, allora anche il non-vero come non-vero è verità, nel paradossale senso per cui «non è in alcun modo possibile distinguere il vero dal non-vero»¹⁸³. E non nel senso, severiniano, che il non-vero e il contraddittorio *non sono*, sono nulla, però l’“errare” e il “contraddirsi” *sono*; bensì nel senso, già visto molteplici volte, di una paradossale “indistinguibile distinguibilità”, in cui gli opposti sono opposti *perché identici*, e sono identici *perché opposti*. Lo stesso significato autentico della *Aufhebung*, a giudizio di Donà, comporta che le C frutto delle astrazioni del *Verstand* non siano nemmeno annullate in quanto C. La verità speculativo-razionale infatti, conclude Donà, non toglie unilateralmente le astrazioni, ma anzi «le supera mantenendole in se stessa»¹⁸⁴. Donà insiste, dunque, sulla contraddittorietà (e persino paradossalità) dell'Assoluto hegeliano. Pur non spingendoci fino ad attribuire caratteristiche *paradossali* in senso proprio all'Assoluto hegeliano (altra cosa è concepire l'Assoluto, secondo una prospettiva filosofica qual è quella di Donà, come *paradossale*), dobbiamo riconoscere che, anche nell'interpretazione del filosofo di Venezia, è inequivocabile che Hegel intenda pensare la dialettica in termini inequivocabilmente *contraddittori*¹⁸⁵.

¹⁸¹ Ivi, p. 98.

¹⁸² Ibid. (corsivo mio).

¹⁸³ Ivi, p. 102.

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ Nel suo volume dedicato al rapporto tra verità e contraddizione in Hegel, Paolo Bettineschi rivolge una critica alla prospettiva interpretativa di Donà (cfr. P. Bettineschi, *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 2010, opera già da me discussa nella Parte seconda della *Rassegna*). Bettineschi osserva che la lettura del pensiero hegeliano compiuta da Donà, da una parte ritiene di poterlo ricondurre alla tesi parmenidea «per cui la totalità degli enti è eternamente presente in ogni singolo ente» (ivi, p. 203), dall'altra vi riscontra la coincidenza paradossale di verità e contraddizione. Bettineschi rileva la paradossalità di questa interpretazione come un dato problematico che sarebbe avvertito, a suo avviso, anche da Donà, stante la inconciliabilità tra «istanze della non-contraddittorietà eleatica» e pensiero dell'assoluto come contraddizione originaria, *a fortiori* se, come afferma Donà, tale contraddizione non consentirebbe, come abbiamo visto, di “distinguere il vero dal non-vero”. L'obiezione di fondo che Bettineschi muove nei confronti di Donà è che la verità viene in questo modo totalmente dissolta nella non-verità, e comunque la stessa «contraddittoria verità (...) si fa affermare *non più* in forza della ragione di non-contraddizione (*precisamente per il fatto di farsi intendere anche come non-verità*)» (ivi, pp. 203-204), ma appunto in forza della sua paradossale verità che è simultaneamente “istituentesi-destituentesi” in un

VII. *La contraddizione come “struttura oppositiva dell'intero” (Massimiliano Biscuso).*

“Il dolore è il luogo della solidarietà fra Dio e l'uomo: solo nella sofferenza Dio e uomo possono congiungere i loro sforzi. È estremamente tragico che solo nel dolore Dio riesca a soccorrere l'uomo e l'uomo giunga a redimersi ed elevarsi a Dio”.

- Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà*, 1995.

La posizione di Massimiliano Biscuso relativa alla C in Hegel, come in parte abbiamo già visto nella *Rassegna I*, è quella di ritenere che la dialettica del filosofo tedesco presenti effettivamente delle C in senso proprio e *vere*, ossia che egli abbia avuto davvero almeno l'intenzione di superare il PNC, seppure lo studioso italiano mitighi tale posizione con la convinzione che Hegel non sia comunque riuscito a mettere fuori gioco l'assioma della non-C, per il semplice motivo che a suo avviso non è possibile trasgredirlo. Questa lettura, a mio avviso da considerare comunque *non-coerentista* (è non-coerentista o anticoerentista una interpretazione la quale sostiene che l'intenzione di Hegel sia quella di superare il PNC), pare confermata anche da un contributo di Biscuso dedicato al problema della C hegeliana e al dibattito sul rapporto tra dialettica hegeliana e dialettica marxiana (all'interno di tale questione, Biscuso si sofferma anche sulla notissima

unico e medesimo riguardo, come abbiamo più volte visto nel discorso di Donà. Ora, per Bettineschi, una simile impostazione ermeneutica è vista solo secondo il punto di vista intellettualistico che Hegel stesso ha così fortemente contestato, poiché patirebbe unilateralmente soltanto il suo “annullamento”: «la stessa verità di questa logica dialettica (che si vorrebbe hegeliana) è una verità allora annullantesi» (ivi, p. 203). Il critico non si avvede che nella lettura (e nel pensiero) di Donà è contenuto anche l'altro aspetto, per cui la verità è assolutamente *se stessa* proprio in tale auto-negarsi, così come l'identità originaria è sempre originariamente *identica* nel suo differenziarsi da sé. L'interrogativo sollevato da Bettineschi è che non si capisce perché mai la contraddittorietà di una tale verità «dovrebbe essere mantenuta e non invece immediatamente respinta, negata, abbandonata?» (ivi, p. 204). Alla luce della nostra esposizione dell'interpretazione della dialettica hegeliana proposta da Donà, la risposta dovrebbe ormai risultare evidente: perché la lettura di Donà non assume intellettualisticamente il punto di vista della non-C come fondante, essendo esso stesso solo *un* momento dell'auto-farsi complessivo della verità, auto-farsi che non può mai andare disgiunto dal suo intrinseco auto-negarsi, e che quindi costituisce la verità stessa come *aporia* originaria.

polemica in merito tra Colletti e Severino)¹⁸⁶. Nonostante Biscuso lasci volutamente impregiudicata (per i limiti imposti dal tipo di lavoro, riservandosi comunque di affrontarla con la dovuta attenzione in altro luogo) la questione se Hegel intendesse rifiutare il PNC in versione classico-aristotelica oppure in versione scolastico-razionalistica¹⁸⁷, e nonostante egli ritenga che il tentativo hegeliano non sia riuscito (perché sarebbe impossibile violare il PNC), lo studioso non accetta né un senso metaforico della C né una risoluzione di essa in un senso che, *per Hegel stesso*, ripristinerebbe la non-contraddittorietà nel prosieguo della sua dialettica, al modo di una sua “coerentizzazione” crescente come nel modello Marconi-Berto. In questo senso penso si possa includere l'interpretazione di Biscuso senz'altro all'interno di una più ampia prospettiva non-coerentista. I nodi della questione vengono riassunti dallo stesso Biscuso, nei seguenti termini:

- 1) se la contraddizione possieda un carattere metaforico o reale; 2) se sia possibile e, se possibile, se sia utile violare il pdnc; 3) se l'ontologia hegeliana sia un olismo relazionalistico¹⁸⁸.

Tralascio di proposito di discutere l'ultima questione, perché non costituisce l'interesse principale della nostra ricerca¹⁸⁹. La questione 1) se la C sia da intendersi come metaforica,

¹⁸⁶ Cfr. M. Biscuso, *Opposizione reale, contraddizione logica e contraddizione dialettica. Il dibattito fra Lucio Colletti ed Emanuele Severino*, pubblicato su questo stesso numero di filosofia-italiana.net.

¹⁸⁷ Biscuso, tuttavia, propende per la tesi che Hegel criticasse il PNC in versione scolastico-razionalistica.

¹⁸⁸ Biscuso, *Opposizione reale, contraddizione logica e contraddizione dialettica*, cit., p. 12.

¹⁸⁹ Accenno, invece, di sfuggita alla polemica Colletti-Severino solo per segnalare che, com'è ovvio dal senso di *tutto* il lavoro fin qui svolto, a mio avviso Colletti aveva ragione nei confronti di Severino almeno sul punto fondamentale che riguarda l'ammissione da parte di Hegel di una dialettica strutturata e fondata sulla C, ovvero sul rifiuto del PNC aristotelico. Senza entrare nel merito del confronto fra i due studiosi (per il quale rimando anzi all'ottimo articolo di Biscuso pubblicato su questo stesso numero di filosofia-italiana.net), dico soltanto che, se certamente Colletti (come del resto lui stesso riconobbe nel suo saggio *Contraddizione dialettica e non-contraddizione* del 1980) mostrò di fare confusione nel testo *Marxismo e dialettica* (1974) tra “opposizione logica” e “opposizione dialettica”, d'altra parte colse nel segno, in quest'ultimo testo ma già ne *Il marxismo e Hegel* e poi in successivi interventi degli anni seguenti, riguardo alla specifica questione della C in Hegel. Del resto, Colletti non pare essere stato “incoerente” riguardo alla sua convinzione che la scienza non possa rifiutare il PNC, in quanto, fino alla “svolta”, se così si può dire, della metà degli anni settanta che determinò il suo graduale allontanamento filosofico dal marxismo, egli sostenne sempre che è comunque assolutamente non-contraddittoria l'oggettività intesa in senso *fisico-materiale*, mentre, sulla scia della teoria dell'alienazione di Marx, possono ammettersi realtà *storico-sociali*, come il capitalismo, che sono “a testa in giù” (in quanto *prodotto* umano alienato), vale a dire realmente contraddittorie ma, proprio per questo, da superare, da rimettere “a testa in su”, mediante una reale disalienazione. Successivamente, Colletti corresse tuttavia anche questa sua posizione ritenendo che pure la realtà storico-sociale non potesse ammettere C *oggettive*, ma solo “conflitti” o “contrapposizioni” materiali. Ad ogni modo, ciò che a noi interessa maggiormente per la nostra ricerca è il punto focale che riguarda l'interpretazione della logica hegeliana, se per Colletti essa ammetta C vere e oggettive oppure no; e su questo punto egli restò sempre della stessa idea: la contraddizione hegeliana è l'unità degli opposti che è il *vero* e l'*assoluto*, e dunque Hegel ha voluto davvero superare il PNC. Proprio in risposta alle obiezioni di Severino, in un articolo pubblicato su “L'Espresso” il 17 dicembre 1978 col titolo *Marxismo e non-contraddizione*, Colletti affermava: «Severino (...) è persuaso che la dialettica di Hegel non violi la non-contraddizione. Crede, anzi, che la formula che esprime l'“unità degli opposti” in Hegel sia, addirittura, “A non è non A”. Ho studiato la logica di Hegel per qualche tempo: questa formula non l'ho mai incontrata» (cfr. L. Colletti, *Tra marxismo e no*, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 140). La formula, infatti, esprime semplicemente la cosiddetta *doppia negazione* (DN) o negazione della negazione di sé, la quale in logica standard non fa che ricondurre all'identità (secondo la regola dell'eliminazione della DN, rifiutata però dai logici intuizionisti, ossia: $\neg \neg A \rightarrow A$). All'ulteriore obiezione severiniana che per Hegel la C sia

implica per Biscuso due sotto-questioni, e cioè se sia possibile: a) interpretare la C hegeliana come riconducibile alla opposizione reale kantiana, oppure b) pensarla come una C *apparente*, valida cioè solo per l'intelletto, il quale conosce astrattamente senza comprendere il nesso necessario di ciascuna determinazione con il proprio opposto. In questo secondo caso, sarebbe la ragione quella che, cogliendo tale nesso, riesce a pensare l'unità essenziale con l'opposto, ma in tal modo, anziché realizzare la C, la supera, nel senso che ne svelerebbe l'apparenza (questa impostazione potrebbe essere riferita alla posizione coerentista, sebbene quest'ultima lettura non parli propriamente di C dell'intelletto apparenti, bensì false). Se, invece, continua Biscuso, si intende la C hegeliana in senso reale, allora le conseguenze possono essere: 1) nella realtà esistono “vere e proprie contraddizioni”; tuttavia, tali C non vanno pensate come costituite da termini indeterminati, come nel caso di *A* e non-*A*, ma vanno intese proprio nel senso dell'opposizione tipicamente hegeliana, quella del “positivo” e del “negativo”; 2) la risoluzione della C (*aufheben*) non può comportare un suo annullamento, come se si trattasse di un semplice “errore logico”. Togliere la C significa, a giudizio di Biscuso, «mostrare come la sua struttura oppositiva venga *conservata* nell'intero che la comprende»¹⁹⁰. Stando a questa ipotesi di lettura, la C che si risolve (*sich aufhebende Widerspruch*) non è allora, secondo Biscuso, un eliminarla in quanto falsa, come pretenderebbero i coerentisti. Semmai, vuol dire ricomprenderla all'interno dell'Intero, come in parte avevamo già visto discutendo la sua ricerca su Hegel e lo scetticismo, in modo che le determinazioni che si contrappongono non possano sussistere come *indipendenti* senza al contempo essere *non-indipendenti*; ciò che, appunto, le fa sprofondare nel fondamento. Biscuso puntualizza che la stessa *soluzione* della C rende i «contraddittori esclusivi degli opposti

solo del *Verstand*, mentre la *Vernunft* la supererebbe ripristinando la non-C, Colletti risponde riportando il passo del *Verhältnis* in cui Hegel afferma che nella “ragione speculativa” i concetti sono «uniti in una maniera tale ch'essi si contraddicono» e che «la loro unione contiene una contraddizione» (G. W. F. Hegel, *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, in Jenaer kritische Schriften, hersg. v. H. Buchner u. O. Poggeler, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Meiner, Hamburg 1968, 207, trad. it. N. Merker, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, Universale Laterza, Bari, 1970, p. 79). E sarebbe anche da ricordare quest'altro passo del *Verhältnis* in cui Hegel scrive che il PNC ha «per la ragione una così scarsa verità *anche solo formale*, che al contrario ogni proposizione di ragione deve contenere, riguardo ai concetti, una trasgressione di esso» (ivi, p. 80, corsivo mio). La sottolineatura di “anche solo formale” serve a chiarire che per Hegel la non verità del PNC innanzitutto è *essenzialmente* riferita alla versione classico-aristotelica (sostanziale, se così si può dire), e poi, *inoltre, anche* a quella puramente formale della scolastica razionalistica. Tanto che Hegel ritiene “formale” e anzi *falsa* una proposizione che voglia valere «senza che venga affermata *ugualmente* la *proposizione* oppostale in contraddizione» (ibid., corsivi miei), cioè senza che la proposizione che la nega valga al tempo stesso e sotto il medesimo riguardo come vera *tanto quanto* la prima. Attenzione qui: il valere “ugualmente” di un enunciato che afferma e di uno che nega lo stesso predicato dello stesso soggetto non è una struttura come quelle vietate dal PNC in versione razionalistico- astratta, ma è proprio una struttura come quelle vietate dal PNC aristotelico (per es.: «è impossibile che il medesimo - τὸ αὐτὸ - attributo, nel medesimo tempo - ἅμα -, appartenga e non appartenga al medesimo oggetto e nella medesima relazione - τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ» - *Met.* IV, 3, 1005 b 20-21). La conclusione di Colletti è perentoria: «lungi dal ripristinare la non-contraddizione, l'“unità degli opposti” in Hegel ne è la negazione» (Colletti, *Tra marxismo e no*, cit., p. 141); e ne è la negazione proprio *nella ragione*, e proprio in quel tanto frainteso momento dell'*Aufhebung* della C.

¹⁹⁰ Biscuso, *Opposizione reale, contraddizione logica e contraddizione dialettica*, p. 13, corsivo mio.

inclusivi, inclinandoli ad essere correlativi»¹⁹¹. “Inclinandoli”, scrive Biscuso, non riducendoli, o, peggio, confondendoli con dei correlativi. Il che vuol dire che il superamento della C “non risolve” (non-contraddittoriamente) la C, e, soprattutto, non riduce i contraddittori né a contrari né a correlativi. Essi sono, infatti, almeno nella logica hegeliana, degli opposti pienamente contraddittori *in se stessi*, nel senso che ciascuno di essi è costituito in modo che la propria identità con sé non è *soltanto* questo (non è solo identità con sé), ma è *anche* l'identità col proprio opposto al contempo e sotto il medesimo riguardo, e dunque corrisponde ad una C in piena regola. Ovviamente, va tenuto conto della prospettiva *ipotesica* da cui Biscuso considera tutta la questione. L'ipotesicità, tuttavia, va intesa sullo sfondo del fatto che, per lo studioso, è impossibile un effettivo superamento del PNC.

Tant'è vero che, a questo punto, continua Biscuso, si apre un'altra questione: è possibile violare realmente il PNC? E, soprattutto, è utile violarlo? Per rispondere a questi interrogativi, Biscuso precisa che occorre prima esaminare bene quale sia il tipo di PNC di cui si afferma l'esigenza di superamento: quello aristotelico o quello “razionalistico-kantiano”¹⁹²? Se si tratta del principio aristotelico, allora ci troviamo di fronte ad una effettiva trasgressione, nel senso che «ad un medesimo soggetto appartengono determinazioni opposte in un medesimo tempo e in una medesima relazione»¹⁹³. Biscuso illustra questo tipo di violazione da parte di Hegel, riportando il celebre esempio contenuto nella “Nota III” al paragrafo su “La contraddizione”, secondo cui

il muoversi interno, il vero e proprio muoversi, l'istinto in generale (l'appetito o il *nisus* della monade, l'entelechia dell'essenza assolutamente semplice) non consiste in altro, se non in ciò che qualcosa è, in se stesso, sé e la mancanza, il negativo di se stesso, sotto un unico e medesimo riguardo¹⁹⁴.

Biscuso osserva che la formulazione, in cui compare l'espressione “sotto un unico e medesimo riguardo”, sembra confermare che l'obiettivo critico di Hegel sia esattamente il PNC aristotelico. Stesso discorso per quanto riguarda la correlazione, nella quale la C, dice Hegel, «si mostra in maniera immediata». D'altra parte, però, nella Nota II, Hegel aveva “identificato” il PNC con la cosiddetta versione negativa del principio di identità, dando la seguente formulazione: «non si dà nulla che sia *in pari tempo* A e non-A»¹⁹⁵; formulazione che, a giudizio di Biscuso, proverebbe che “l'obiettivo polemico” sia, questa volta, la versione razionalistico-analitica del PNC, piuttosto che quella aristotelica. Pur senza entrare nel dettaglio di una discussione critica di questa tesi (che

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Solo nella versione razionalistico-kantiana, secondo Biscuso, è utile violare il PNC: «in questo caso è senz'altro utile violare il pdnc (ripeto: nell'accezione analitica dello stesso)» (ivi, p. 14).

¹⁹³ Ivi, p. 13.

¹⁹⁴ SL, pp. 491-492.

¹⁹⁵ SL, p. 489.

rinvio alla Sezione conclusiva del presente saggio), a mio avviso pare piuttosto che Hegel voglia mostrare non che il PNC sia da intendere astrattamente come riducibile al principio di identità in versione scolastico-razionalistica (è, semmai, il *Verstand* che così lo intende), bensì che al contrario il principio di identità sia *intrinsecamente connesso* col PNC, il quale è appunto la versione negativa di quello. Parlando delle determinazioni riflessive in generale, infatti, prima ancora di trattare “L'identità”, Hegel aveva già affermato che

la determinazione essenziale dell'identità viene espressa nella proposizione: Tutto è uguale a se stesso; $A = A$. O negativamente: A non può essere in pari tempo A e non A ¹⁹⁶.

Anche qui si nota che è il principio di identità che va considerato, secondo Hegel, *già* come intrinsecamente strutturato mediante quella negatività che respinge il proprio esser-altro, oppure il proprio non-essere: che qualcosa sia identico a se stesso, implica che sia già costituito “negativamente”, ossia come implicante l'impossibilità che ciò che è identico con sé sia al tempo stesso non identico con sé, ovvero come implicante appunto il PNC (ma, in realtà, come implicante la *doppia negazione*, ossia la negazione della negazione di sé). Semmai, come ha messo in luce l'analisi critica di Łukasiewicz nei confronti del PNC aristotelico¹⁹⁷, va detto che già in Aristotele vi è la tendenza equivoca a concepire il PNC semplicemente come il principio della doppia negazione (DN), che corrisponde in effetti alla forma negativa del principio di identità. Poco più avanti, nella Nota II del paragrafo su “L'identità”, Hegel torna ad affermare che il principio di identità ha una “forma negativa” che è appunto il “principio di contraddizione”:

l'altra forma del principio d'identità: A non può essere insieme A e non- A , ha una forma negativa; si chiama il principio di contraddizione¹⁹⁸.

Ora, che Hegel intenda sostenere che è il principio di identità stesso ad essere *destinato*, per dir così, a svilupparsi in PNC, e non viceversa che sia il PNC ad essere ridotto (o riducibile) razionalisticamente e astrattamente ad un principio di identità che sia soltanto una vuota tautologia, lo prova il fatto che, subito dopo, aggiunge che la peculiarità della forma negativa del

¹⁹⁶ SL, p. 455.

¹⁹⁷ Cfr. J. Łukasiewicz, *Del principio di contraddizione in Aristotele*, Quodlibet, Macerata 2003 (*O zasady sprzeczności u Arystotelesa. Studium krytyczne [Sul principio di contraddizione in Aristotele. Uno studio critico]*, Kraków, Polska Akademia Umiejętności, 1910, trad. ted. *Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles*, hg. von N. Offenberger, mit einem Vorwort von J.M. Bochenski, Hildesheim-Zurich-New York, Olms, 1993; e id. *Sul principio di contraddizione in Aristotele*, Estratto da Paradigmi – Rivista di critica filosofica, Anno XVIII, n. 53 – maggio-agosto 2000, pp. 389-410, d'ora in poi: Łukasiewicz, 2000). Recentemente Emanuele Severino ha rivolto una critica nei confronti dell'attacco di Łukasiewicz al PNC aristotelico, nel suo *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005. Ho affrontato la questione, sostenendo le ragioni di Łukasiewicz, nel saggio *Doppia negazione e non-contraddizione – Sulla critica di Severino contro Łukasiewicz* (Il Pensiero 2/2012).

¹⁹⁸ SL, p. 463.

principio di identità (e cioè il PNC) consiste nel mostrare esplicitamente quello che già è *implicitamente* contenuto nell'identità, vale a dire il “movimento della riflessione” che è la “negatività”. Mentre tale negatività nel principio di identità presuppone il porsi del non-A ma solo per “*dileguarsi*”, nel PNC, invece, essa è contenuta in modo “sviluppato”. L'identità è, infatti, intesa concretamente da Hegel proprio come necessariamente contenente in sé la “negazione della negazione” (di sé), e dunque precisamente come viene *classicamente* pensata (in un certo senso già da Aristotele stesso) la struttura stessa del PNC: il non-poter-essere-l'altro-da-sé, oppure il non-poter-non-essere-se-stesso, sebbene (come già detto) questa struttura, a rigore, equivalga alla negazione della negazione e non alla negazione della contraddizione (che è strutturata come congiunzione e negazione). Leggiamo il passo hegeliano:

questa forma sta però in ciò che l'identità, come puro movimento della riflessione, è la semplice negatività, la quale è contenuta in maniera più sviluppata nell'accennata seconda espressione del principio. Viene enunciato *A* ed un non-*A*, il puro altro dell'*A*; ma questo si mostra solo per dileguarsi. L'identità è dunque espressa in questa proposizione – come negazione della negazione¹⁹⁹.

Va detto, inoltre, che se il punto problematico dovesse consistere nell'uso della terminologia hegeliana (“*A*” e “non-*A*”), occorre notare che lo stesso Aristotele non di rado utilizza come esempi della struttura della C proprio dei termini *contraddittori*. In uno dei passi relativi proprio alla confutazione del negatore del PNC, Aristotele prende come termini che possono costituire ciò che è vietato dal *bebaiotate arché pason* esattamente dei contraddittori:

quindi non è possibile essere nel vero quando si afferma, nello stesso tempo, che la stessa cosa è *uomo e non-uomo*²⁰⁰.

E, poco oltre, Aristotele ribadisce:

allo stesso modo, pertanto, anche se il medesimo oggetto è per diecimila volte uomo e non-uomo, alla domanda se un tale oggetto è un uomo non si deve mai rispondere aggiungendo che esso è nello stesso tempo anche non-uomo²⁰¹.

Come si può constatare, Aristotele qui definisce la struttura che non può essere logicamente ammessa, in quanto viola il PNC, come qualcosa che è costituito da termini chiaramente contraddittori (“uomo” e “non-uomo”). Il che significa che, anche utilizzando dei termini genericamente contraddittori simbolizzati di solito come “*A*” e “non-*A*”, si può venire a

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ *Met.*, IV, 1006 b 32-33 (corsivi miei).

²⁰¹ Ibid., 1007 a 15-17.

costituire una struttura effettivamente corrispondente alla C logica in senso proprio, proprio restando all'interno del campo semantico proprio della terminologia aristotelica.

D'altra parte, Biscuso dichiara di non poter entrare nel merito della questione se Hegel volesse negare il PNC nella versione razionalistica o in quella aristotelica. Il problema più urgente, per lo studioso, è proprio vedere se sia possibile negare il PNC in versione aristotelica. Ed è qui che egli risponde negativamente. Biscuso ammette che Hegel abbia *inteso* davvero violare il PNC nella sua dialettica, ossia che questa sia strutturata proprio come un processo fondato sull'ammissione di C *non metaforiche* e che lui riteneva *vere*; solo che, però, il filosofo tedesco non sarebbe riuscito, *suo malgrado*, a metterlo effettivamente fuori gioco. Vediamo perché. Biscuso sostiene che l'identificazione dei termini opposti, che dovrebbe dare la C, non avviene “sotto il medesimo riguardo”. Se consideriamo l'esempio da lui riportato, relativo all'istinto, ci potremo rendere conto, a suo giudizio, che non vi sarebbe un unico rispetto secondo cui avverrebbe quella unità delle opposte determinazioni:

infatti l'istinto è inteso positivamente (nel senso dialettico del positivo) come “sé”, in quanto facoltà posseduta dal vivente, ad es. la facoltà di nutrirsi, negativamente come “mancanza”, che è negazione non del sé (“sotto il medesimo riguardo”) bensì dell'altro che si cerca per potersene cibare²⁰².

Se, poi, esaminiamo la C che Hegel afferma risiedere nella stessa correlatività, Biscuso rileva che essa non è una effettiva contraddittorietà, dato che «ciascuno dei termini non si risolve nella relazione medesima, ma la trascende: il padre non è solo padre, ma anche uomo»²⁰³. La conclusione dell'interprete è che, dunque, Hegel abbia voluto davvero violare o superare il PNC, ma soltanto *voluto*, nel senso che, per l'appunto, egli non sia riuscito nell'impresa. Tratterò, come già anticipato, anche tale questione più avanti (Sezione seconda). Qui mi limito solo a rilevare che nell'argomentazione hegeliana concernente l'istinto (interpretato, come abbiamo visto, come una C in senso pieno anche da Sergio Bernini), non viene affermato che questo (cioè l'istinto) è il “sé” (o comunque una sua facoltà), mentre la mancanza di cui si parla riguarderebbe l'altro di cui si sentirebbe il bisogno. Nel testo hegeliano riportato sopra, abbiamo letto: l'istinto non consiste in altro che qualcosa è, in se stesso, se stesso e la mancanza, intesa come il negativo *di se stesso*, non di un altro. L'istinto è, dunque, già quell'unità degli opposti che è contraddittoria, dato che non riguarda qualcosa di *soltanto* positivo (il sé o la sua facoltà), rispetto a cui la mancanza resterebbe esterna, come mancanza di altro. Anzi, la mancanza è *interna* allo stesso sé (altrimenti il sé non proverebbe nemmeno l'esigenza dell'altro di cui manca), e l'istinto consiste proprio nell'unità in

²⁰² Biscuso, *Opposizione reale, contraddizione logica e contraddizione dialettica*, cit., p. 14.

²⁰³ Ibid.

cui il sé e la negazione di sé vengono a porsi. Se consideriamo le affermazioni contenute nelle righe precedenti del passo, possiamo constatare che Hegel collega l'istinto, in quanto C, al principio fondamentale della sua dialettica: il “muoversi interno”, ossia l'auto-movimento, la capacità di muoversi da sé e svilupparsi (questo è per lui “il vero e proprio muoversi”). Non solo: ma usa persino il nome aristotelico di “entelechia” per esprimere ciò, e far capire che tale principio interno è ciò che realizza e rende concreto ciò che inizia *da sé* e che si riferisce *a sé*, non ad altro. Ma intanto la mancanza o il negativo di cui egli parla è riferito proprio al “sé”.

Un'ulteriore, e recentissima, riconsiderazione del problema della C in Hegel, che pare mitigare la posizione non-coerentista di Biscuso, è stata da lui fornita in una recensione al volume collettaneo a cura di Elena Ficara *Die Begründung der Philosophie im Deutschen Idealismus*²⁰⁴. In quest'ultimo lavoro²⁰⁵, Biscuso, esaminando il testo di Franca D'Agostini contenuto nel volume della Ficara, dal titolo *Hegel's Interpretation of Megarian Paradoxes: Between Logic and Metaphilosophy*²⁰⁶, si sofferma su due “aspetti problematici” relativi alla interpretazione della C hegeliana da parte della studiosa. La prima riguarda il fatto che

affermare che la contraddizione riguarda sia il pensiero che la realtà, - da intendersi evidentemente come *Wirklichkeit*, perché pensiero e realtà nell'idealismo hegeliano non possono davvero distinguersi in quanto il concetto “è parte del mondo” (...) comporta conseguenze aporetiche. Infatti, da un lato, se si identificano contraddizione e paradosso – come sembrerebbe accadere quando si estende il carattere paradossale, cioè di effettiva contraddittorietà, al regno del concetto -, accadrebbe che ogni singolo momento del sistema, e in particolare ogni determinazione logica, sarebbe tanto vero (o tanto falso) quanto un altro, perché tutti identici nella loro strutturale e insuperabile contraddittorietà (p e non-p), impedendo quello sviluppo che fa sì che solo l'intero e il risultato siano, a rigore, il vero²⁰⁷.

Su questo primo aspetto, se la D'Agostini riconosce (giustamente) che pensiero e realtà in Hegel siano una stessa cosa (ma ci sarebbe da rilevare che non è “il concetto una parte del mondo”, in Hegel, bensì al contrario: il mondo è parte del Concetto, inteso come la Totalità concreta e razionale), è consequenziale ritenere che allora le C non siano soltanto qualcosa di limitato al pensiero e al linguaggio, ma debbano essere per forza *oggettive ed esistenti*, cioè che siano la vera e concreta *Wirklichkeit* razionale di cui parla il filosofo tedesco. Biscuso, come si può

²⁰⁴ Cfr. *Die Begründung der Philosophie im Deutschen Idealismus*, hrsg. von E. Ficara, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011.

²⁰⁵ Cfr. M. Biscuso, *Scetticismo e fondazione della filosofia nell'Idealismo tedesco*, recensione a E. Ficara, *Die Begründung ...*, cit., in *Il cannocchiale* 1/2013, pp. 167-181.

²⁰⁶ Cfr. F. D'Agostini, *Hegel's Interpretation of Megarian Paradoxes: Between Logic and Metaphilosophy*, in E. Ficara, *Die Begründung ...*, cit., pp. 121-140. Ovviamente, qui, non entro nel merito della interpretazione della dialettica hegeliana da parte di Franca D'Agostini, se non per quei pochi accenni che possono servire a rendere intelligibile il discorso di Biscuso.

²⁰⁷ Biscuso, *Scetticismo e fondazione della filosofia nell'Idealismo tedesco*, cit., p. 174. La D'Agostini, infatti, sostiene che la dialettica hegeliana riesca ad evitare il cosiddetto “trivialismo”, ossia la banalità del sistema per cui si può formulare *qualsiasi* affermazione (e la sua negazione) come vera, grazie al fatto che le C sono «solo una fase, necessaria tanto quanto transitoria, nella trattazione del concetto» (D'Agostini, *Hegel's Interpretation of Megarian Paradoxes: Between Logic and Metaphilosophy*, in E. Ficara, *Die Begründung ...*, cit., p. 140).

notare, ammette che la C hegeliana, *se è davvero tale*, non possa che inerire non solo al pensiero(-linguaggio) bensì anche alla *Wirklichkeit*, dato che per Hegel è inammissibile una distinzione di livelli tra concetto e mondo. Tuttavia, per Biscuso tale ammissione, stando alle presupposizioni degli argomenti della D'Agostini, provocherebbe inevitabili conseguenze *aporetiche*. E qui entra in gioco la seconda questione messa a nudo da Biscuso, che riguarda il tipo di rapporto tra C e paradosso messo allo scoperto dalla D'Agostini. Lo studioso, a questo proposito, scrive:

qualora, dall'altro lato, non si identifichino contraddizione e paradosso, perché le contraddizioni (semplici) sono transitorie e apparenti, mentre i paradossi sono resistenti e reali, allora la dialettica non sarebbe davvero dialettica dei contraddittori (semplici), perché i contraddittori, nell'atto stesso in cui vengono pensati razionalmente, cessano di essere contraddittori, permettendo così al pensiero di procedere; con la conseguenza che Hegel sarebbe sì “dinamico” ma non dialeteista (e nemmeno dialettico). Se, infatti, affermassimo che i contraddittori rimangono come contraddittori, allora sarebbero paradossi, e ritorneremmo all'ipotesi precedente. Con la conseguenza che, essendo il paradosso, in quanto tale, la contraddizione irrisolta e irrisolvibile, allora non si vede come Hegel possa considerarla una fase transitoria della trattazione del concetto. Se è fase, è risolvibile; se è irrisolvibile, non è fase, ma punto di arrivo, aporia insuperabile²⁰⁸.

La D'Agostini ritiene fundamentalmente le C hegeliane *tutte* passeggere o transitorie, pur considerandole a pieno titolo come C “resistenti”, ossia irriducibili (una C insolubile, d'altra parte, per la D'Agostini, è un vero e proprio paradosso). Ora è chiaro che il punto estremamente problematico di tale lettura, come evidenzia giustamente Biscuso, è che, se le C sono transitorie, esse non possono essere riconducibili ai paradossi, che per la D'Agostini sono contraddizioni non risolvibili; e se sono insolubili in linea di principio, allora non possono essere solo una “fase”, bensì una vera e propria “aporia”, ossia qualcosa di definitivo da cui non si riesce ad uscire e che resta assolutamente sterile, inconcludente, incapace di porsi nella *realtà determinata* così come la concepisce Hegel. Come cercherò di mostrare anch'io nella Sezione ultima della presente ricerca, occorre ribadire che una cosa è la contraddizione e un'altra è il paradosso. Contraddizione e paradosso sono strutture di certo *legate* in modo strettissimo, ma non sono la stessa cosa, da un punto di vista specificamente logico. E, sebbene C e paradosso siano entrambi degli *enunciati*, non si può dire la stessa cosa dei *termini* contraddittori e dei paradossi, dato che appunto questi ultimi non sono termini ma enunciati. L'aporia, a rigore, non sarebbe provocata dal fatto che i contraddittori sarebbero dei paradossi a motivo del fatto che essi restano dei contraddittori; e nemmeno dal fatto che si identifica C e paradosso, dato che il paradosso in senso stretto contiene in ogni caso la C al proprio interno (in verità, si tratta di due C in una *implicazione* reciproca), mentre la C è strutturata in modo diverso dal paradosso, cioè come una *coniunzione* di due enunciati. L'aporia deriva piuttosto dal fatto che il paradosso mette in campo

²⁰⁸ Cfr. Biscuso, *Scetticismo e fondazione della filosofia nell'Idealismo tedesco*, cit., p. 175.

un vero e proprio *loop* (un auto-annodarsi ricorsivo degli enunciati) che manca fundamentalmente nella C, tale che si crei una circolarità senza uscita e dunque una *insolubilità* di principio: le due C si implicano una con l'altra, nel senso preciso che da una C ne viene fuori quella opposta, e da quest'ultima C si torna daccapo alla C di partenza (col notissimo esempio del “mentitore”: se un enunciato che dice di sé di esser falso, è falso, allora è vero – prima C -; ma se esso è vero, allora è falso – seconda C, e dunque è di nuovo vero – prima C – e così via; se si prova ad andare avanti, in realtà si torna sempre indietro alle stesse C reciproche). Nei testi hegeliani occorre dire che non troviamo *mai* enunciati di questo tipo (paradossali), e dunque il rilievo di Biscuso nei confronti della D'Agostini è senza dubbio corretto; tuttavia, il fatto che non si trovino enunciati paradossali non significa *ipso facto* che non ci siano C *non transitorie*, ossia C intese come verità nel processo dialettico e pure alla fine del processo (che siano transitorie, ossia *tutte risolvibili* perché false è, infatti, la tesi della lettura coerentista). Di certo, nella logica di Hegel troviamo enunciati contraddittori, ossia che violano il PNC, eppure che non conducono ad alcuna aporia, per il fatto appunto che non hanno affatto la struttura coimplicativa e vizioso-circolare del paradosso (e soprattutto perché nel sistema hegeliano non è possibile derivare *tutto* e anche il suo contrario; ma non perché le C non valgano in via definitiva, nell'ultimo momento dell'assoluto, bensì perché in esso non può valere la legge dello pseudo-Scoto). In effetti, si può essere contraddittori pur senza essere necessariamente paradossali (è il caso di Hegel); sebbene non si possa essere paradossali senza essere contraddittori. Essere contraddittori non vuol dire essere paradossali, eppure *vuol dire comunque* violare in pieno il PNC. La dialettica di Hegel (è questa la tesi di fondo del lavoro qui pubblicato) ammette la *verità come C*, e quindi trasgredisce il PNC; ma non ammette i paradossi perché per Hegel i paradossi sono degli andirivieni argomentativi che non menano a nulla, sono inconcludenze pure dovute all'alternarsi reciproco e continuamente riproponentesi delle antinomie, e infine sono anche sterili. Le C per Hegel, intese in senso proprio e cioè come strutture che, pur non essendo paradossi, trasgrediscono tuttavia il PNC proponendosi come *verità* (a prescindere dal fatto che i suoi termini siano dei contraddittori puri, dei contrari, dei correlativi e degli opposti), sono invece principio di determinazione e di sviluppo concreto, che portano ad auto-compimento l'assoluto, e dunque non sono sterili ma feconde. Riguardo al punto che assumendo le C in un sistema dialettico come quello hegeliano, esse finiscano per diffondersi ovunque, “infettando” così il sistema nel senso di trivializzarlo (si può dire tutto e anche il contrario di tutto), nella Sezione seconda argomenterò che è solo l'assunzione del paradosso in senso logico proprio ad essere in grado di provocare ciò (anche se *non è sufficiente*, seppure sia necessario), ossia di rendere inguaribilmente aporetico un sistema (è questo il caso di discorsi come quello del *Parmenide* platonico, ma non della *Logica* hegeliana).

VIII. *La contraddizione hegeliana come principio di determinazione (Luca Illetterati)*

“Gli studenti del sessantotto diventano professori, presidi, a volte rettori e indossano l'ermellino, e bocciano, pieni di senso del dovere”.

- Adriano Sofri, *Lettera a Re Nudo*, 1996.

Una delle ultime ricerche italiane sul problema della C nella dialettica hegeliana è stata affrontata da Luca Illetterati²⁰⁹. Anche questo studioso prende le mosse dalla questione del significato dell'espressione *contradictio est regula veri*, e la sua indagine ripercorre quelle che sono state le tre fondamentali letture del Novecento sul concetto di C in Hegel: «1. la contraddizione come metafora; 2. la contraddizione come errore dell'intelletto; 3. la contraddizione come principio di determinazione»²¹⁰. La proposta interpretativa di Illetterati corrisponde alla terza, richiamandosi per alcune delle idee fondamentali alla prospettiva di Chiereghin, del quale, comunque, accentua ancor più, a mio avviso, il taglio fortemente *anti-coerentista*. La lettura di Illetterati, in altre parole, si connota per una presa di posizione teoretica decisamente a favore della tesi che nella dialettica hegeliana non solo sia ammessa la *verità* della C, ma che addirittura la cosiddetta “risoluzione” della C non sia affatto un suo preteso “toglimento”, inteso come una

²⁰⁹ Cfr. L. Illetterati, *Contradictio regula falsi? Intorno alla teoria hegeliana della contraddizione*, in *La contraddizione che non consente. Forme del sapere e valore del principio di non contraddizione*, a cura di F. Puppo, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 85-114 (d'ora in poi: Illetterati, 2010). Vorrei qui perlomeno accennare ad un lavoro pubblicato nel 2003 da Fabrizio Settimio (cfr. F. Settimio, *Sul concetto di contraddizione in Hegel*, La Città del Sole, Napoli 2003) e che può essere annoverato tra le posizioni non-coerentiste. Per Settimio, infatti, l'accettazione della C non solo è prerogativa del razionale (e non dell'intelletto), ma è ciò che rende determinato qualsiasi concetto e qualsiasi cosa. Lo studioso interpreta la nota formula *omnis determinatio est negatio* non soltanto come una necessaria implicazione della negazione all'interno della determinazione, ma anche come una necessaria implicazione della determinazione all'interno della negazione: «ossia la negazione stessa a sua volta diventa determinazione (...). Quindi si può dire, allo stesso modo: *Omnis negatio est determinatio*» (ivi, p. 89). Una tale concezione del negativo determinato è dunque, anche ad avviso di Settimio, assumente pienamente la C, e, inoltre, supera la separazione intellettualistica tra “opposizione logica” e “opposizione reale”, per approdare ad «un'opposizione logico-reale che è propria del pensiero» (ivi, p. 103). In una opposizione così concepita, in cui viene a porsi l'unità concreta di ciò che è logico e di ciò che è reale, e nella quale pertanto anche le determinazioni sono al tempo stesso *sia logiche che reali*, la C non può che venire a costituire la stessa realtà delle cose, e dunque non può che valere anche dal punto di vista ontologico. Settimio lo dichiara in modo molto netto: nella dialettica hegeliana «la contraddizione viene intesa (...) come ciò che costituisce la natura stessa della cosa nella sua interezza» (ivi, p. 107).

²¹⁰ Cfr. Illetterati, 2010, p. 97.

sua eliminazione definitiva. Illetterati è perfettamente consapevole del fatto che, se si ammettono delle C come vere in un sistema, le conseguenze da un punto di vista di logica formale possono essere effettivamente deleterie, dato che sia ammessa come regola del sistema il cosiddetto principio dello pseudo-Scoto (*ex falso quodlibet*). Questa regola, com'è noto, stabilisce che da una proposizione contraddittoria possa conseguire qualsivoglia altra proposizione. Il risultato ultimo è che il sistema, ammettendo *qualsiasi* enunciato, viene “banalizzato”, giacché non ha più alcuna funzione informativa (meglio: dimostrativa). Questa consapevolezza induce lo studioso a mettere in atto una strategia (sostanzialmente analoga a quella utilizzata da Chiereghin), per evitare le conseguenze assurde dello pseudo-Scoto.

Approfondendo l'esame della prima tesi dottorale di Hegel, Illetterati rileva che fino al periodo di Jena il filosofo tedesco considerava la filosofia come un sapere unilaterale in quanto incapace 1) di comprendere la realtà nella sua concretezza storico-sociale, 2) di incidere attivamente sulla vita umana in preda ad uno stato di “lacerazione” e “scissione”, che tanto suggestionava il giovane Hegel. Anche per Illetterati, come già abbiamo visto per Raspa (v. *Rassegna* I), i termini usati da Hegel verso la fine del '700 (“scissione”, “lacerazione”, “disgregazione”), pur non indicando quella struttura logico-ontologica che più tardi sarà la C, preparano comunque dal punto di vista genetico il terreno per la sua elaborazione. Ciò che costituisce un fattore di sicuro interesse, in questa fase della formazione del pensiero hegeliano, è che il passaggio da un sapere teologico ad uno filosofico a giudizio di Illetterati è inscindibilmente connesso alla critica del PNC, e dunque all'accettazione della C come *regula veri*:

questo dato – il fatto cioè che Hegel fino al 1800 sostanzialmente non si riconosca nella filosofia e non riconosca alla filosofia e alla sua forma di discorso una capacità di cogliere l'aspetto essenziale della realtà – è un elemento decisivo perché consente presumibilmente di intendere (...) perché Hegel intrecci il suo passaggio alla filosofia (...) con la messa in questione del principio di non contraddizione²¹¹.

Ancora alla fine del periodo di Francoforte, Hegel mantiene un atteggiamento critico nei confronti della filosofia perché essa è identificata col sapere intellettualistico, il quale divide anziché unire. La riflessione dell'intelletto ha i seguenti caratteri, riassunti da Illetterati²¹²: 1) esterioresità, 2) unilaterità, 3) astrazione, 4) sotto-determinazione, 5) finitezza (o anche incompletezza). Per il giovane Hegel, l'intelletto assume un punto di vista *esterno* rispetto alle cose, separa cioè soggetto e oggetto. Proprio in quanto esteriore, la conoscenza del *Verstand* è limitata ad *un solo* lato del vero, ed è perciò unilaterale. Una tale conoscenza, inoltre, arrestandosi ai singoli aspetti unilaterali, non può che *astrarre* dai legami che questi hanno reciprocamente e con

²¹¹ Ivi, p. 87.

²¹² Cfr. ivi, p. 88.

l'Intero. L'astrazione porta con sé una sotto-determinazione delle categorie che dovrebbero esprimere il reale. Come scrive Illetterati, l'intelletto assume una «impostazione atomistica che non è nella condizione di rendere conto della (...) concretezza delle cose»²¹³. Solo se prese nella loro struttura “olistica”, continua lo studioso, le cose sono determinate, sono ciò che sono²¹⁴. La determinazione prodotta dal *Verstand*, di conseguenza, non è in grado di esprimere la fondamentale “fluidità” e “dinamicità” del reale, inteso come qualcosa di vivente. L'assoluto è, in verità, qualcosa di contraddittorio e di non-contraddittorio al tempo stesso (ciò che, certo, non toglie la C, proprio perché si tratta di due aspetti assolutamente opposti che vengono ad identificarsi). In effetti, nella sua determinatezza (auto-determinatezza) l'assoluto nell'essere contraddittorio include in pari tempo in se stesso la non-contraddittorietà. E, d'altra parte, proprio nell'essere non-contraddittorio esso è insieme contraddittorio in quanto, nella sua auto-sussistenza, include in sé ogni negatività, e perciò si rivela anche insussistente. Nel tornare a sé, mediante la soluzione (che è insieme conservazione) della C, l'assoluto di certo realizza la C come verità concreta, che viene a compiersi e ad attuarsi proprio come C; ma proprio perciò la C non può essere più soltanto il falso, l'impossibile, il nulla, bensì anche la verità, la positività e la determinatezza. Dunque, necessariamente l'assoluto deve contenere in sé anche il momento non-contraddittorio, nel quale in effetti di nuovo viene a sfociare il processo dialettico, come nel suo ritorno al primo momento, *astratto o immediato*. Ma che l'assoluto contenga necessariamente in sé il momento non-contraddittorio non significa affatto che esso sia *fondamentalmente e definitivamente* non-contraddittorio; significa semmai che questa non-contraddittorietà è soltanto *un* momento, il primo da cui prende avvio, o in cui ritorna ogni volta a *ricominciare*, il processo, il quale avanza non perché qualcosa sia indeterminato (e perciò contraddittorio, per il coerentismo) e debba procedere ad un risultato non-contraddittorio, bensì al contrario perché qualcosa, pur ritenendosi non-contraddittorio, ha inevitabilmente l'impulso a contenere l'altro in se stesso, sia pure solo implicitamente o *an sich* per Hegel, e perciò è già intrinsecamente contraddittorio, nel senso che è destinato a concretizzarsi come unità col proprio opposto.

Ad ogni modo, la conclusione a cui perviene Hegel, in questa fase del suo pensiero, come già sappiamo, è che la filosofia (sempre intesa come filosofia della riflessione o intellettualistica) è

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Illetterati rileva come nella nascente dialettica hegeliana la “vita” in quanto è “totalità”, non può che essere “unione onnicomprensiva”, con la conseguenza che l'opposizione non può essere lasciata al di fuori di questa totalità, ma deve essere compresa al suo interno, precisamente nel senso di costituire un'auto-identità contraddittoria della totalità. Tale idea fa espresso riferimento alla seguente considerazione di Chiareghin: «se infatti qualcosa fosse escluso dalla vita, in questa esclusione si manifesterebbe pur sempre un'imperfezione incompatibile con l'assolutezza dell'intero vivente; la vita deve allora accogliere al proprio interno anche il suo opposto, la morte, non per soccombervi, ma per riportare su di essa la vittoria» (F. Chiareghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980, p. 42).

inadeguata per superare la scissione²¹⁵. Solo la religione, o nozioni come quella dell'“amore” o del “destino”, riescono, a questo stadio di sviluppo del pensiero hegeliano, a fungere da “principio unificatore” delle lacerazioni dell'uomo moderno. Nel 1800, però, assistiamo a quella “svolta” - dice Illetterati - che si potrebbe intendere come un vero e proprio mutamento di paradigma nella riflessione hegeliana: nel cosiddetto *Systemfragment*, «si trova quella che è forse la prima testimonianza, nell'opera hegeliana, dell'utilizzo del termine *Vernunft*»²¹⁶. Mentre il *Verstand* pone in modo unilaterale - afferma Hegel -, la *Vernunft* è la facoltà che sa riconoscere che la conoscenza dell'intelletto è appunto ancora unilaterale. Ora, l'unilateralità di questo porre intellettualistico contrapposto alla ragione, è dovuta, secondo Illetterati, alla pretesa dell'intelletto di sottomettere sempre il sapere ai principi logici «e in primo luogo dunque al principio di non-contraddizione»²¹⁷. Ma in questo modo, il *Verstand* non è per nulla in grado di comprendere la necessaria relazione delle determinazioni opposte, che può avvenire solo tramite il superamento del PNC. Come scrive Illetterati,

il rapporto all'altro che ogni cosa per essere pensata implica, pone infatti l'intelletto di fronte a ciò che è per esso insopportabile, alla necessità di riconoscere come costitutiva della cosa, l'altro dalla cosa stessa, ovvero, essendo l'altro dalla cosa anche la sua negazione, di riconoscere qualcosa che ad esso non può che apparire come contraddizione²¹⁸.

Il fatto che nessuna determinazione possa stare senza l'altra alla quale si oppone non significa semplicemente che ciascuna cosa debba stare in rapporto con altro, ma significa avere “il proprio altro *in se stessa*”, e questo vuol dire che «Hegel si riferisce dunque esplicitamente alla contraddizione»²¹⁹. Non solo, ma per Illetterati è proprio soltanto nell'essere contraddittoria, nell'avere in sé la C, che la cosa si determina. La C hegeliana, anziché essere vista come indeterminazione e come frutto dell'astrazione, viene letta da Illetterati, al contrario dei coerentisti, come “principio di determinazione”. A questo punto è chiaro che, nella logica hegeliana, la C non possa essere più ritenuta un “punto debole del pensiero”, ma come una struttura che permette di cogliere ciò che vi è di più essenziale nella realtà: la “necessaria compenetrazione degli opposti”, cioè la “contraddizione”²²⁰. Si capisce allora perché, per Hegel,

²¹⁵ Ancora una volta, è Chiereghin a sottolineare questo aspetto del pensiero del giovane Hegel: «l'aver posto la religione al di sopra della filosofia (...) denotava piuttosto il superamento di una filosofia dominata dalle antinomie della dialettica trascendentale di Kant» (F. Chiereghin, *L'unità del sapere in Hegel*, Cedam, Padova 1963, p. 30).

²¹⁶ Illetterati, 2010, p. 93. Lo studioso richiama un emblematico passo degli scritti teologici giovanili, in cui Hegel scrive che «la ragione riconosce ancora l'unilateralità di questo porre» (*STG*, p. 474); e Illetterati precisa che «il porre è evidentemente l'attività del pensiero in quanto intelletto» (Illetterati, 2010, p. 93).

²¹⁷ Ivi, p. 94.

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Cfr. ivi, p. 95.

la C sia *regula veri*, e la non-C *regula falsi*. Il motivo è che un pensiero che sia non-contraddittorio è incapace di comprendere l'essenza stessa della realtà, la verità delle cose e del Concetto stesso. Certo, la C nella dialettica hegeliana non ha un significato univoco; essa ha spesso – riconosce Illetterati – un senso “plurivoco” e a volte “ambiguo”. Questa plurivocità ha provocato divergenti interpretazioni da parte degli studiosi, che Illetterati sintetizza nelle tre fondamentali letture già viste sopra (ricordiamo: 1. la contraddizione come metafora; 2. la contraddizione come errore dell'intelletto; 3. la contraddizione come principio di determinazione).

Secondo la prima lettura, la C hegeliana non indica una C in senso rigorosamente logico, bensì una sorta di “contenitore” che racchiude in realtà le nozioni di scissione, conflitto, opposizione e simili. Illetterati nota che interpretare in tal modo la C hegeliana, è servito a proteggere il filosofo tedesco da accuse, come quelle di Trendelenburg e di Colletti (che, in parte, la riprende). Questi autori, infatti, ritenendo che Hegel volesse davvero superare il PNC, concludevano che la sua dialettica poggiasse su assunzioni o assurde, o comunque contrarie ai principi logici tradizionali²²¹. Infatti,

se la C nella sua accezione semantica è la congiunzione di due proposizioni delle quali una dev'essere necessariamente falsa, è impossibile che una C sia vera, è cioè impossibile che esista uno stato di cose che la verifichi e quindi è impossibile che esista qualcosa come una C oggettiva. Quello che può darsi è una opposizione reale; ma un'opposizione reale non è una C nel senso logico del termine²²².

Perciò, - conclude Illetterati - se la C hegeliana è soltanto una metafora, allora Hegel non voleva davvero rigettare il PNC.

Secondo la lettura della C come errore dell'intelletto (ossia, la lettura coerentista), nella dialettica hegeliana le C non sono di certo delle metafore, ma delle C in senso logico rigoroso. Tuttavia, questa ammissione non mette minimamente in discussione il PNC; anzi ammettere che nel percorso dialettico si presentino delle C significa che certe assunzioni non sono valide, proprio perché le C sono *sempre* false (in sostanza, la funzione della C è la stessa di quella ammessa solo per ipotesi nelle *reductio ad absurdum*). Questa lettura, prosegue Illetterati, esalta la distinzione hegeliana fra intelletto e ragione, secondo la quale l'intelletto sarebbe auto-contraddittorio in quanto le sue categorie restano indeterminate, mentre la ragione risolverebbe le C intellettualistiche e ricondurrebbe la dialettica entro procedure che rispettano il PNC. Come ricorda Illetterati, per il coerentismo, accogliere delle C nella dialettica non significa affatto sostenere che esse siano vere. Significa, anzi, che il “ruolo della ragione” è proprio quello di rimuovere le C e di approdare a determinazioni non-contraddittorie. La lettura coerentista, nota

²²¹ Cfr. *ivi*, p. 98.

²²² *Ivi*, p. 99.

Illetterati, riconosce che le C abbiano una funzione euristica, e cioè che esse servano a far capire che il modo in cui il *Verstand* conosce la realtà è astratto (e, per questo, contraddittorio), per cui è necessario passare al modo di conoscere della *Vernunft*, che è invece concreto (ossia: non-contraddittorio). Di conseguenza, «l'unica contraddizione che il discorso della ragione deve riconoscere come costitutiva è la contraddizione da togliere»²²³.

Ma il punto cruciale di questa disamina del coerentismo, portata avanti da Illetterati, è che, anche ammettendo che le C siano frutto dell'astrazione dell'intelletto, questo non implica affatto che esse siano un “fenomeno passeggero”, vale a dire qualcosa che vada soltanto tolto (nel senso di eliminato, negato). Infatti, argomenta lo studioso, la ragione non può “sorgere ed articolarsi”, se non sulla base della stessa conoscenza intellettualistica che provocherebbe appunto le C. Questo vuol dire che «la contraddizione lungi dall'essere un alcunché di accidentale, un errore evitabile, è invece ciò che consente alla ragione di costituirsi in quanto tale»²²⁴. Già questa sola considerazione dovrebbe indurre ad avere maggior cautela nel sostenere che la C hegeliana non sia qualcosa di vero, dato che essa è la struttura stessa *sulla quale* si viene a fondare la categoria in quanto razionale. Senza la contraddittorietà (intesa anche soltanto come frutto dell'astrazione intellettualistica), nessuna comprensione razionale può darsi; senza l'esibizione della necessità del nesso con l'Intero, da parte della singola determinazione unilaterale e per questo contraddittoria, nessuna comprensione “olistica” sarebbe possibile. Di conseguenza, senza la C nemmeno la comprensione vera verrebbe a porsi; il che significa che senza il *conservarsi* della C anche come *non-negata* nella comprensione razionale, questa stessa non sarebbe quella comprensione che giustifica il nesso con l'Intero, da parte della singola determinazione astratta. In altre parole, solo grazie ad una struttura auto-contraddittoria *immanente*, la quale esiga il superamento della unilateralità della determinazione nel nesso con l'Intero, può darsi la giustificazione razionale di questo nesso. E pertanto, solo mantenendo e conservando una tale indigenza della determinazione unilaterale e astratta, anche nell'assoluto, può avere una ragion d'essere l'onnilateralità e la concretezza dell'Intero. Altrimenti, non si vede proprio in cosa l'assoluto hegeliano sarebbe diverso dall'inerte, monistica e inarticolata “sostanza” spinoziana, o dall’“unità indifferenziata” schellinghiana. In queste nozioni dell'assoluto, in effetti, viene a mancare proprio ciò che è presente nell'assoluto hegeliano: l'auto-articolazione, la quale nasce proprio da una auto-indigenza immanente nello stesso Intero, proprio in quanto è Intero, ossia capace di contenere eternamente in sé anche l'esigenza del proprio inizio e del proprio auto-sviluppo.

Da queste considerazioni (non contenute nel saggio di Illetterati, ma che si possono far derivare dalla sua lettura), prende spunto la terza lettura, che sostiene la C come *principio di*

²²³ Ivi, p. 104.

²²⁴ Ivi, p. 106.

determinazione, posizione fatta propria da Illetterati (e, vedremo, anche da Federico Perelda e da Michela Bordignon). Questa interpretazione non rigetta la C dell'intelletto, la quale, come abbiamo visto, ha una funzione essenziale anche per la *Vernunft*. Tuttavia, secondo questa lettura, la C non è soltanto qualcosa di necessario per il darsi della comprensione razionale, ma è anche qualcosa di “determinante”, ossia che costituisce la realtà vera della cosa. Su questo punto, Illetterati è molto deciso: la C hegeliana è quella struttura capace di «descrivere alcune strutture profonde della realtà a partire dalle quali è possibile la determinazione stessa delle cose»²²⁵. L'esempio paradigmatico è dato, per Illetterati come già per Chiereghin, dal concetto di “*limite*”. Ritenerne che la C sia determinante, vuol dire che è proprio la struttura de-limitante a dare l'essenza della cosa. Ciò che determina la cosa, che fa sì che un essere “emerga” dall'indeterminatezza per “compiersi” o realizzarsi per quello che è, e non per un'altra cosa, è proprio il suo limite. Ma il limite è essenzialmente contraddittorio. Dunque, l'essenza più propria della cosa, la sua determinazione è appunto la C.

Il limite, spiega Illetterati, è

a. l'elemento generatore della cosa (ciò a partire da cui la cosa inizia ad essere se stessa) ma anche b. ciò in cui la cosa termina e non è più se stessa; c. (...) quella struttura che è al tempo stesso e sotto il medesimo rispetto la cosa e il suo altro, la cosa e la sua negazione; una struttura che trova perciò espressione solo nella forma della contraddizione²²⁶.

Nonostante la decisa presa di posizione a favore della C del limite, Illetterati però non mette a fuoco fino in fondo la dinamica contraddittoria del limite, che Hegel motiva con il fatto che le opposte determinazioni dell'esser-per-altro e dell'esser-per-sé sono entrambe *interne* al qualcosa nel limite. I due momenti, insomma, potrebbero restare, o esser considerati dall'intelletto, esterni anche se pensati coesistenti nella cosa, e così non ci sarebbe C. Invece, la dinamica di determinazione del qualcosa è proprio ad esso interna, cioè è esso stesso dal proprio interno che nello stesso atto di determinazione, e quindi sotto il medesimo rispetto e allo stesso tempo, si afferma e si nega nel limite: nel limitare se stesso limita il suo altro, e nel limitare l'altro limita insieme se stesso. Lo stesso atto negativo che limita l'altro in sé, è quello che limita se stesso nell'altro: ma in tal modo afferma e nega se stesso in un medesimo riguardo. È chiaro che, per Illetterati, il limite è una struttura contraddittoria non come fattore “disgregante”, proprio perché anzi esso è il suo fattore *costituente*. È importante sottolineare che la C di cui qui si discute, è una C in senso proprio e niente affatto metaforico. Secondo lo studioso, nel limite è presente una “struttura opposizionale” dalla “evidente” forma contraddittoria *sintattica*: $A \wedge \neg A$. Nel limite, A

²²⁵ Ivi, p. 107.

²²⁶ Ivi, p. 108.

è ciò che è, A ; e lo è proprio perché il limite distingue A da tutto ciò che A non è. D'altra parte, il limite è il luogo in cui viene a porsi tutto ciò che è altro da A , vale a dire il limite è anche ciò che pone $\neg A$. Ma questo stesso limite era ciò che determinava A e che lo poneva come A . Dunque, «il limite l è allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto A e $\neg A$ »²²⁷.

È questa stessa struttura contraddittoria del limite ciò che rende determinata la cosa: la determinatezza della cosa è la sua stessa contraddittorietà intrinseca, e non la sua non-contraddittorietà. Si coglie qui, in tutta evidenza, la tesi fondamentale di questa lettura della C hegeliana e tutta la sua distanza dal coerentismo:

ogni cosa, infatti, si definisce appunto in questo rapporto contraddittorio tra la propria identità con sé e il rapporto di distinzione rispetto all'altro da sé; rapporto contraddittorio che si trova appunto incarnato nel limite della cosa. La C quindi è la verità di quella cosa che il limite determina. Nel sostenere quindi la contraddittorietà di tutte le cose Hegel non si riferisce tanto allo sguardo intellettualistico sulle cose, ma alla struttura che consente alla cosa di essere se stessa, ovvero al suo limite²²⁸.

Senza C è impossibile il limite, e senza il limite è impossibile qualsiasi cosa; di conseguenza, senza C è impossibile che qualsiasi cosa si venga a costituire²²⁹. Un altro esempio paradigmatico di C come realtà vera è, anche per Illetterati, il movimento. La necessità e verità della C , secondo lo studioso, permette di scorgere alcune similarità con le nuove logiche paraconsistenti, soprattutto col dialeteismo di Priest. Anche per la logica dialeteistica, come per la logica hegeliana, la C non è da circoscrivere al modo di conoscere dell'intelletto, ma è costitutiva della ragione. E questo vuol dire pensare la C come qualcosa non da eliminare, bensì come qualcosa che permette di esprimere la “struttura essenziale della realtà”. In verità, va precisato che le logiche paraconsistenti sostengono che le C siano, tutto sommato, delle strutture *eccezionali* della realtà, e che quindi si riscontrino in casi rari (o estremamente rari) e non costituiscano la norma. Tuttavia, esse cercano di provare che ammettere le C come vere non implica aprire la strada alla “insignificanza”, sulla base dell'*ex falso quodlibet*. Resta confermato che, in ogni caso, nella dialettica hegeliana, a giudizio di Illetterati, l'assunzione della C comporta di sicuro il superamento del PNC in almeno una delle sue formulazioni: quella *semantica*²³⁰. Si tratta a tutti gli effetti di una C data come «congiunzione di due proposizioni contraddittorie ciascuna delle quali, se assunta isolatamente, è falsa (o al massimo solo parzialmente vera), ed è invece vera solo nella sua relazione all'altra»²³¹. La C hegeliana è dunque, per Illetterati, una struttura nella quale le

²²⁷ Ibid.

²²⁸ Ivi, pp. 108-109.

²²⁹ Illetterati rincara la dose affermando che «ogni cosa trova la sua determinazione in virtù della contraddizione» (ivi, p. 109).

²³⁰ Cfr. ivi, p. 112.

²³¹ Ivi, p. 113.

singole proposizioni sono false in quanto separate, o disgiunte; mentre sono vere in quanto unite, o congiunte. È proprio la congiunzione a rendere vera, nella dialettica hegeliana, le proposizioni contraddittorie; il che equivale a dire che solo la C è vera (la congiunzione, appunto, di due enunciati che si contraddicono), e invece la non-C è falsa.

Accettare la verità della C non comporta, però, l'ammissione della contraddittorietà *del discorso*, ossia ammettere che un qualunque soggetto possa essere connesso con qualsiasi predicato. Questa conseguenza, per Illetterati, può essere evitata solo grazie ad una assunzione del PNC sul piano linguistico, come coerenza del discorso. È la stessa tesi da noi già vista in Chiereghin, a cui Illetterati si richiama esplicitamente. Dire la C presente nella realtà, non implica *dirla contraddittoriamente*, secondo questa interpretazione. Quindi, riconoscere la verità della C non conduce alla incoerenza del pensiero che pensa ed esprime *quella* C. Ma questo è possibile solo a patto che si tenga ferma

la distinzione tra il livello di ciò che il pensiero dice (la teoria della contraddittorietà della realtà) e il metalivello in cui questa teoria trova la sua esposizione, che deve invece rispettare il principio di non-contraddizione²³².

In realtà, come abbiamo detto più volte, la distinzione di livelli non è ammissibile in Hegel, e il suo discorso, in effetti, è anch'esso contraddittorio nella misura in cui tutte le asserzioni relative all'assoluto implicano sempre esse stesse la contemporanea verità delle loro asserzioni opposte: l'assoluto è in sé, ma è anche nell'altro da sé, l'assoluto è concetto, ma è anche oggettività ecc., sotto il medesimo riguardo. Qui, non si può fare a meno di constatare una incoerenza logica proprio *nel discorso* che dice la C al livello del linguaggio-oggetto. Il fatto è che la totale assurdità e illogicità del discorso viene scongiurata da Hegel proprio grazie al rifiuto della regola dell'*ex falso quodlibet*, poiché da *queste* asserzioni pienamente contraddittorie non si è autorizzati a *derivare* qualsiasi altra proposizione, o connessione di qualsivoglia soggetto con qualsivoglia predicato, se non sulla presupposizione, da Hegel rifiutata appunto, dello stesso rispetto del PNC. L'*ex falso quodlibet*, infatti, funziona solo se il sillogismo disgiuntivo applica proprio il PNC, in base a cui soltanto *si è costretti a scegliere* l'altra alternativa rispetto a quella che si rivela impossibile perché è una sua negazione, oppure perché è falsa. Tra le soluzioni date al problema dello pseudo-Scoto, ve ne è una che è stata proposta dalla logica della rilevanza, che rifiuta le inferenze prive di una connessione interna tra premesse e conclusioni. Anche l'inferenza dello pseudo-Scoto ("*p* e non-*p*, dunque *q*"), che da una C deriva qualsiasi assurdità, è ingiustificata. In effetti, l'argomento *ex contradictione quodlibet* funziona *solo se* sia già implicitamente rispettato il PNC, e dunque non può

²³² Ivi, pp. 113-114.

valere come una prova in sua difesa. Come ha rilevato Franca D'Agostini, lo pseudo-Scoto è valido solo grazie al sillogismo disgiuntivo; ma, a sua volta, «il sillogismo disgiuntivo *funziona solo nel caso in cui se p è vero $\text{non-}p$ è falso*, ossia se vale la LNC [scil.: legge di non contraddizione]»²³³. L'assurdità del discorso hegeliano è, dunque, evitata solo perché, pur ammettendo la violazione del PNC *anche nell'ambito (meta-)linguistico*, non si dà mai il caso che se p è vero allora $\text{non-}p$ è falso, dato che per l'appunto è messo fuori gioco il PNC.

IX. La concezione hegeliana del tempo come contraddizione (Federico Perelda)

“You talkin' to me? You talkin' to me?”.
- Travis Bickle, *Taxi Driver*, 1976.

Fra le ricerche più recenti sulla questione della C in Hegel, una delle più interessanti e originali è quella di Federico Perelda. Questo studioso non si è limitato ad esaminare il pur complesso e controverso problema della C nella dialettica hegeliana, ma ha concentrato le sue riflessioni su un tema tra i più affascinanti e insieme poco frequentati dagli altri interpreti: quello del *tempo*²³⁴. Nella nozione hegeliana di tempo, Perelda scorge una struttura per eccellenza che incarna la C, tanto da fargli dichiarare che «Hegel presenta la filosofia del tempo come *contraddizione*»²³⁵. Traendo spunto

²³³ Cfr. F. D'Agostini, *Introduzione alla verità*, Bollati-Boringhieri, Torino 2011, p. 155. E cfr. anche Enrico Berti, il quale fa delle considerazioni simili: nella regola dello pseudo-Scoto, è già «presupposto il p.d.t.e. [scil.: principio del terzo escluso], il quale a sua volta presuppone il p.d.n.c. [scil.: principio di non-contraddizione]: dalla verità di $\text{non-}p$ si desume infatti la falsità di p , proprio perché si presuppone che due proposizioni contraddittorie non possano essere entrambe vere (p.d.n.c.), ma necessariamente una delle due sia vera e l'altra falsa (p.d.t.e.). (...) È ovvio che, se si rifiutano il p.d.n.c. e il p.d.t.e., cade anche il teorema dello pseudo-Scoto: in tal modo si possono costruire delle logiche che ammettono la contraddizione senza andare incontro alla banalizzazione» (Berti, 1987, p. 259).

²³⁴ Cfr. F. Perelda, *Hegel e il divenire. Ontologia e logica della contraddizione*, Cleup, Padova 2007; e id., *Hegel e la filosofia del tempo contemporanea*, «Verifiche», XXXIX (2010), 1-4, pp.135-185; quest'ultimo saggio è quello a cui farò prevalentemente riferimento.

²³⁵ Perelda, *Hegel e la filosofia del tempo contemporanea*, cit., (d'ora in poi: Perelda II).

da una nota espressione hegeliana dell'*Enciclopedia* («il tempo è l'essere che, in quanto è, *non è*, e in quanto *non è*, è. Il tempo è il divenire intuito»²³⁶), Perelda osserva che il filosofo tedesco non poteva essere più esplicito nel sostenere che il tempo è la C in atto nella *realtà oggettiva*, nel senso preciso di *naturale*. Si tratta, in altre parole, della manifestazione oggettiva, empirica, della C esattamente a livello dell'esperienza fenomenica, di ciò che noi sperimentiamo nella realtà che si svolge nell'*esistenza* effettuale. Non sono C soltanto pensate, o soltanto dette, interne al linguaggio o al pensiero, quelle hegeliane; ma C che *si realizzano* nella natura, nel mondo. L'esatto contrario, quindi, di ciò che sostengono i coerentisti, secondo i quali le C, eventualmente ammesse nella dialettica hegeliana, sarebbero solo categorie logiche, o meglio enunciati, semplicemente falsi, e mai determinazioni oggettive o stati di cose reali, che si verificano nel mondo. Perelda, infatti, scrive che il tempo è concepito da Hegel come una C “duplice”, ossia come una struttura nella quale 1) l'essere «in quanto è, anche *non è*», e 2) «in quanto *non è*, anche insieme è»²³⁷. Questo vuol dire che di quest'essere così peculiare che è il tempo, «se ne afferma e nega l'essere, nel medesimo rispetto. Il che è una contraddizione»²³⁸. Ma ciò che è più rilevante in questo carattere fondamentalmente contraddittorio del tempo è che esso sia inscindibilmente legato con il divenire, inteso come un processo che si verifica nell'esistenza oggettiva e naturale (riguardante insomma l'esserci determinato, non i puri pensieri o *soltanto* il linguaggio). Seppure tempo e divenire, riconosce Perelda, siano trattati in luoghi diversi del sistema hegeliano, «ci sono (...) corrispondenze formali interne tali per cui divenire e tempo sono omologhi e possiedono sostanzialmente la medesima struttura»²³⁹. La loro corrispondenza sta nel fatto che il divenire è la struttura fondamentale per il darsi del tempo, secondo Hegel: se non c'è un divenire, ossia una struttura dell'essere che neghi intrinsecamente la propria immutabilità (la sua inerzia rispetto all'auto-sviluppo), non può esserci nemmeno tempo. Certo, divenire e tempo non sono un'identica cosa; tuttavia, come rileva Perelda, sempre nel paragrafo prima riportato dell'*Enciclopedia* possiamo leggere una chiara conferma in tal senso: «*nel* tempo, si dice, tutto *nasce* e *perisce* (...). Ma le cose non stanno in questo modo, e cioè nel senso che *nel* tempo tutto nasce e perisce, bensì il tempo stesso è questo *divenire*»²⁴⁰. Perelda vuole richiamare la nostra attenzione sul fatto che la concezione hegeliana del tempo, secondo cui esso è una vera e propria C, è esplicitamente legata alla teoria hegeliana del divenire, e quindi alla sua *ontologia*. Soprattutto le categorie dell'essere e del nulla vanno pensate secondo quel senso essenziale del loro “passare” l'una nell'altra, vale a dire secondo un senso che ne restituisce inevitabilmente la loro intrinseca C.

²³⁶ *Enc.*, § 258.

²³⁷ Perelda II, p. 137.

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ Perelda II, p. 138.

²⁴⁰ *Enc.*, § 258.

Come si vede, il nocciolo di tale lettura sta proprio nel ritenere le C hegeliane come qualcosa di essenzialmente *ontologico*, e non semplicemente logico o interno al solo linguaggio, o, peggio ancora come C soltanto dell'intelletto²⁴¹. Si tratta, cioè, di C assolutamente reali. Il *passare*, struttura essenziale non solo dell'esserci qualitativo, ma di *tutte* le determinazioni hegeliane in quanto tali, e dunque anche del Concetto, secondo Perelda va concepito, in prima istanza, ossia al livello delle categorie dell'essere immediato, come un “*immedesimarsi?*” dell'essere e del nulla. Tocchiamo, qui, com'è noto, uno dei nodi più controversi degli studi hegeliani, variamente interpretato e fonte di polemiche infinite. Occorre, innanzitutto, - sottolinea Perelda - avere sempre presente la precisazione hegeliana secondo cui l'essere e il nulla dell'*Anfang*, riguardano due nozioni del tutto indeterminate, e mai nozioni dell'essere e del nulla di qualcosa. Secondo questo senso, è chiaro che essere e nulla risulteranno assolutamente identici: «quest'identità è un'innocua *identità di identici*: è una relazione di sinonimia»²⁴². Una tale identità, però, non può riuscire a produrre un divenire, ossia un iniziare, uno svilupparsi e un portarsi a compimento. E l'iniziare e lo svolgersi da un inizio, in generale cioè l'essere come processo, non possono darsi, prosegue Perelda, senza un “passaggio tra opposti”, dato che «si diviene ciò che *non* si è»²⁴³. Lo studioso ritiene che i passaggi presenti in queste pagine iniziali della *Logica* hegeliana, siano paralogistici e che, perciò, siano valide le critiche come quelle fatte, a suo tempo, da Trendelenburg.

Nondimeno, ciò che è inoppugnabile è il fatto che Hegel intenda davvero essere e nulla come identici e al tempo stesso “*diversi ed opposti?*”²⁴⁴. Questa caratterizzazione fa sì che il risultato dell'unità dell'essere e del nulla implichi necessariamente la C, la quale però non è il falso, ma anzi la loro *verità*. Se essere e nulla, oltre ad essere identici, sono anche “assolutamente diversi”, come precisa Hegel, ciò vuol dire che essi non sono più soltanto indeterminati, bensì *anche determinati*, «anzi l'uno è l’“opposto” dell'altro»²⁴⁵. Nel cominciamento, infatti, vi è una unità dell'essere e del nulla, tale che la struttura fondamentale che li costituisce entrambi è il loro *passare simultaneo*. Cominciare significa proprio questo: negare l'immediatezza dell'essere e passare (per il momento ancora immediatamente) non ad un “altro” che ancora non c'è (nel senso di un altro che sia già *esterno* ad un qualcosa determinato), ma al cominciante, all'iniziante (il quale, d'altra parte, è già

²⁴¹ Perelda lo dichiara esplicitamente anche nel suo libro su *Hegel e il divenire*, ove si legge: «oltre alla contraddizione dell'astratto, che coll'avanzamento logico viene sì progressivamente emendata, esiste la contraddizione del concreto, del vero, dello speculativo, la quale permane, anzi *s'incrementa*» (cfr. F. Perelda, *Hegel e il divenire. Ontologia e logica della contraddizione*, cit., p. 237 – corsivo mio).

²⁴² Perelda II, p. 140.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Hegel, in effetti, scrive che «in pari tempo il vero non è la loro indifferenza, la loro indistinzione, ma è anzi ch'essi *non sono lo stesso*, ch'essi sono *assolutamente diversi*» (SL, p. 71; questo, come altri passi della *Wissenschaft*, relativi al cominciamento, sono citati anche da Perelda).

²⁴⁵ Perelda II, p. 141.

certo un “altro”, un diverso rispetto al puro cominciamento). È questo ciò che Hegel intende, in queste pagine estremamente dense e controverse: si inizia per uscire dall'inerzia dell'inizio (non ancora cominciante), ma questo iniziare è esattamente quel processo *contraddittorio* in cui viene a restituirsi una unità di essere e nulla che è al tempo stesso la loro assoluta diversità, o opposizione. Ciò significa che l'identificazione contraddittoria è comunque necessaria nella dialettica del cominciamento. E siccome abbiamo già appurato che il divenire di questo cominciamento è inscindibilmente legato alla natura contraddittoria del tempo, è ad esso che l'analisi di Perelda si rivolge. Lo studioso richiama la nostra attenzione su alcuni testi contenuti nelle *Lezioni* del 1821-22, ove Hegel torna a parlare del tempo nei seguenti termini: «l'astratto mutamento (*Veränderung*, alterazione) – il fatto che qualcosa immediatamente non sia, in quanto esso è, e viceversa – costituisce il tempo»²⁴⁶. Anche qui, viene a confermarsi la natura inequivocabilmente contraddittoria (e *vera* proprio in quanto contraddittoria) del tempo, il quale, poco più avanti, viene di nuovo fatto corrispondere al divenire stesso, in quanto passaggio dell'essere nel nulla e viceversa: «il tempo è dunque in generale questo processo del convertirsi (*Umschlagen*) dell'essere nel nulla»²⁴⁷. Come mette bene in evidenza Perelda, ciò che è fondamentale qui è «l'idea del *convertirsi* o *volgersi* degli opposti l'uno nell'altro», convertirsi o passare simultaneo che corrisponde ad una vera e propria identificazione degli opposti, addirittura, secondo lo studioso, ad una “*coincidentia oppositorum*”²⁴⁸. Una tale identificazione è assolutamente necessaria perché altrimenti non potrebbe esserci alcun processo e alcuno sviluppo: «tutto sarebbe perennemente eguale a se stesso»²⁴⁹. Si tratta, quindi, di accettare in pieno l'idea che la dialettica in generale e, in questo caso, quella del cominciamento, è ineluttabilmente strutturata come qualcosa in cui l'essere non può essere soltanto se stesso, ma deve anche essere “il contrario di se stesso”²⁵⁰. E questo non può che implicare la C, anche per Perelda. In particolare, il passare simultaneo dell'essere nel nulla e viceversa, contiene un “punto” in cui essi devono “coincidere” (*Sein und Nichts zusammentreffen*)²⁵¹; e «questa è una contraddizione,

²⁴⁶ Cfr. G. W. F. Hegel, *Hegels Raum-Zeit Lehre*, a cura di W. Bonspien, “Hegel-Studien”, XX (1985), p. 50.

²⁴⁷ Ivi, p. 52. E ancora: il tempo «è un fuoco in cui ogni differenza (*Unterschied*) istantaneamente si consuma. Quel che ora è posto non è più» (ivi, p. 55); e infine, tornando ad insistere sulla “omologhia” di struttura tra tempo e divenire: «il tempo stesso è dunque precisamente il volgersi (*Umschlagen*) dell'essere nel non-essere e del non-essere in essere» (ibid.).

²⁴⁸ Perelda II, p. 143.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Il riferimento di Perelda è al passo della *Logica*, in cui Hegel critica quella “semplice dialettica ordinaria” che si arresta alla “opposizione dell'essere e del nulla”, e che, pertanto, sostiene che niente possa cominciare né cessare, «perché in tal caso l'essere dovrebbe contenere il nulla, mentre l'essere è soltanto essere, e non già il *contrario di se stesso*» (SL, p. 96, corsivo mio).

²⁵¹ Perelda riporta il luogo in cui Hegel, parlando della metafisica cristiana che ha rigettato il principio “*ex nihilo nihil fit*” accettando invece il “passaggio dal nulla all'essere”, scrive che «anche nella più imperfetta unione è contenuto un punto in cui l'essere e il nulla coincidono, e la loro differenza sparisce» (SL, p. 72).

ovviamente»²⁵². Ma una C è possibile solo se, insieme all'identificazione degli opposti, viene congiunta anche la loro non-identità²⁵³. In questo caso, trattandosi del cominciamento, occorre conservare anche la differenza tra “inizio e risultato”, altrimenti non avrebbe nemmeno senso parlare del divenire, ossia di un diversificarsi appunto di ciò che comincia. D'altra parte, il passaggio comporta anche necessariamente che si venga ad attuare una «coincidenza (identità) di diversità (non identità) e di identificazione (identità) di essere e nulla»²⁵⁴. In ogni caso, la dottrina del divenire e della coincidenza contraddittoria di essere e nulla, sono alla base della specifica teoria del tempo hegeliana, che Perelda descrive nel modo che cercherò di sintetizzare.

La teoria del tempo hegeliana è, ad avviso di Perelda, “dinamica” e contrapposta, quindi, alle teorie cosiddette “eliminativiste” o “deflazioniste”, le quali concepiscono il tempo in forma *statica*. Queste ultime spiegano il mutamento in corso nel tempo mediante la “comparazione” di proprietà diverse o opposte in stati temporali diversi:

condizione necessaria e sufficiente per il mutamento è che qualcosa abbia proprietà opposte in tempi diversi – per es. che Giovanni sia in piedi ad un tempo (S è P a t1), ma non ad un altro (S non è P a t2). (...) qualcosa muta, considerati due tempi tz e tx, se e solo se è vero di esso un certo predicato ad un tempo (tz), ma non ad un altro (tx)²⁵⁵.

Le teorie dinamiche, dette anche “robuste”, invece spiegano il mutamento non soltanto ricorrendo ad una relazione tra due proprietà o eventi opposti, ma anche ammettendo che vi sia un “ulteriore fatto”, che è appunto il “*passare*” da uno stato all'altro. Ed in effetti il mutare o passare non è il risultato di un confronto *tra* stati diversi in tempi diversi, poiché esso avviene in *ogni* singolo tempo. Il possedere, cioè, proprietà incompatibili in tempi diversi non è la condizione dello svolgersi del tempo, ma è anzi l’“effetto” di una condizione “più originaria”, consistente appunto nello “star-mutando” (“proprietà M*”) di qualcosa. La teoria deflazionista, al contrario, spiega Perelda, usa un paradigma esplicativo secondo cui gli stati di cose esistono già come dati nella loro fissità, e ciascuno di essi è relativo ad *uno e un solo* tempo; di conseguenza, il fatto in se stesso non muta mai, va soltanto rapportato ad un altro stato (o anche allo stesso, ma con proprietà diverse dal tempo precedente) che è fissato in un altro tempo. È questa la cosiddetta *no change objection*, secondo cui i fatti in se stessi non muterebbero mai. La concezione deflazionista del tempo non assume in nessun caso una mutabilità o divenire dell'essere (dei singoli esseri e

²⁵² Perelda II, p. 144. Anche nel suo libro, Perelda giunge alle medesime conclusioni: «l'ultima parola di Hegel» - afferma lo studioso - non è l'identità non-contraddittoria, «ma la *negazione* dell'identità e cioè (...) la contraddizione» (cfr. F. Perelda, *Hegel e il divenire. Ontologia e logica della contraddizione*, cit., p. 208).

²⁵³ In *Hegel e il divenire*, Perelda scrive che vi è anche una «esigenza di mantenere *anche* la differenza dei differenti accanto alla loro identificazione (proprio per sostenere la possibilità della loro identificazione)» (ivi, p. 230).

²⁵⁴ Perelda II, p. 144.

²⁵⁵ Ivi, p. 145.

stati di cose), e dunque assume la fissità di tutti gli stati di cose relativamente a stati temporali diversi. Ma è solo la “proprietà M*”, ossia lo *star-mutando*, la condizione necessaria e anche sufficiente per il darsi di M, ossia del mutamento nel senso della comparazione di stati già mutati. In altri termini, il deflazionismo esclude la realtà del divenire, ma non può così rendere conto del mutamento che è alla base della stessa comparazione (cioè il perché le cose e gli stati siano effettivamente così come sono: *differenti* tra loro). Ora, ciò che è importante rilevare è che il ricorso alla cosiddetta proprietà M*, è compiuto, fra gli altri, anche da Hegel²⁵⁶. Come afferma Perelda, «il fatto che si diano circostanze diverse in tempi diversi *non* è un dato primitivo (...) ma l'effetto dell'autentico divenire»²⁵⁷. Ma se ammettiamo il cambiamento, dobbiamo anche ammettere lo “star-mutando”, e, insomma, il diventar-altro come immedesimazione dei non-identici (cioè la C). Inoltre, ogni teoria del tempo che rigetti il divenire è costretta anche a non rendere conto dell’“evidenza fenomenologica” del passare (l’“ora”), inteso proprio come “*passaggio dinamico*” del tempo. Nonostante la sua (presunta) illusorietà, l’ora che passa, rileva giustamente Perelda, è un «dato fenomenologico incontestabile»; e tuttavia, esso non è presente in nessuna delle “istantanee” che dovrebbero rappresentare la realtà, secondo il modello deflazionista, dato che tutte sono assolutamente statiche. Questo punto depone nettamente a favore della spiegazione dinamica del tempo, la quale, tra l'altro, attribuisce una posizione fondamentale ad una certa dimensione del tempo: il *presente*. Questa è, in effetti, l'unica dimensione del tempo che appare scorrere, o, perlomeno, quella dimensione *a partire dalla quale* anche tutte le altre scorrono. È proprio una concezione “presentista” quella che Hegel ha del tempo. Ma un precedente tra i più illustri, si dà il caso che sia Platone. Questi, nel *Parmenide* (155 e – 156 e) affronta, com'è noto, il problema del mutamento, ricorrendo ad una nozione estremamente enigmatica, l'*exaiφnes*, che deve dar conto del passaggio dinamico tra stati assolutamente opposti²⁵⁸. In questo passo, come rileva molto bene Perelda, il filosofo greco, pur avendo poco prima mostrato di dare per assunto il PNC e il PTE (infatti, Platone aveva affermato che l'uno «partecipa e non partecipa dell'essere

²⁵⁶ Cfr. Perelda II, p. 144 sgg.

²⁵⁷ Ivi, p. 257.

²⁵⁸ Perelda discute il medesimo argomento anche in un'approfondita e stimolante ricerca, scritta insieme a Emiliano Boccardi, cfr. E. Boccardi – F. Perelda, *Eppur si muove! Divenire e contraddizione. Storia e teoria di un problema*, in *Scenari dell'impossibile. La contraddizione nel pensiero contemporaneo*, a cura di F. Altea e F. Berto, Il Poligrafo, Padova 2007, pp. 137-195. Per la questione specifica dell'*exaiφnes*, e della paradossalità delle argomentazioni delle ipotesi sull'Uno nel *Parmenide*, cfr. anche il mio *Dialettica aporetica ecc.*, cit., specificamente le pp. 37-61. Riporto il passo platonico relativo: «E quando l'uno se in moto si ferma o fermo si mette in movimento, ciò non può avvenire in nessun momento del tempo. - Come? - Se prima è fermo e poi si muove o prima si muove e poi si ferma, tutto ciò non potrà avvenire per l'uno senza un mutamento. - E come potrebbe, infatti? - Non c'è nessun tempo in cui sia possibile che qualche cosa né si muova né stia ferma. - Non c'è. - Ma neppure muta senza mutare. - Non è verosimile. - E quando muta? Non quando è fermo, non quando è in moto, non quando è nel tempo. - No, infatti. - Ma dunque ci sarà questa cosa assurda (*atopon*) in cui esso è allorquando muta? - Che cosa? - L'istante (*exaiφnes*). Pare che istante significhi qualche cosa di simile: ciò da cui qualche cosa muove verso l'una o l'altra delle due condizioni opposte» (*Parm.*156 c – d).

in tempi diversi» - 155 e -, e successivamente: «non c'è nessun tempo, in cui sia possibile che qualcosa né si muove né stia ferma» - 156 e), finisce poi, proprio al fine di dare ragione del mutamento come passaggio *istantaneo* o *simultaneo* tra stati opposti, per ammettere implicitamente (ma inequivocabilmente) una «deroga al PNC (benché ciò sia problematico nell'economia del pensiero di Platone, che ripetutamente formula e sostiene il PNC)»²⁵⁹.

Il “*presentismo*” di Hegel consiste nel fatto che per il filosofo tedesco vi è una differenza reale tra le dimensioni temporali (presente, passato e futuro), nel preciso senso che *solo il presente* è davvero reale, mentre le altre dimensioni sono irreali, ossia non-essere²⁶⁰. E devono non essere, perché in caso contrario non sarebbe possibile alcuno scorrere del tempo inteso come “convertirsi” del non-essere nell'essere e dell'essere nel non-essere. La teoria presentista hegeliana è dinamica e, soprattutto, «include come suo tratto essenziale la serie-A»²⁶¹. Ma la sua originalità, secondo Perelda, sta nel fatto che sostiene il mutamento temporale come essenzialmente contraddittorio. Ciò vuol dire che «le cose ad un certo momento – l'istante del cambiamento – sono mutate e gli opposti si sono identificati»²⁶². La conseguenza è necessariamente la C: il qualcosa che muta in un certo istante è e non è in un certo luogo, è e non è in un certo ora. L'essenza stessa del tempo è, dunque, la C, e siccome nel tempo, così come lo concepisce Hegel, la dimensione fondamentale è il presente, ecco che la C è proprio *l'essenza del presente* stesso, la cui natura è proprio quella di mutare se stesso continuamente. E la C non può in alcun modo essere scongiurata, sciogliendo la coincidenza dell'essere e del non-essere in tempi diversi relativi ad una serie temporale sovraordinata. Infatti, Hegel scrive:

non ci si può rappresentare una sequenza di essere e non-essere entro il tempo. L'essere e il

²⁵⁹ Perelda II, p. 162.

²⁶⁰ L'eternalismo, scrive Perelda, è la teoria secondo la quale futuro e passato sono reali tanto quanto il presente; è evidente che Hegel non può seguire una simile concezione, dato che afferma: «né il passato né il futuro sono, bensì solo il presente» (*Hegels Raum-Zeit Lehre*, cit., p. 71). E il presente, a sua volta, è «l'immediato scomparire dell'uno nell'altro» (ibid.).

²⁶¹ Perelda II, p. 172. La “serie-A”, a cui Perelda fa riferimento richiamandosi ad uno degli studi classici sulla filosofia del tempo, il noto articolo di Mc Taggart *L'irrealtà del tempo*, è una serie temporale che va distinta da una seconda serie temporale, denominata “serie-B”. Per Mc Taggart, quest'ultima serie non consiste in altro che nell'*ordinare* gli eventi temporali, secondo successione o simultaneità: un certo fatto avviene prima, un altro dopo, altri fatti avvengono nello stesso tempo. La descrizione attraverso la serie-B lascia insoluti alcuni aspetti fondamentali della nostra percezione del tempo, come quello della connessione tra tempo e cambiamento (nulla può avvenire prima o dopo, se non c'è un mutamento intrinseco negli eventi; in altre parole, se tutto fosse immutabile non potrebbero darsi tempi diversi), e tale serie non descrive nessun cambiamento. Essa, pertanto, si espone alle accuse della *no change objection*, dato che le relazioni temporali sono “fisse”, così che una relazione di precedenza di un evento rispetto ad un altro è quella che è per sempre. Nella serie temporale A, invece, sono costitutivi i concetti *dinamici* del presente, passato e futuro, nel senso che uno stesso evento non si trova fissato per sempre in uno stato temporale, dato che esso, come scrive Perelda, «è presente, è stato un futuro e sarà un passato» (Perelda II, p. 174). Ciò significa che nella serie-A degli eventi temporali, è proprio lo stato di cose a mutare se stesso nel corso del tempo: infatti, un certo avvenimento è *ora*, ma prima era ancora qualcosa di futuro (doveva ancora accadere), dunque il suo futuro è stato *prima* di ora; inoltre, il fatto che sia un passato, è qualcosa che ancora deve avvenire, e quindi tale passato effettivamente sarà (poi).

²⁶² Ivi, p. 173.

non-essere non si avvicinano in modo che i momenti seguano l'uno all'altro; questi momenti non sono nel tempo, l'uno e l'altro (*scil.* essere e non-essere) sono adesso immediatamente (*gleich unmittelbar*)²⁶³.

Anche in Hegel, dunque, troviamo una concezione del tempo in cui, come in Platone, vi è un “istante del cambiamento” che è l'ora del presente, in cui l'essere e il non-essere si identificano contraddittoriamente. Come scrive ancora Hegel, «l'ora non è al di fuori del passato e del futuro, bensì è solo il processo del *coincidere* (*Zusammenfallens*) dei *due in uno*, il processo del sorgere e perire»²⁶⁴. L'ora possiede una natura essenzialmente *negativa*, nel senso che esce sempre fuori di sé (*ek-stasis*) e si muta di continuo: «l'ora è immediatamente l'opposto di se stesso, il negarsi»²⁶⁵. Ora, Perelda riconosce che, come rilevato da altri interpreti, nella concezione matura di Hegel si può riscontrare una “progressiva separazione” tra il concetto di tempo costitutivo della natura, e quello concernente lo spirito. Nel primo, troviamo effettivamente un ruolo predominante della dimensione del presente; nel secondo, invece, le altre dimensioni assumono un'uguale importanza rispetto al presente. Perelda, però, osserva che «altro è ritenere che vi sia un legame intrinseco tra i concetti di presente, passato e futuro, tale per cui essi si danno insieme, coesistono; altro è pensare che le cose passate e quelle future siano egualmente reali del presente (eternalismo)»²⁶⁶.

In conclusione, la ricerca di Perelda approda al risultato fondamentale che la teoria hegeliana della natura dinamica del tempo deve ammettere la realtà necessaria della C. Questa tesi forte della realtà del divenire come autentico diventar-altro, e dunque come identificazione dei non-identici, non può che accettare “una (parziale) *reductio* del PNC”. E ciò comporta l'apertura di un nuovo fronte, per dir così, sul versante puramente logico, come riconosce Perelda. Si tratta di un versante in cui i problemi non sono di poco conto, dato che tocca la questione della verità e realtà delle C. Le letture della questione della C nella dialettica hegeliana sono state molteplici, ma, per Perelda, le due principali (la lettura della C come metafora, e la lettura della C come semplice errore o comprensione astratta dell'intelletto) hanno compiuto un “travisamento sostanziale” del pensiero di Hegel. Per il coerentismo in particolare, afferma lo studioso, la realtà è essenzialmente non-contraddittoria, contrariamente a quanto invece sostiene Hegel. Per questa teoria, se delle C sono presenti nella logica hegeliana, lo sarebbero solo per essere “emendate” progressivamente, per approdare alla fine ad una verità non-contraddittoria. Nella verità finale, quindi, tutte le C

²⁶³ G. W. F. Hegel, *Hegels Raum-Zeit Lehre*, cit., p. 51.

²⁶⁴ Ivi, p. 71 (corsivi miei).

²⁶⁵ Cfr. G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, in *Gesammelte Werke*, vol. 7, a cura di R.-P. Horstmann et al., Meiner, Hamburg 1971, p. 194. E ancora: «il futuro è (...) immediatamente nel presente, poiché esso è il momento del negativo nel presente stesso; l'ora è altrettanto essere che dilagua, come il non-essere è altrettanto rovesciato nel suo proprio contrario, nell'essere» (G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, cit., p. 12). Questi ed altri passi sono citati da Perelda.

²⁶⁶ Perelda II, p. 177.

sono tolte, nel senso di “cancellate”, perché le C per il coerentismo sono soltanto false: «nonostante le apparenze contrarie, Hegel non si sarebbe mai sognato di metterle davvero in questione»²⁶⁷. La posizione di Perelda riguardo a tale questione, come abbiamo potuto ampiamente constatare, è nettamente *anti-coerentista*: le C in Hegel non sono errori dell'intelletto, frutto della sua comprensione astratta, ma sono la vera realtà che costituisce la struttura di ogni mutamento (e, aggiungo, di ogni sviluppo). Inoltre, la C è l'essenza stessa del tempo e del divenire, processi che consentono lo svolgimento da se stesso, e dunque anche del compiersi, del Concetto. La verità del Concetto non è immediata e non è data una volta per tutte, ma, come sappiamo, è il risultato del proprio auto-procedere; ma senza il cominciamento, il quale è l'unità *contraddittoria* in cui l'essere e il non-essere si convertono l'uno nell'altro, non avverrebbe nessun processo e nessuno sviluppo. Perelda stesso afferma che «contro l'interpretazione coerentista ci sono vari argomenti»²⁶⁸. L'idea di fondo della sua critica del coerentismo è che la C della dialettica hegeliana non è soltanto una struttura “meta-categoriale” (nel senso di “metodologico”), ma è anche un contenuto concreto, vale a dire una *struttura ontologica*. È estremamente illuminante prestare attenzione anche alla sua proposta di intendere la questione del *sich aufhebende Widerspruch* in chiave nettamente *anti-coerentista*. Egli, infatti si chiede: «ma che cosa vuol dire qui *superare*? Forse che la contraddizione è tolta? No (...), altrimenti avremmo la visione coerentista (che ritengo inattendibile per le ragioni summenzionate)»²⁶⁹. Se la proposta coerentista è, per Perelda, “*inattendibile*”, allora cosa vuol dire che le C sono superate nella dialettica hegeliana? «Significa piuttosto che la contraddizione è concepita come *vera* – cosa che l'intelletto *non* può fare»²⁷⁰. L'*Aufhebung* della C, lungi dal ripristinare la non-C dichiarando falsa (seppur conservata, ma solo come *negata*) la C, nell'interpretazione anti-coerentista di Perelda vuol dire, al contrario, l'affermazione concreta della *verità* della C nella dialettica hegeliana. E questo, inoltre, ci fa capire che se è il *Verstand* a non riuscire a comprendere che la C è vera, allora bisogna riconoscere che sia anzi l'intelletto ad essere non-contraddittorio, piuttosto che pensare che sia esso a provocare, col suo pensare astratto, la C. Questo, però, non significa che il *Verstand* sia qualcosa di cui la *Vernunft* possa fare a meno, dato che, come ricorda Perelda, anche l'intelletto ha “una sua validità”, essenziale per la stessa comprensione contraddittoria della ragione.

²⁶⁷ Ivi, p. 179.

²⁶⁸ L'intero capitolo sesto del suo *Hegel e il divenire*, cit., è dedicato a questa critica.

²⁶⁹ Perelda II, p. 183.

²⁷⁰ Ibid.

X. *La contraddizione hegeliana come paradosso (Michela Bordignon)*

“È vero che non ci capiamo,
che non parliamo mai
in due la stessa lingua”.
- Claudio Lolli, *Ho visto anche
degli zingari felici*, 1976.

Gli ultimi lavori (a mia conoscenza) pubblicati in Italia sul problema specifico della C nella dialettica hegeliana, sono frutto delle ricerche di una giovane studiosa: Michela Bordignon. Si tratta, in particolare, di due tesi, una di laurea specialistica e l'altra di dottorato²⁷¹. Nella prima, soprattutto, la studiosa si concentra su una serrata critica della posizione coerentista, della quale riesce a mettere in luce i non pochi lati deboli. Nella seconda, analizza il concetto di C specificamente nella *Wissenschaft*, proponendone una lettura di segno nettamente opposto a quella coerentista. La tesi della Bordignon è che la C hegeliana sia una C effettiva, vera e reale, e che essa sia addirittura strutturata come un *paradosso* logico-semantic. Quest'ultimo punto dell'interpretazione proposta è quello che, a mio avviso, risulta estremamente discutibile, e proverò nella Sezione seconda (ultima parte) a mostrarne i punti che non possono essere condivisi. Discutendo lavori fondamentali come quelli di Wolff, Kulenpkampff, Fulda e Findlay, oltre che gli interpreti italiani, Bordignon prende posizione contro la lettura coerentista, sostenendo che nella dialettica hegeliana non si riscontra soltanto la C dell'intelletto, ma anche la *C della ragione*, da intendere proprio come la *regula veri*:

l'interpretazione coerentista non prende neppure in considerazione il fatto che Hegel, nel parlare della verità della contraddizione, potesse riferirsi a questo secondo tipo di contraddizione, pur intesa anche solo come metaforica, proprio perché gli interpreti coerentisti tendono ad esplicitare immediatamente la metaforicità di questa contraddizione come semplice relazione di coimplicazione escludente tra determinazioni opposte, preoccupati innanzitutto non tanto di rendere conto del modo in cui la dialettica si sviluppa, quanto piuttosto di “coerentizzarla” (...). Nella lettura coerentista manca quindi una distinzione tra la contraddizione con funzione critico-negativa, e la contraddizione con

²⁷¹ Cfr. M. Bordignon, *Contradictio regula veri? Una discussione critica dell'interpretazione coerentista della dialettica hegeliana*, Tesi di Laurea specialistica in Filosofia, Università degli Studi di Padova, a.a. 2006/2007 (d'ora in poi: Bordignon I); e id. *Contradictio regula veri. La contraddizione nella logica hegeliana*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Padova, 2011 (d'ora in poi: Bordignon II).

funzione speculativa-positiva²⁷².

Nella dialettica hegeliana, a giudizio della Bordignon, le relazioni costitutive delle determinazioni in gioco non sono semplicemente relazioni escludenti l'alterità rispetto a ciascuna determinazione, ma sono anche al tempo stesso includenti tale alterità. Se tale struttura costitutiva della relazione tra le determinazioni non viene considerata anche in quell'aspetto dell'inclusione, la comprensione che ne risulta è sicuramente unilaterale, e pertanto astratta, proprio come quella del *Verstand*. La stessa interpretazione coerentista, secondo la Bordignon, pecca della stessa “carenza di determinazione” che essa denuncia nella conoscenza dell'intelletto. Il coerentismo dà per scontato che l'*Aufhebung* delle C intellettualistiche sia in tutto e per tutto una adesione al PNC, e che dunque risoluzione equivalga ad eliminazione o annullamento delle C. Ma che vi sia nella dialettica hegeliana una C anche della ragione, spiega la Bordignon, non comporta che essa sia “succube” della C. Vi è, infatti, un lato negativo della C (scettico-nichilistico) e un suo lato positivo (affermativo-conciliativo). Hegel afferma nella *Logica* che «la contraddizione è appunto il sollevarsi della ragione sopra le limitazioni dell'intelletto, e il risolvere queste»²⁷³. Qui Hegel dice chiaramente che la C non sta semplicemente nelle determinazioni o limitazioni dell'intelletto (per il coerentismo: nella mancanza o insufficiente determinazione del conoscere intellettuale), ma nel sollevarsi sopra queste stesse determinazioni intellettive: la C non è soltanto quella che deriva dall'astrazione del *Verstand*, ma quella che la stessa ragione mette in atto col suo “sollevarsi” sopra le limitazioni dell'intelletto. Anzi, la C è la verità che consiste nel “risolver queste”, cioè appunto le limitazioni (non le C). Quando riusciamo a togliere le limitazioni dell'intelletto non è che risolviamo (o eliminiamo coerentisticamente) le C, bensì riusciamo finalmente a scorgere quello che la riflessione intellettualistica non riesce a scorgere: che la C è questo sollevarsi della *Vernunft* sulle limitazioni del *Verstand*. È dunque una C della ragione e come ragione, e questa non ha alcuna funzione eliminativa nei confronti di una simile C, essendone anzi costituita essenzialmente.

Bordignon riconosce che esiste una C dell'intelletto che è frutto dell'astrazione; questa C però viene tolta *non in quanto C*, ma *in quanto unilaterale* e, soprattutto, in quanto *soltanto negativa*, nel senso che il conoscere intellettuale addossa alla ragione la colpa di “mettere in relazione” le

²⁷² Bordignon I, pp. 140-141.

²⁷³ Riporto per intero il brano hegeliano: «l'accennata riflessione consiste nel sorpassare il concreto Immediato, e nel determinarlo e dividerlo. Ma la riflessione deve anche sorpassare queste sue determinazioni divisive, e metterle in relazione tra loro. Ora in questo punto del metterle in relazione vien fuori il loro contrasto. Cotesto riferire della riflessione appartiene in sé alla ragione; il sollevarsi sopra a quelle determinazioni *che va* fino alla visione del loro contrasto, è il gran passo negativo *verso* il vero concetto della ragione. Ma quella visione cade, *in quanto non sia condotta a termine*, nell'errore per cui si crede esser la ragione, quella che viene a contraddire a se stessa. Essa non si accorge che la contraddizione è appunto il sollevarsi della ragione sopra le limitazioni dell'intelletto, e il risolvere queste» (SL, p. 27 - corsivi miei).

determinazioni, relazione che mette allo scoperto al tempo stesso il loro “contrasto”, mentre l'intelletto vorrebbe rimanere soltanto all'operare negativo che consiste nel “dividere” il “concreto Immediato”, senza mettere in relazione quelle determinazioni. Di fronte a quest'accusa, la ragione, dice Hegel, è proprio quella a cui “appartiene in sé” il “*riferire* della riflessione”, ossia il connettere inscindibilmente le determinazioni; e, inoltre, essa permette il sollevarsi *che va* fino alla visione del “contrasto” delle determinazioni, che è, innanzitutto, “il gran passo negativo” verso il concetto. Ciò significa che tale riflessione va fino alla visione di quel contrasto che è insito nella stessa relazione delle determinazioni, ma può anche non portare a termine tale processo. Tant'è vero che, subito dopo, Hegel scrive appunto che quella visione cade nell'errore di credere che la C sia solo un contraddirsi della ragione, proprio perché il *Verstand* non è capace di “condurre a termine” la visione, di compiere cioè effettivamente fino in fondo quella visione del contrasto, che *appartiene in proprio alla ragione*. E l'intelletto, infatti, vuole rimanere al di qua di quella visione, non condurla a termine, perché non ha alcuna voglia di vedere la C, dato che ritiene che solo la non-C sia la verità; ma così facendo cade nell'errore di ritenere che la C sia soltanto un arbitrio della ragione, quella che la dialettica trascendentale kantiana chiama “illusione” della ragione (del resto, Hegel in questi luoghi sta proprio discutendo della dialettica come apparenza e della cosa in sé kantiana). Occorre, inoltre, sottolineare che l'operare negativo non è un'esclusiva del *Verstand*, ma appartiene anche alla *Vernunft*, nella misura in cui tale operare coincide con il sollevarsi sopra le determinazioni dell'intelletto (“il gran passo negativo”). Per tale motivo le C che in questo procedere vengono a prodursi non sono soltanto prodotti dell'astrazione dell'intelletto, ma anzi del *sollevarsi* della ragione.

Ad ogni modo, se è vero che vi sono delle C dell'intelletto dovute alla sua comprensione astratta o indeterminata, è anche vero – prosegue Bordignon - che

il processo di determinazione volto a sopperire a questa mancanza e a risolvere la contraddizione porta però la ragione al rilevamento dell'intrinseca contraddittorietà che contraddistingue le relazioni attraverso cui le determinazioni, prima colte isolatamente l'una rispetto all'altra, risultano intrinsecamente legate. Non sussiste quindi solo la contraddizione dell'intelletto, ma anche la contraddizione della ragione che mira al superamento della finitezza delle determinazioni intellettualistiche²⁷⁴.

La spiegazione del passo in cui Hegel afferma che “quella visione” cade nell'errore perché crede che sia la ragione a contraddirsi, viene correttamente data dalla studiosa in questi termini: la ragione non è il “soggetto” della C, nel senso che essa si *auto-contraddica* e pertanto resti succube della C, ma essa è il soggetto che è in grado di riconoscere “l'oggettività della contraddizione”. La lettura corretta è, allora, quella che riscontra nel pensiero hegeliano la necessità e verità di C

²⁷⁴ Bordignon I, pp. 180-181.

oggettive. Nondimeno, la Bordignon è convinta che questo riconoscimento dell'oggettività della C sia da intendere in modo da distinguere (come già visto in Chiereghin, Illetterati e, in parte, in Perelda) due livelli diversi del discorso hegeliano: quello che afferma la C *nella realtà* e quello che *esprime* tale C ontologica, restando totalmente immune dalla contraddittorietà delle asserzioni pronunciate. Si tratterebbe della distinzione tra un livello linguistico (o, meglio: meta-linguistico), in cui il PNC sarebbe accettato a tutti gli effetti, e un livello oggettivo in cui certamente si realizzano le C, ma sostanzialmente estraneo al discorso dialettico stesso, che in Hegel è invece un'auto-articolazione del Concetto che si sostanzia dell'auto-costituirsi delle determinazioni linguistiche stesse. La conclusione della Bordignon, a questo punto, è che la ragione «non nega il PNC come regola del discorso filosofico, altrimenti le sarebbe possibile affermare tutto e il contrario di tutto»²⁷⁵. Noi abbiamo già visto che il motivo per cui nel discorso hegeliano non si dica tutto e il contrario di tutto, ovvero il motivo per cui non si derivino tutte le assurdità possibili a partire dall'ammissione delle C (cosa, questa – attenzione qui – che lo ridurrebbe a ciò che, poi, con una strana incoerenza Bordignon invece sosterrà: e cioè ad un discorso strutturato come un *paradosso* insolubile²⁷⁶), non è dato dalla distinzione gerarchica dei livelli (assolutamente improponibile nella dialettica hegeliana), ma è un altro: il rigetto dello pseudo-Scoto.

Ad ogni modo, Michela Bordignon rileva che il tratto comune a tutte le formulazioni della C è la negazione. In effetti, in ogni C noi possiamo riscontrare la presenza, oltre ai termini (se si tratta di C terministica) o alle proposizioni (se si tratta di C proposizionale), di due connettivi: la congiunzione e la negazione. Solo di quest'ultima, però, la studiosa compie un'analisi sicuramente interessante. Ella, in particolare, mette a confronto la negazione presente nella C hegeliana con quella della logica standard. Ma, innanzitutto, evidenzia come nella C sia essenziale e imprescindibile l'uso della negazione. In qualsiasi tipo di C noi dobbiamo sempre trovare un qualche tipo di negazione:

a livello linguistico la contraddizione è lo stare insieme di due proposizioni di cui una e la negazione dell'altra (...). Se ci si sposta sul livello psicologico, la contraddizione consiste nello stare insieme di stati mentali opposti, cioè stati mentali che sono, ancora una volta, l'uno il negativo dell'altro. Sul piano ontologico, la contraddizione si definisce come la sussistenza di uno stato di cose e del suo opposto allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto (...). Anche su questo piano si ha a che fare con una struttura oppositiva, e con l'idea di esclusione, che chiama necessariamente in causa un qualche tipo di negazione²⁷⁷.

²⁷⁵ Ivi, p. 181.

²⁷⁶ È questo, invece, proprio quel tipo di discorso messo in atto nel *Parmenide* da Platone, ove qualsiasi conseguenza assurda è tratta dall'assunzione delle C dovute ad un diverso motivo (vale a dire a partire dalla *indeterminazione* assoluta e dalla insuperabile *inconcipiabilità* dell'Uno), rispetto a quello assunto da Hegel (il quale riscontra le C non nell'indeterminato e nell'inconcipiabile, bensì nel determinato e nel concepibile). È appena il caso di ricordare che il discorso platonico del *Parmenide* è esattamente strutturato come un *paradosso* (insolubile: l'Uno è Uno, se e solo se non è Uno), e non semplicemente come una C (*eventualmente* risolvibile: l'Uno è Uno e Non-Uno in se stesso).

²⁷⁷ Bordignon I, p. 77.

Appare chiaro, quindi, – spiega Bordignon - che per comprendere la C hegeliana sia necessario comprendere quale tipo di negazione sia in gioco in essa. Tuttavia, questa comprensione, seppur necessaria, non è ancora sufficiente, a mio avviso, per capire se la C hegeliana sia effettivamente una C in senso logico standard. Occorre capire pure il senso della nozione di “unità” a cui egli ricorre, la quale viene espressa in logica tramite il connettivo della congiunzione (sebbene una congiunzione non posseda la ricchezza di contenuti che possiede il concetto di unità in Hegel, ancorché tale concetto sia per lui stesso inadeguato). Come si sa, infatti, i coerentisti accettano di considerare la relazione fra gli opposti di cui parla Hegel come una “unità”, ma ciò non pregiudicherebbe, anzi salvaguarderebbe a loro avviso, il PNC, poiché l'unità degli opposti non significherebbe una *identità* contraddittoria, bensì un nesso perfettamente non-contraddittorio. Riguardo alla negazione, tale connettivo ha per Hegel una “valenza *determinante*”, sottolinea la Bordignon; essa è innanzitutto una “caratteristica *interna*” delle determinazioni, nel preciso senso che non avviene *tra* le determinazioni, mediante un'operazione che resti al di fuori di esse. Da questo punto di vista, la negazione «ha essenzialmente a che fare col loro modo di costituirsi»²⁷⁸. E poiché le determinazioni della dialettica hegeliana non riguardano esclusivamente il piano linguistico, concernendo essenzialmente il piano ontologico, anche la negatività che le costituisce caratterizza la stessa realtà nella sua essenza. La negatività hegeliana è, dunque, «ciò su cui si costituisce il modo d'essere delle determinazioni stesse, ciò che guida il loro stesso sviluppo interno, ciò che le porta a realizzare la loro stessa verità»²⁷⁹. Da questa prospettiva, la negatività non ha soltanto un carattere negativo, ma ne ha anche uno positivo, che per la Bordignon, così come per Chiereghin, Illetterati e Perelda, corrisponde al suo essere “principio di determinazione”. Come ha più volte sostenuto Hegel, il negativo, così, è anche positivo²⁸⁰; ma questo non significa semplicemente, come vorrebbero i coerentisti, che il negativo esaurisca la sua natura nella sua caratteristica “*escludente*” in quanto determinata. Bordignon, invece, mette nettamente in risalto il lato secondo cui «la negazione costituisce la natura stessa del positivo»²⁸¹. Che il negativo sia anche positivo, viene in tal modo interpretato correttamente nel suo senso dialettico, secondo il quale vale al tempo stesso l'inverso: il positivo è *anche negativo*. Non soltanto, cioè, *omnis determinatio est negatio* implica che la negazione sia determinata, ma implica anche e

²⁷⁸ Ibid.

²⁷⁹ Ivi, p. 78. In effetti, come ricorda la studiosa, Hegel afferma che «quello, per cui il concetto si spinge avanti è quel negativo (*Negative*), dianzi accennato, che ha in sé; cotesto è il vero elemento dialettico (*das wahrhaft Dialektische*)» (SL, p. 38).

²⁸⁰ Viene richiamato, dalla Bordignon, il notissimo passo in cui Hegel scrive: «l'unico punto, per ottenere il progresso scientifico, – e intorno alla cui semplicissima intelligenza bisogna essenzialmente adoprarsi, – e la conoscenza di questa proposizione logica, che il negativo è insieme anche positivo (*das Negative eben so sehr positiv ist*)» (SL, p. 36).

²⁸¹ Bordignon II, p. 78.

soprattutto che la determinazione sia in sé essenzialmente *negativa*. È un punto solitamente trascurato dagli studiosi.

Inoltre, se consideriamo, scrive Bordignon, i diversi tipi di opposizione della logica tradizionale, riscontriamo una caratteristica comune che consiste nel fatto che gli opposti si *escludono* reciprocamente. La proprietà fondamentale della negazione standard è proprio l'“*esclusione*”, ossia la capacità di escludere il termine o la proposizione negata. Essendo dotata della proprietà dell'incompatibilità, la negazione determinata è ciò che permette a ciascuna determinazione di *escludere* da sé il proprio opposto. Ora, ammesso che la negazione hegeliana sia dotata di quella proprietà escludente che i coerentisti principalmente vogliono vederci, sembrerebbe ovvio che quella struttura contraddittoria che gli anti-coerentisti riscontrano nella dialettica hegeliana sembrerebbe venir meno. Infatti, una negazione concepita unicamente come incompatibilità materiale sembra fatta apposta per consacrare la validità assoluta del PNC. Come osserva la Bordignon, se una determinazione si costituisce come escludente l'opposto, ciò vuol dire che essa è non-contraddittoria, e che la dialettica sarebbe quel processo di coerentizzazione progressiva che abbiamo già visto. Ma la prospettiva qui proposta sostiene l'esistenza di C vere nella dialettica hegeliana; pertanto, occorre riuscire a vedere se non sia presente nella negazione hegeliana un qualche aspetto che permetta di capire le continue proclamazioni del filosofo sulla onnipervasività della C. La Bordignon è convinta che una tale caratteristica esista e che sia Hegel stesso a proporcela:

la determinatezza è negazione; questo è il principio assoluto della filosofia spinozistica. Cotesta veduta vera e semplice fonda l'assoluta unità della sostanza. Se non che Spinoza resta fermo alla negazione come determinatezza o qualità; non si avanza fino alla conoscenza di essa come negazione assoluta; vale a dire come negazione che si nega (*absoluter, d. h. sich negirender Negation*)²⁸².

Se si riflette attentamente sulle affermazioni di questo testo hegeliano, si può constatare che il principio importantissimo che la determinazione sia negazione, è attribuito da Hegel a Spinoza. Ora, che la negazione sia determinata e in questo senso si limiti ad escludere da una certa determinazione la determinazione opposta, è appunto *ciò che Hegel ritiene sia già presente nella filosofia spinoziana*. Che qualcosa sia ciò che è perché si distingue dall'altro da sé, nota molto correttamente la Bordignon, «è la concezione della negazione che Hegel attribuisce a Spinoza»²⁸³. Ma se questa concezione della negazione in quanto escludente è la “base fondamentale” della dialettica, essa però non è ancora il “compiuto sviluppo” di quella che, per Hegel, è la negazione assoluta, ossia la “negazione che si nega” (*sich negirender Negation*). Il tratto più propriamente hegeliano della

²⁸² SL, p. 604.

²⁸³ Bordignon II, p. 91.

negazione assoluta risiede, dunque, per la Bordignon, nella proprietà dell'“auto-riferimento”: una negatività, cioè, che si riferisce a se stessa. La Bordignon si richiama ad Henrich come all'interprete che mette a nudo nella negazione hegeliana questa imprescindibile struttura auto-referenziale²⁸⁴. Tale struttura, però, non si limiterebbe a produrre effetti contraddittori, ma sarebbe anche il fattore che genera veri e propri *paradossi* all'interno della dialettica hegeliana. Seguendo Henrich, Bordignon elenca le tre caratteristiche del concetto di negazione in quanto assoluta: «(a) la negazione nega qualcosa; (b) la negazione può essere applicata a se stessa; (c) l'uso auto-referenziale della negazione ha un risultato»²⁸⁵. Se la prima caratteristica corrisponde alla funzione ordinaria della negazione standard, la seconda e la terza rivelano tratti non comuni con quest'ultima forma di negazione. Infatti, la seconda riguarda proprio la possibilità che una negazione sia riferita a se stessa (auto-riferimento); la terza, mette in risalto che l'auto-riferimento produce comunque qualcosa. Inoltre, secondo Bordignon, è soltanto la prima caratteristica che mostra la proprietà escludente della negazione (l'incompatibilità materiale). Dove starebbe, allora, la specificità della nozione hegeliana di negazione? Per la studiosa essa risiede proprio nell'auto-riferimento, attraverso cui la «relazione di esclusione tra due relata viene trasformata in una relazione di esclusione tra un termine e se stesso, quindi in una relazione di autoesclusione»²⁸⁶. Questo significa che la negazione specificamente hegeliana si caratterizza per il fatto che la determinazione che essa viene a costituire esclude non già semplicemente l'altro da sé, *quanto piuttosto se stessa*. E, se è così, è chiaro che la determinazione, auto-escludendosi, risulta al tempo stesso come *altra* in relazione a sé (*selbstbezoglicher Andersheit*). Hegel, in effetti parla di negazione che si nega (*sich negirender Negation*), a proposito della negatività assoluta, e cioè di una struttura che nel riferirsi a se stessa in pari tempo nega se stessa e così si auto-esclude da sé. E una tale

²⁸⁴ Si legga il seguente passo dello studioso: «Die Selbstbeziehung und die Differenz der Unvereinbarkeit sind also gleichermaßen formelle Eigenschaften des Gedankens der absolute Negativität, der aus der Negationsform der Andersheit gebildet worden ist» (D. Henrich, *Die Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in Id. (Hrsg. von), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, “Hegel-Studien”, Beiheft 18, Bouvier, Bonn 1978, pp. 203-324, la citazione è da p. 265).

²⁸⁵ Bordignon II, p. 92. La studiosa riporta anche un altro significativo brano di Henrich: «Für Hegel die ‚Negation‘ gilt ebenso wie für wie für die klassische Negation der Aussagenlogik: (1) Die Negation negiert Etwas. (2) Die Negation kann auf sich selber angewendet werden. (3) Der selbstreferentielle Gebrauch der Negation hat ein Resultat» (D. Henrich, *Hegels Grundoperation, Eine Einleitung in die Wissenschaft der Logik*, in Ute Guzzoni - Bernhard Rang - Ludwig Siep (hrsg. von), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Meiner, Hamburg 1976, pp. 208-230, la cit. è da p. 214). Un altro interprete, Koch, sostiene che la negazione dialettica non riguarda le proposizioni o il piano del linguaggio, indicando nell'auto-riferimento il tratto essenziale della negatività hegeliana: «Die zweite Besonderheit der Hegelsche Negation hat damit zu tun, dass sie in Selbstanwendung auftreten kann» (A.F. Koch, *Dasein und Fursichsein, Hegels Logik der Qualität*), in A.F. Koch – F. Schick (hrsg. von), G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 27-49, la cit. è da p. 29).

²⁸⁶ Bordignon II, p. 92. È di nuovo Henrich a fornire una lettura simile: «Die Situation verwandelt sich erst dann grundlegend, wenn das Prädikat ‘anders’ so angewendet wird, dass dabei nicht zugleich auf einen weiteren Fall Bezug genommen werden soll, von dem ein vorliegender unterschieden ist. [...] Wird auf ‘Andersheit’ das Prädikat ‘anders’ angewendet, aber so, dass auf nichts weiter als eben auf Andersheit Bezug genommen werden kann, so wird die zweistellige Relation insofern als einstellige Relation und zugleich Selbstbeziehung gebraucht» (D. Henrich, *Die Logik der Reflexion*, cit., pp. 262-263).

struttura non può non essere una C (sebbene, a mio avviso, non sia affatto un paradosso, come vedremo).

Nella negazione assoluta hegeliana possiamo riscontrare una applicazione della negazione precisamente *a se stessa*, senza alcuna differenza di grado. Ora, afferma Bordignon, «una negazione che nega se stessa è allo stesso tempo la negazione *negante* e la negazione *negata*»²⁸⁷, così che esse sono sotto un medesimo riguardo “identiche” ma al tempo stesso diverse (dato che effettivamente la stessa negazione compie due operazioni *opposte* sotto il medesimo riguardo: essere-*negante* ed essere-*negata*), e il risultato non può che essere la C. Più precisamente, otteniamo l'auto-referenzialità. Il risultato di una tale auto-referenzialità della negazione hegeliana, quindi, è per la Bordignon più che una C: esso è un vero e proprio *paradosso* logico-semantic. E questo perché (attenzione a questo punto), essa mostra non soltanto l'identità della negazione negante e di quella negata, ma insieme la loro differenza:

allo stesso tempo, però, qualcosa può negare qualcos'altro, escluderlo da sé, solo nella misura in cui è distinto da esso. Quindi la negazione negante e la negazione negata, nella concezione hegeliana della negazione, sono la stessa negazione, ma allo stesso tempo sono distinte l'una dall'altra. La negazione, quindi, ha una struttura paradossale, per cui si sviluppa come una struttura logica che è identica con sé, che mette cioè in atto la sua intrinseca potenza escludente, solo nella misura in cui si fa altro da sé²⁸⁸.

Come si può constatare, la studiosa fornisce una descrizione esatta della struttura auto-referenziale della negatività come C, proponendo però che essa abbia la stessa struttura di un paradosso (che, tra l'altro, più avanti verrà correttamente descritto invece come una *doppia implicazione*, e non, come qui, come una C, ossia come una congiunzione insieme alla negazione). Ma proprio perché è identica a sé e insieme è altro da sé, tale struttura auto-referenziale è tipicamente contraddittoria, *ma non paradossale*. Tutte le formulazioni utilizzate dalla Bordignon

²⁸⁷ Bordignon II, p. 93 (corsivi miei). Henrich, in particolare, afferma: «Die Negation, welche die Negation negiert, negiert sich» (D. Henrich, *Hegels Grundoperation*, cit., p. 216). Sempre lo stesso studioso continua: «Die erste der beiden Negationen kann sich nicht auf etwas von ihr selber Verschiedenes beziehen. Deshalb kann sich auch die zweite Negation von der ersten nicht dadurch unterscheiden, dass sie ein anderes Objekt hat als jenes» (ibid.). La Bordignon insiste molto sull'*identità* della negazione in quanto negante e della negazione in quanto negata, per cui contesta l'interpretazione che, su questo punto, viene fornita da Wolff, il quale scrive: «Selbstbeziehung ist die Negativität aufgrund ihrer reflexionslogischen Struktur: zwei Bestimmungen x und y verhalten sich negativ zueinander genau dann, wenn x mit nicht-y und y mit nicht-x identisch ist. Diese Bedingung schließt aber ein, dass x mit nicht-nicht-x identisch ist. Diese Identität kann [...] als Selbstbeziehung verstanden werden» (M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs, Eine Studie zur Dialektik des Kants und Hegels*, Hein, Königstein/Ts 1981, p. 108). Come rileva la Bordignon, nella lettura di Wolff, la struttura riflessiva della negatività non esibisce una *identità* della negazione *negante* con la negazione *negata*; anzi, mantiene una differenza tra esse tale che l'identità viene attribuita soltanto a ciascun momento dell'atto riflessivo-negativo, nel suo negare l'altro momento piuttosto che se stesso. Tale struttura riflessiva, infatti, «è composta da due elementi, x e non-x, che rimangono ben distinti, nella misura in cui essi si costituiscono in un riferimento negativo non a se stessi, ma alla determinazione opposta; sono cioè identici con sé nella misura in cui non sono la determinazione opposta» (Bordignon II, p. 94 - nota).

²⁸⁸ Ivi, p. 94.

per esprimere l'auto-referenzialità del negativo assoluto hegeliano, sono riconducibili alla C: ognuno è se stesso e il proprio opposto, ossia ognuno è se stesso e insieme non è se stesso (essendo l'altro da sé). Si tratta nel modo più perfetto di una congiunzione di due termini opposti, cioè di cui uno è il negativo dell'altro: ciò che serve dunque per avere una C, e *non* un paradosso logico. D'altra parte, nell'elencare in maniera riassuntiva quali siano i caratteri generali della negazione hegeliana, la studiosa più o meno implicitamente mostra quale sia anche per lei il nodo cruciale della questione, e cioè il fatto che nella dialettica hegeliana siano contenute, come strutture essenziali, necessarie e vere, le contraddizioni (tutto il resto è superfluo; il paradosso non solo non è necessario, ma non riguarda affatto una dialettica *razionale* come quella hegeliana – in effetti, noi troviamo strutture nettamente, anche se talvolta inconsapevolmente, paradossali in filosofie per lo più dagli esiti *mistici* o *nichilistici* o *meontologici*, ossia radicalmente estranee al pensiero hegeliano). Ma allora non si capisce il motivo di ricorrere al paradosso per spiegare la logica hegeliana, anche perché, come vedremo, la struttura del paradosso non soltanto è diversa da una C, ma possiede caratteristiche logiche molto speciali che una C *non* possiede, e soprattutto non possedute dalle determinazioni logiche hegeliane, le quali non sono affatto *insolubili* in linea di principio, senza alcuna via d'uscita com'è appunto la struttura tipica del paradosso (il quale, appunto, è una struttura che involupa sempre più se stessa in un *loop*, ritornando inesorabilmente sempre indietro al punto di partenza dopo ogni avanzamento).

Ma la Bordignon stessa insiste nel proporre una lettura così audace della C hegeliana come un vero e proprio paradosso logico-semantic, del tipo di quello del “mentitore”²⁸⁹. La ragione di una tale riduzione della C hegeliana al paradosso sta nel fatto che, a giudizio della studiosa, nella dialettica abbiamo una negazione che nega se stessa, esattamente come nel paradosso del mentitore (d'ora in poi: mentitore) «si ha una proposizione che nega se stessa»²⁹⁰. Bisognerebbe osservare, però, che mentre per la C hegeliana la stessa studiosa parla di *termini*, nel mentitore ovviamente si ha a che fare con *enunciati*. Ad ogni modo, anche qui, la Bordignon ribadisce che ciò che conta veramente in un tale “buon modello esplicativo” che sarebbe il mentitore, non è affatto il *proprium* dell'enunciazione paradossale, ma il suo portare «le determinazioni stesse ad articolarsi in termini auto-contraddittori»²⁹¹. Ciò che conta è, allora, ancora una volta, che il risultato della dialettica sia una C e non, per esempio, la ricorsività o l'insolubilità o il *loop*, caratteristici dei paradossi. Ma per fornire un modello esplicativo della dialettica hegeliana che mostri la sua struttura come una C, davvero allora non è necessario ricorrere al paradosso²⁹².

²⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 99 e sgg.

²⁹⁰ *Ivi*, p. 99.

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² Bordignon ricorda che è stato Koch a fare riferimento proprio al mentitore come modello esplicativo della negazione che nega se stessa, di cui abbiamo già parlato sopra: «Die Negation-ihrer-selbst aber haben wir nicht

Bordignon schematizza nel modo seguente la struttura del mentitore: “ $e \leftrightarrow \neg e$ ” (dove “ e ” simbolizza l'enunciato del mentitore, il quale, com'è noto, afferma: “Questa proposizione è falsa”)²⁹³. Ciò che, innanzitutto, va messo nel dovuto risalto, in una struttura logica simile, è il fatto che la C che in Hegel dovrebbe ritrovarsi, per stessa ammissione della studiosa, già a livello *antepredicativo*, e cioè insita direttamente negli stessi termini concettuali, qui non può che rivelarsi chiaramente secondo una forma *proposizionale*. La struttura antinomica del paradosso, infatti, non può che realizzarsi mediante un *connettivo* ben preciso, qual è appunto quello della doppia implicazione (“ \leftrightarrow ”). Ed è ovvio che un connettivo non ha altra funzione che quella di connettere proposizioni semplici in proposizioni complesse, e dunque può valere solo all'interno di un livello proposizionale. Questo fatto rivela una incoerenza con la tesi della stessa Bordignon, secondo cui nella dialettica hegeliana le C non sono strutture logico-formali che operino a livello proposizionale, bensì a livello delle singole determinazioni. Cosa avrebbe una tale struttura di identico, o analogo, alla struttura della dialettica hegeliana? Per la Bordignon, gli elementi fondamentali che costituiscono i passi della doppia implicazione. Questi sono esattamente gli stessi, dice la Bordignon, dei passi fondamentali secondo cui si articolerebbero le determinazioni logico-ontologiche hegeliane:

infatti, se d è una determinazione costituita su una negatività in riferimento a se stessa, e quindi una determinazione che nega se stessa, si ha che

$$(1) d \rightarrow \neg d;$$

$$(2) \neg d \rightarrow d. \text{ Ma allora, sulla base della definizione del bicondizionale}$$

$$(3) d \leftrightarrow \neg d^{294}.$$

Riassumo la spiegazione che la stessa studiosa fornisce dei passaggi fondamentali: la negatività costituisce la caratteristica essenziale di ciascuna determinazione. Quindi (1) significa che la determinazione nega se stessa sulla base dell'auto-negatività assoluta (la negatività si riferisce a se stessa), e il risultato è, a suo giudizio, che essa “si fa altro da sé” (in verità $\neg d$ non denota altro che un puro *non-essere* della determinazione, e non certo l'altro da sé inteso in senso concreto come vorrebbe Hegel). (2) indica, infatti, la “realizzazione” della determinazione, la quale pur nel

phonetisch, sondern logischsemantisch spezifiziert: als eine Satz, der seiner eigenen Negation logisch äquivalent bzw. der seine eigene aussagenlogische Negation ist» (A.F. Koch, *Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik*, in “Zeitschrift für philosophische Forschung”, 53, 1999, pp. 1-29, la cit. è da p. 4). Koch insiste sull'auto-contraddittorietà degli enunciati che, come quello del mentitore, implicano la propria negazione, e collega tale risultato con la conseguente banalizzazione del sistema, dovuta all'*ex falso quodlibet*.

²⁹³ Cfr. Bordignon II, p. 100.

²⁹⁴ Ivi, pp. 101-102.

suo negarsi rimane “identica con sé”, e si realizza veramente solo “nell'essere il suo altro”. (3) indica, infine, “l'intero processo di auto-determinazione”, ove la determinazione finalmente sarebbe “compiutamente se stessa”, e si mostrerebbe nella sua intrinseca contraddittorietà (che, a dire il vero, e per stessa ammissione della Bordignon, non può riuscire a mostrarsi esplicitamente nella struttura del bicondizionale). Il risultato è, dunque, la “negatività assoluta”, che è la “struttura *auto-contraddittoria*” delle determinazioni²⁹⁵. Ancora una volta, ciò che è più importante di qualsiasi struttura paradossale è soltanto la C in quanto tale. Del resto, alcune asserzioni della studiosa sono davvero illuminanti a tal proposito. Una determinazione strutturata secondo quell'auto-riferimento, visto più volte, «è se stessa e il suo altro, è identica con sé ma allo stesso tempo diversa da sé, e in questo altro da sé realizza se stessa»²⁹⁶. Sono, come si può constatare, le formule tipiche del linguaggio hegeliano, le quali non esprimono altro, per Hegel, che la struttura *contraddittoria* del Concetto, e niente di più. Lo spirito, l'idea, la realtà sono costituiti in questo esser presso di sé nel loro esser-altro, ma questa loro natura è semplicemente contraddittoria, non paradossale, come vedremo più analiticamente nella Sezione seconda. La Bordignon, addirittura, richiama proprio una delle formulazioni più antiche (anche se meno ricche) dell'assoluto, qual è “l'identità dell'identità e della non identità”²⁹⁷, affermando che questa è la struttura di ogni determinazione hegeliana (e questo è vero), e che in essa si realizza quell'auto-riferimento paradossale, del tipo del mentitore, che abbiamo visto schematizzato più sopra (e questo è ciò che, a mio avviso, non è vero). L'identità dell'identità e della non identità sarebbe una struttura come $d \leftrightarrow \neg d$.

Ma ciò che la studiosa torna sempre a ribadire, anche stavolta, è l'esito squisitamente contraddittorio di un tale auto-riferimento: «in questo modo la determinazione è in se stessa *contraddittoria*»²⁹⁸. Il modo di articolarsi della determinazione hegeliana, ribadisce la Bordignon, è pur sempre «caratterizzato dalla stessa autocontraddittorietà che caratterizza la conclusione del paradosso del mentitore»²⁹⁹. D'altra parte, la stessa Bordignon ritiene che il modello esplicativo da lei proposto (o, meglio, *riproposto*, a partire dagli studi soprattutto di Henrich e Koch), è «applicabile solo nella misura in cui la negatività sulla base della quale si costituisce la determinazione logica di volta in volta in questione è effettivamente riferita alla determinazione logica stessa»³⁰⁰. La questione è, però, ella aggiunge, che *non* pare essere *sempre* così, dando prova che un tale modello non sarebbe universalmente valido per la spiegazione della dialettica

²⁹⁵ Ivi, p. 102 (corsivo mio).

²⁹⁶ Ivi, p. 104.

²⁹⁷ Ibid.

²⁹⁸ Ibid. (corsivo mio).

²⁹⁹ Ibid.

³⁰⁰ Ivi, p. 108.

hegeliana. Henrich, precisa la studiosa, ritiene invece che l'intero sistema logico hegeliano sia costituita in un modo “strettamente auto-referenziale”. Ora, la Bordignon, da parte sua, sostiene che «la questione è problematica»³⁰¹. Innanzitutto, a suo avviso, la negatività interna a ciascuna determinazione «non si determina sempre in senso strettamente auto-referenziale»³⁰². Inoltre, ed è questo un punto a cui prestare la massima attenzione, «è il contenuto intrinseco alle determinazioni che determina se la negatività sulla base della quale esse si sviluppano è auto-referenziale o meno»³⁰³. Ma affermare ciò, mostra una netta incongruenza con la sua stessa tesi di fondo: si dichiara inizialmente che è la *negazione* a costituire il modo stesso di determinarsi delle determinazioni, e poi si asserisce che è il loro contenuto a determinare come venga a darsi la negatività. Prima viene riconosciuto che è proprio la negatività che costituisce dall'interno (dunque, nel loro stesso contenuto) le determinazioni, e dopo si afferma che la negazione è determinata dal diverso contenuto delle determinazioni. Ad ogni modo, che il modello esplicativo della Bordignon possa aver fatto nascere in lei stessa dei dubbi sulla sua validità nei confronti della dialettica hegeliana, pare trovare numerosi indizi nel fatto che ella concentri la sua attenzione, nelle parti successive della sua *Tesi di Dottorato*, sulla ricerca di strutture *contraddittorie*, e *non* di strutture paradossali, presenti nella *Logica* del filosofo tedesco. In verità, ella prova ad applicare, come vedremo meglio nell'ultima parte del presente lavoro, il suo modello esplicativo alle diverse parti fondamentali della *Wissenschaft*; ma, come al solito, in *tutti* questi tentativi ciò che si viene ad evidenziare è *sempre e soltanto* la dimostrazione che le determinazioni hegeliane hanno come struttura la C (e non certo il paradosso).

³⁰¹ Ibid.

³⁰² Ibid.

³⁰³ Ibid.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia-italiana.net

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia-italiana.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.