

# LA CLASSICITÀ DI UN TESTO FILOSOFICO

ENRICO BERTI

## 1. CHE COSA ACCOMUNA UN TESTO FILOSOFICO AGLI ALTRI TESTI?

Vorrei discutere anzitutto i caratteri e le specificità del testo filosofico, le relazioni e le differenze di esso rispetto ad altri tipi di discorso. Procedendo secondo la tecnica tradizionale della definizione per genere e differenza specifica, mi domando anzitutto in quale genere rientri il testo filosofico, cioè che cosa esso abbia in comune con altre specie di testi, quali i testi religiosi, quelli letterari, i testi di legge, ecc., che come il testo filosofico sono oggetto di interpretazione. La mia risposta a questa domanda è: il fatto di avere un senso.

So benissimo che già questa risposta è destinata a non riscuotere un consenso unanime, perché ci sono alcuni (tra gli stessi storici della filosofia) i quali trattano i testi dei filosofi come se non avessero alcun senso, cioè presuppongono che i filosofi, specialmente se antichi, siano degli insensati, che non hanno più nulla da dire agli uomini di oggi. Ma discutere con costoro non mi interessa: parto perciò dal presupposto che anche i testi di filosofi, come qualsiasi altro testo degno di essere interpretato, abbiano un senso.

Intendo il concetto di «senso» nel suo significato tecnico precisato da Frege mediante la contrapposizione tra «senso» (*Sinn*) e «riferimento» (*Bedeutung*), per cui il riferimento è l'oggetto di cui si parla ed il senso è il modo in cui se ne parla, cioè il modo in cui lo si descrive. Gli oggetti di cui parlano i filosofi sono infatti i più svariati, ma il modo in cui essi ne parlano in genere è, o vorrebbe

essere, rilevante, o almeno interessante, per la vita umana. La comprensione del senso del testo prescinde dalla sua verità, cioè dall'effettiva applicabilità della descrizione in esso contenuta all'oggetto cui esso fa riferimento, ed anzi è preliminare alla verità, quando una verità c'è, in quanto una descrizione priva di senso difficilmente potrebbe applicarsi ad un oggetto realmente esistente.

Tale comprensione richiede le tecniche ermeneutiche normalmente messe in atto da ogni buon esegeta, qualunque sia il tipo di testo a cui si riferisce. Sotto questo aspetto la comprensione dei testi filosofici non differisce da quella dei testi poetici, religiosi, legali, ecc. Essa presuppone la ricostruzione del «contesto» a cui il testo appartiene, cioè l'opera nel suo complesso, o il *corpus* di tutte le opere di un determinato autore, la personalità di questo, la sua cultura, il suo ambiente, la sua epoca. Si tratta di quel lavoro di contestualizzazione storica, o relativizzazione, o storicizzazione dei testi, di cui ad esempio è maestra la filologia classica.

Ma la comprensione di un testo, come ha insegnato l'ermeneutica filosofica da Schleiermacher a Dilthey, da Heidegger a Gadamer, richiede anche la tematizzazione, cioè l'esplicitazione, del suo rapporto col soggetto interpretante e con la situazione storica di quest'ultimo. Non c'è dubbio, infatti, che l'interprete interroga il testo in base ai propri pregiudizi, alle proprie aspettative, insomma in base ad una «precomprensione» di esso, per cui, come ha detto Derrida, «ci mette sempre qualcosa di proprio», cioè lo fa interagire con se medesimo. Da questo punto di vista l'attuale dibattito italiano tra fautori della «filosofia teoretica» e fautori della «storia della filosofia» non ha veramente senso, perché nessuna delle due attività è possibile senza l'altra.

L'intervento necessario dell'interprete non rende tuttavia arbitraria l'interpretazione, perché esso deve comunque «salvare», se non vuole rinunciare ad essere almeno un po' interessante, la sensatezza del testo e la sua armonia con il contesto, al cui confronto certe interpretazioni devono essere lasciate cadere ed altre invece devono essere preferite. Chi ha un po' di esperienza di lavoro filologico sa benissimo quello che voglio dire. Non basta, infatti, sottoporre il testo alla «logica della domanda e della risposta», come afferma Gadamer, ma bisogna anche sottoporre la propria interpretazione alla logica della confuta-

zione, cioè cercare di criticarla mediante il confronto col contesto, per vedere fino a che punto essa regge.

Non c'è dubbio, infine, che tra il soggetto interpretante e il testo interpretato c'è di mezzo la «tradizione», cioè la storia del testo e delle sue precedenti interpretazioni, la quale conferisce al testo stesso sensi diversi a seconda dei momenti del suo sviluppo, attribuendo alle stesse dottrine filosofiche una «mobilità», una vitalità, una capacità di trasformarsi, che va tenuta costantemente presente, allo stesso modo della personalità dei loro autori, da parte di chi voglia fare storia della filosofia<sup>1</sup>.

## 2. CHE COSA DISTINGUE UN TESTO FILOSOFICO DAGLI ALTRI?

Fino a questo punto non abbiamo ancora detto nulla circa la specificità di un testo filosofico, perché le avvertenze esegetiche accennate valgono per qualsiasi testo. Procedendo sempre per genere e differenza specifica, possiamo dire che la specificità di un testo filosofico, ossia ciò che lo distingue dagli altri, è anzitutto il suo carattere argomentativo, e poi una forma particolare di argomentatività. Il carattere argomentativo è la struttura che esso assume in conseguenza dell'intenzione del suo autore di non fare semplicemente delle asserzioni, o delle descrizioni, o delle valutazioni, o delle prescrizioni, o qualsiasi altro tipo di discorso, ma di argomentarle, cioè di giustificarle, di portare a sostegno di esse delle ragioni, delle motivazioni. Si tratta del socratico *logon didonai*, cioè rendere ragione, anche nel senso di rendere conto, rispondere a qualcuno di un'affermazione.

L'argomentatività può essere presente anche in altri testi, non filosofici, per esempio nei testi retorici o nei testi scientifici. Un caso esemplare di argomentatività è presente nei testi appartenenti alle scienze esatte, per esempio nei manuali di geometria, dove prima si enunciano le definizioni, gli assiomi, i postulati, e poi, a partire da questi, si dimostrano i teoremi ed i corollari, secondo una perfetta concatenazione logica. Un altro tipo di argomentatività è quello proprio delle scienze sperimentali, dove si adducono come ragioni a favore o contro determinate affermazioni i risultati degli esperimenti fatti o possibili. Anche i

---

<sup>1</sup> Ciò è stato messo bene in luce da M. GENTILE, *Se e come è possibile la storia della filosofia*, Liviana, Padova 1965.

testi retorici (politici, giuridici, morali) hanno una loro argomentatività, nel senso che partono da opinioni comunemente ammesse, o almeno concesse dall'uditorio, e su di esse fanno leva per persuadere il lettore di determinate tesi. Ma i testi filosofici possiedono una forma di argomentatività tutta particolare, che si distingue da tutte le altre per il fatto di non poter disporre di premesse da cui partire, siano queste gli assiomi, o i risultati degli esperimenti, o le opinioni comuni.

Si può dire che l'argomentatività dei testi filosofici si caratterizza per la sua radicalità, cioè per l'assenza di principi già scontati, di presupposti fuori discussione, di premesse indiscutibili da cui partire. Ciò era stato ben visto da Hegel, nella sua famosa discussione sul «cominciamento», ed è collegato al carattere di pura problematicità che è proprio della filosofia, per cui essa non solo mette in discussione tutto, cioè è un «domandare tutto», ma nello stesso domandare non presuppone nulla, cioè è «un domandare tutto che è tutto domandare»<sup>2</sup>.

La differenza tra l'argomentatività del discorso filosofico e quella degli altri tipi di discorso è stata tematizzata fin dal tempo di Platone mediante la distinzione tra la *diànoia*, che è l'argomentare partendo da premesse non messe in discussione (cioè, come dice Platone, da «ipotesi»), ed il *nous*, il quale non è, come molti credono, l'intuizione, ma è un diverso tipo di argomentazione, quella che mette in discussione le stesse premesse (cioè che «distrugge le ipotesi», come dice sempre Platone), per cercare di approdare ad un «principio anipotesico».

Nel caso di un testo filosofico, inoltre, l'argomentatività è collegata con una pretesa di verità, la quale è tanto più forte, in confronto a quella del discorso scientifico, proprio per il fatto che non è condizionata da nessuna ipotesi precedente. La pretesa di verità, in genere, non è necessariamente collegata con l'argomentatività, infatti può essere assente in testi di carattere argomentativo, ad esempio nei testi retorici, che tendono unicamente alla persuasione, oppure può essere presente anche in testi non di carattere argomentativo, come ad esempio nelle testimonianze, nei documenti storici o nelle rivelazioni religiose.

Un testo filosofico, invece, pretende che la descrizione del suo oggetto, cioè il suo «senso», si applichi effettivamente ad esso, cioè al suo «riferimento», e vi si applichi necessariamente, vale a dire in forza delle argomentazioni (radicali) che il testo contiene.

---

<sup>2</sup> Cfr. M. GENTILE, *Come si pone il problema metafisico*, Liviana, Padova 1955.

Pertanto la comprensione completa di un testo filosofico non può limitarsi alla ricostruzione del suo senso, come accade per tutti gli altri testi, ma deve esaminare sia la «tenuta» delle sue argomentazioni, cioè la loro coerenza interna, sia la fondatezza della loro pretesa di verità. L'esame in questione è una vera e propria inquisizione (i Greci dicevano *exètasis*), cioè un mettere alla prova (*peira*) il testo, un sottoporlo a critica (*èlenchos*) per saggiarne la consistenza. Chi rinuncia a fare questa operazione, come vi rinunciano gli storicisti assoluti, non tiene conto della specificità dei testi filosofici, e quindi non è nemmeno un buon interprete dal punto di vista storiografico.

### 3. L'ESAME DELLA «TENUTA»

Prima di esaminare la tenuta di un testo filosofico è tuttavia necessario avere presente che esso è sempre inadeguato al suo carattere argomentativo, proprio per la radicalità di quest'ultimo, che gli impedisce di strutturarsi dimostrativamente (come i testi, ad esempio, di geometria), cioè a partire da principi indiscutibili, e gli impone invece di strutturarsi dialetticamente, cioè per mezzo di domande e risposte, obiezioni e soluzioni, tentativi di confutazione e accanite resistenze. Il filosofo è infatti costretto, proprio perché non dispone di principi, a chiedere continuamente il consenso del suo interlocutore (nel caso di un testo, il lettore) e ad immaginare tutte le possibili obiezioni alle proprie affermazioni, cercando di criticarle egli stesso, senza avere mai la certezza che queste si sottraggano a qualsiasi possibile critica.

Perciò Platone nel *Fedro* ha affermato che il «discorso scritto», cioè il testo filosofico, non è in grado di «prestare soccorso a se stesso», cioè di difendersi, di rispondere alle domande, alle obiezioni, e perciò è sempre — necessariamente — inadeguato alla filosofia. La vera argomentazione filosofica può essere soltanto orale, con interlocutori reali, disposti a discutere non per amore della vittoria, ma per amore della verità, e quindi pronti non solo a confutare, bensì anche ad essere confutati, senza invidia e risentimento, come si fa tra buoni amici (cfr. anche il famoso passo della *Lettera VII*). La forma di testo meno inadeguata alla filosofia sarebbe perciò il dialogo (come le opere Platone), oppure la trattazione sviluppata con metodo diaporetico (come le opere di Aristotele), cioè il testo dialettico, nel senso antico del termine.

Di questo si può esaminare la «tenuta», cioè la coerenza, la validità logica, attraverso una formalizzazione più o meno esplicita, più o meno rigorosa, non necessariamente costituita di simboli matematici, la quale deduca le conseguenze delle varie affermazioni in esso contenute, controlli l'effettiva implicazione dei passaggi, esami soprattutto se all'interno del testo vi siano contraddizioni, oppure no. La contraddizione, infatti, è generalmente considerata una prova che il testo non «tiene», anche nei testi non argomentativi, per esempio nelle testimonianze rese in un processo.

A questo scopo non è sufficiente un'opera di «decostruzione», come quella proposta da Heidegger già nel 1922 col suo programma di *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, il cui testo, recentemente ritrovato, è stato pubblicato per la prima volta due anni fa e tradotto in italiano l'anno scorso<sup>3</sup>. Questa consiste nell'interpretazione «interna» di un testo, che scompone il contesto interpretativo tradizionale per risalire alle motivazioni originarie dell'esposizione (p. 20) e scoprire in tal modo, nel caso ad esempio di Aristotele, «strutture logiche e strutture ontologiche centrali».

Essa ha consentito a Heidegger di portare alla luce e di valorizzare dal punto di vista della sua filosofia certe strutture ontologiche presenti nel pensiero aristotelico che erano state in gran parte occultate, o travisate, dalla tradizione scolastica, quali la distinzione fra *theoria*, *praxis* e *poiesis*, accennata nell'*Etica Nicomachea*, o la distinzione tra verità del giudizio e verità dell'intellezione, tematizzata in *Metaphysica Theta* 10, o quella fra *dynamis* ed *energeia*, sviluppata in *Metaphysica Theta* 1-3. La «decostruzione» si è però trasformata in vera e propria «distruzione» quando lo stesso Heidegger si è appropriato della prima distinzione in termini di *Vorhandenheit*, *Dasein* e *Zuhandenheit*, ed ha considerato dimensione umana più autentica quella del *Dasein*, come è avvenuto in *Sein und Zeit*<sup>4</sup>; o quando si è appropriato della seconda in termini di verità predicativa e verità antepredicativa, non esitando ad attribuire a quest'ultima il primato sull'altra, come è avvenuto nel corso del 1925-26 su *Logica. La questione della verità*<sup>5</sup>; o infine si è

<sup>3</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, in «Dilthey Jahrbuch», 6 (1989), pp. 237-274 (trad. a cura di V. VITIello-G. CAMMAROTA, in «Filosofia e teologia», 4 (1990), pp. 489-532).

<sup>4</sup> Cfr. F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1984.

<sup>5</sup> Mi permetto, a questo riguardo, di rinviare al mio saggio *Heidegger e il concetto aristotelico di verità*, in AA. VV., *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, P.U.F., Paris 1990, pp. 97-120.

appropriato della terza in termini di «motilità» (*Bewegtheit*) e «presenza», come è avvenuto nel corso del 1931 sulla potenza e l'atto, assegnando naturalmente il primato alla motilità<sup>6</sup>.

È chiaro che in tutti questi casi Heidegger, con l'intento di appropriarsi dell'analisi del *Dasein*, o del significato di essere come *alêtheia*, o del concetto di essere come *physis*, ha letteralmente capovolto il senso dei testi aristotelici, facendo in qualche caso autentica violenza ad essi, come ad esempio nel caso di *Metaphysica Theta* 10, dove è arrivato al punto da introdurre nel testo una negazione (*ouk*) ignorata da tutti i manoscritti, per fargli dire esattamente il contrario di ciò che esso dice<sup>7</sup>.

Ma un'operazione analoga egli ha compiuto a proposito di Platone, interpretando il famoso mito della caverna di *Repubblica* VII come riduzione della verità alla *orthôtes*, mentre il testo platonico usa una sola volta l'aggettivo *orthôteron* a proposito dello sguardo, ed invece insiste ripetutamente sull'identità della verità con l'essere<sup>8</sup>. E pensare che su quest'ultima interpretazione, sviluppata nella famosa *Platons Lehre von der Wahrheit*, è fondata l'intera critica di Heidegger alla metafisica, quella critica che lo ha portato, e dietro di lui ha portato schiere di illustri studiosi, a decretare la fine dell'epoca della metafisica, intendendo con questo termine l'intera filosofia occidentale da Platone in poi.

L'esame della «tenuta» di un testo, che non solo può, ma deve essere condotto da un punto di vista filosofico, cioè interrogando il testo, scomponendolo, decostruendolo nei suoi elementi costitutivi, deve comprendere anche la «ricostruzione» di quest'ultimo secondo la sua logica interna, secondo appunto il suo «senso», senza di cui non si può dire di averlo veramente compreso, ma solo di essersi appropriati di qualche brandello di esso, divelto dal suo contesto e stravolto nel suo significato. Quando invece un testo, accuratamente ricostruito e compreso, mostri di «tenere», cioè di contenere un discorso non solo sensato, ma anche ben ar-

---

<sup>6</sup> Si veda al riguardo il recente articolo di P. RODRIGO, *Heidegger lecteur d'Aristote: «dynamis» et «energeia» sous le regard phénoménologique*, in «Les études philosophiques», 1990, pp. 353-372.

<sup>7</sup> In 1051 b 32, dove Aristotele scrive «a proposito di queste [le sostanze non composte, cioè le forme] non è possibile ingannarsi, ma solo pensarle o no, e tuttavia riguardo ad esse si cerca il che cos'è, se siano tali o no», Heidegger introduce una negazione prima dell'ultima frase, per escludere che la verità riguardante le forme abbia anch'essa un carattere predicativo.

<sup>8</sup> Cfr. J. BARNES, *Heidegger spéléologue*, in «Revue de métaphysique et de morale», 95 (1990), pp. 173-196.

gomentato, stringente, convincente anche a secoli di distanza ed in situazioni completamente mutate, allora forse è il caso di cominciare a parlare di «classicità» del testo in questione.

La «tenuta», tuttavia, non è sufficiente ad accertare la classicità di un testo: come semplice coerenza interna, infatti, essa garantisce solo la possibilità della sua verità, non ancora la sua necessità. Essa dunque non soddisfa ancora a tutte le pretese di un testo filosofico, le quali, come abbiamo visto, vanno oltre la semplice argomentatività e giungono sino ad abbracciare la verità, sia pure una verità sempre e soltanto argomentata. Solo quando l'esame accerti la presenza, nel testo, di quest'ultima, allora si può dire che il testo è riuscito a realizzare tutte le sue pretese, cioè è un testo ben riuscito, ben fatto, e perciò destinato a durare, a restare di esempio, come è proprio, nel campo dell'arte, delle opere che chiamiamo «classiche» e che sono tali indipendentemente dall'epoca in cui sono state create.

#### 4. L'ESAME DELLA PRETESA DI VERITÀ

La verità di un testo può consistere nella sua «rivelatività», cioè nella sua capacità di far vedere qualcosa di nuovo, che non era mai stato visto prima, o di far vedere cose già viste in modo nuovo, sotto una nuova luce, che conferisca loro un senso nuovo e più interessante, specialmente in rapporto alla vita dell'uomo. È questo il tipo di verità attribuito alla metafisica (dove sotto questo nome si intende ogni filosofia non analitica) da parte dei filosofi analitici post-wittgensteiniani o popperiani, più «aperti» verso la metafisica di quanto lo fossero i neopositivisti del Circolo di Vienna, i quali le negavano addirittura ogni sensatezza. Essi considerano infatti la metafisica come un *Blick*, uno sguardo, un'occhiata sul mondo, capace di svelarne qualche nuovo aspetto, oppure come un *new way of seeing*, un nuovo modo di vedere le cose.

Si tratta indubbiamente di una forma importante di verità, la quale richiede in genere, da parte dell'autore del testo, una buona dose di intelligenza, anzi di genialità, e da parte del lettore una notevole sensibilità, una «capacità di vedere», senza di cui non c'è argomento che tenga. Come diceva Moore — singolarmente, e forse inconsapevolmente, riecheggiato da Heidegger — non c'è

modo di spiegare che cosa siano il giallo, o il rosso, a chi non li può vedere.

Non è questa, tuttavia, la verità specifica del discorso filosofico, come è provato dal fatto che coloro che gliela attribuiscono, non sono poi più in grado di «demarcare» il discorso filosofico da altri tipi di discorso, quali quello poetico o quello religioso, tutti ugualmente accomunati dai popperiani nell'area del discorso infalsificabile, e perciò non scientifico. È singolare che a questa stessa conclusione giungano gli antiscientisti per eccellenza, cioè Heidegger e i suoi seguaci, il che conferma l'inevitabilità della conclusione, una volta accolto il concetto puramente rivelativo di verità. Certo il Carnap del 1930, che polemizzando con lo Heidegger di *Was ist Metaphysik* lo aveva accomunato ai metafisici nell'accusa di essere dei musicisti senza talento, non avrebbe potuto prevedere questa singolare convergenza tra i suoi epigoni e quelli del suo avversario.

La verità di un testo filosofico, come abbiamo già detto, è collegata con la sua argomentatività, cioè deve essere in qualche modo argomentata, mostrata, spiegata. A ciò non basta la coerenza interna del discorso, la quale prova semplicemente la sua in contraddittorietà, cioè — in base al principio di non-contraddizione tanto vituperato in teoria ma sempre seguito in pratica — la possibilità di quanto esso afferma. È richiesta, come abbiamo ugualmente detto, anche la necessità delle sue conclusioni, la quale nel caso del discorso filosofico, dove non si dispone di premesse evidenti da cui partire, non può che essere data dall'impossibilità delle sue negazioni. Dove infatti si riesca a mostrare l'innegabilità di una determinata affermazione, quest'ultima risulta non solo possibile, ma anche necessaria, in base all'altrettanto vituperato in teoria, ma ugualmente seguito nella pratica, principio del terzo escluso.

Bisogna allora riuscire ad argomentare in modo da escludere, cioè confutare, ridurre in contraddizione, ogni possibile alternativa alla tesi che si intende sostenere. Questa operazione naturalmente non è facile e non accade di frequente, come nel campo dell'arte non è facile né frequente incontrare delle opere veramente classiche; eppure non è impossibile. Solo quando ciò accade, si può parlare, a mio avviso, di un testo filosofico veramente classico, cioè riuscito, perfetto, e quindi paradigmatico, destinato a durare anche al di là del proprio tempo, come accade precisamente alle opere d'arte veramente classiche. Naturalmente l'unico modo per mostrare la possibilità che ciò accada è quello di

esibire alcuni esempi, i quali per fortuna non mancano, né nella filosofia antica, né in quella medioevale, né in quella moderna e contemporanea, il che dimostra ancora una volta che la classicità non è legata a nessuna particolare epoca.

Un primo esempio che mi piace citare è desumibile da Platone e riguarda, tra i molti che si potrebbero trovare in questo autore, il suo dialogo forse meno compreso, proprio per la scarsa attenzione finora prestata alla sua struttura argomentativa, cioè il *Parmenide*. Qui infatti Platone non solo teorizza la struttura dell'argomentazione dialettica «forte», che oltre ad esaminare la tenuta di un discorso ne saggia anche la verità, affermando che essa consiste nel dedurre le conseguenze di un'ipotesi ed anche quelle della sua negazione; ma ne mostra anche in concreto l'applicazione, deducendo le conseguenze sia dell'ipotesi che l'uno è, sia dell'ipotesi che l'uno non è, in tutti i possibili modi in ciascuna delle due può essere intesa. Il risultato è che se l'uno, tanto nella sua affermazione quanto nella sua negazione, viene inteso in relazione con i molti, le conseguenze che da entrambe le ipotesi derivano sono accettabili; mentre se l'uno viene inteso, tanto nel primo quanto nel secondo caso, senza alcuna relazione con i molti, le conseguenze che in entrambi i casi derivano sono inaccettabili. Ciò significa che l'uno deve essere sempre inteso in relazione con i molti, ed i molti con l'uno, ossia significa la confutazione da un lato dell'eleatismo e dall'altro delle varie forme di pluralismo che ad esso si sono opposte, e la dimostrazione della verità della dottrina platonica dei due principi supremi<sup>9</sup>.

Un altro esempio «classico» di argomentazione filosofica ben riuscita, come dimostra il fatto che essa è rimasta a tutt'oggi inconfutata, sarebbe la difesa del principio di non-contraddizione come principio supremo di significanza sviluppata da Aristotele nel IV libro della *Metafisica*; ma preferisco richiamare l'attenzione su altre argomentazioni, meno note, contenute nello stesso libro, cioè non tanto la confutazione dello scetticismo (affermazione che «tutte le proposizioni sono false») e quella dell'elettismo (affermazione che «tutte le proposizioni sono vere»), che Heidegger ha ingiustamente accusato di formalismo, quanto le confutazioni ad esse strettamente connesse dell'assoluto mobilismo di Eraclito e dell'assoluto immobilismo di Parmenide.

---

<sup>9</sup> In questo modo il *Parmenide* è stato ora interpretato anche dal «nuovo paradigma» di studi: cfr. M. MIGLIORI, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al «Parmenide» di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990.

L'affermazione che «tutto si muove», osserva infatti Aristotele, è autocontraddittoria, perché per coerenza con se stessa dovrebbe muoversi anch'essa, cioè mutare, trapassando quindi nella sua negazione. Invece l'affermazione che «tutto sta fermo» è smentita — e qui la confutazione ha un sapore meno logico e più «esistenziale» — dal fatto che il suo stesso autore «un tempo non c'era ed in un altro tempo di nuovo non ci sarà», il che dimostra che egli per primo non sta fermo. Il risultato di questa duplice confutazione, cioè la dimostrazione della verità delle affermazioni contraddittorie ad entrambe le contrarie confutate, con buona pace di Heidegger, è tutt'altro che formalistico: esso infatti è che «qualcosa si muove e qualcosa sta fermo»<sup>10</sup>, il che rappresenta niente meno che il nocciolo dell'intera metafisica di Aristotele.

Un classico esempio di argomentazione filosofica sviluppato nel medioevo è il famoso argomento con cui Anselmo d'Aosta nel *Proslogion* dimostra l'esistenza di Dio. Il suo valore si comprende se esso non viene considerato come una dimostrazione di tipo deduttivo, analoga a quelle del *Monologion* (secondo quanto crederanno i suoi critici, cioè Tommaso d'Aquino e Kant), bensì come una dimostrazione dialettica, cioè *ad hominem*, secondo quanto risulta dal titolo stesso dell'opera. Non c'è dubbio, infatti che, se Dio è ciò di cui non si può pensare il maggiore, come credeva anche l'*insipiens* a cui si rivolge Anselmo, egli non può non esistere. La ragione di ciò è che non può non esistere la totalità del reale, qualunque cosa essa sia (uomo o natura, società o storia), perché, qualunque cosa esista, essa sarà tutto o parte del tutto: il problema, semmai, che resta insoluto, è quello della trascendenza di Dio.

Venendo alla filosofia moderna, non si può non riconoscere il carattere esemplare, e quindi classico, dell'argomento con cui Descartes dimostra l'esistenza del pensiero, cioè del *cogito*, vale a dire l'indubitabilità del dubbio. Lo stesso Descartes ha poi adulterato questo risultato di purezza — e durezza — adamantina, scambiandolo per una dimostrazione dell'esistenza della *res cogitans*, cioè di una sostanza la cui essenza è costituita soltanto dal pensiero, il che è tutt'altra cosa. Ciò tuttavia non deve distrarre l'attenzione, come invece accade sempre, dallo straordinario rigore dell'argomentazione cartesiana, che si può senz'altro considerare dialettica, per il fatto che approda alla sua conclusione attraverso la dimostrazione dell'impossibilità della sua negazione.

---

<sup>10</sup> ARISTOT. *Metaph.* IV 8, 1012 b 30-31.

Un ultimo esempio — ma se ne potrebbero portare altri ancora, a decine — può essere desunto da Kant, il quale nella dottrina delle antinomie dissolve la dialettica come logica dell'apparenza attraverso l'esercizio della dialettica come critica dell'apparenza. Si consideri infatti la prima antinomia della ragione, quella costituita dalle opposte affermazioni «il mondo è finito» e «il mondo è infinito». Ciascuna delle due, osserva Kant, può essere dimostrata attraverso la confutazione dell'altra, dunque sono entrambe false. Ciò significa che esse non sono veramente opposte l'una all'altra per contraddizione, ma solo per contrarietà, cioè che la loro opposizione è «dialettica», nel senso di apparente, non analitica, nel senso di reale. Ma allora, conclude Kant, che conosceva il valore del principio di non-contraddizione e del principio del terzo escluso, è vera l'opposta di entrambe, cioè che «il mondo non è né finito né infinito», ovvero che non si può conoscere scientificamente il mondo come cosa in sé<sup>11</sup>.

Credo di non avere scoperto, con tali esempi, niente di nuovo: tutti infatti sono disposti ad ammettere che, se in filosofia ci sono dei classici, tra questi sono sicuramente inclusi Platone e Aristotele, Descartes e Kant, e chi non lo ammettesse, farebbe forse la figura di non conoscere bene la storia della filosofia. Ho cercato solo di vedere in che cosa consista la loro classicità, cioè per quali ragioni essi possano essere considerati dei classici, senza con ciò escludere che vi possano essere spiegazioni diverse dalla mia.

## 5. POSSIBILI OBIEZIONI

Prima di concludere, vorrei tuttavia esaminare un paio di obiezioni che vengono spesso rivolte a questo modo di fare storia della filosofia. La prima è l'accusa di classicismo, o meglio di neoclassicismo, a cui ha incautamente prestato il fianco un pensatore per me venerabile quale Gustavo Bontadini, definendo la sua posizione «neoclassica». Il classicismo, di cui possono essere considerati esponenti nella storia della critica d'arte un Winckelmann, in quella della scultura un Canova, in quella della pittura un David ed in quella della letteratura un Monti, consiste nell'idealizzazione del passato, o di un certo passato, come modello

---

<sup>11</sup> Ho avuto occasione di illustrare alcuni dei suddetti esempi nel mio libro *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'epos, Palermo 1987.

esistente fuori dal tempo, e dunque astratto, irreal, oggetto soltanto di sterile e passiva imitazione.

Ad esso ha giustamente reagito lo storicismo del secolo XIX, mostrando, per quanto riguarda l'antichità specialmente ad opera della grande *Altertumswissenschaft* tedesca, che il valore di un'opera non si può comprendere senza ricollocarla anzitutto nel suo tempo e vedere poi in quale modo essa abbia saputo rispondere alle esigenze di questo. Proprio attraverso l'*Altertumswissenschaft*, tuttavia, alcuni tra i più grandi filologi dell'Ottocento e del Novecento, quali Wilamowitz, Stenzel e Jäger, hanno saputo comprendere la classicità di autori come Platone e Aristotele, o meglio di alcuni aspetti del loro pensiero. Quest'ultimo atteggiamento, dunque, non è classicismo, ma rigorosa indagine storica, capace di discernere ciò che è valido da ciò che non lo è, proprio attraverso gli strumenti della storia.

Un'altra obiezione che spesso mi sento rivolgere è che in filosofia non si può parlare di classicità, perché non si può parlare di verità, oppure che la classicità in filosofia non ha nulla a che fare con la verità, ma è una specie di bellezza, di icasticità, di profondità, come quella delle opere d'arte. La pretesa di verità, da parte di questi obiettori, è considerata espressione di intolleranza verso le posizioni diverse dalla propria, e quindi di arroganza, di vera e propria violenza. Una siffatta obiezione, a mio avviso, confonde la verità filosofica con la definitività, cioè confonde l'incontrovertibilità (nel senso di innegabilità) a cui il filosofo aspira con il rifiuto di mettere in discussione la propria posizione.

In realtà, la dimostrazione dialettica non è mai definitiva, proprio perché dialettica, cioè perché il suo risultato vive unicamente della confutazione della sua negazione, di ogni sua possibile negazione, e, nella misura in cui esso è una posizione determinata, è continuamente esposto a negazioni sempre nuove, e quindi è continuamente costretto a cimentarsi con esse in nuovi tentativi di confutazione. La dimostrazione dialettica, dunque, non ha mai fine, non perché essa debba continuamente ripetere le stesse confutazioni — come spesso accade nelle discussioni non serie, dove ciascuno non fa che ripetere le proprie ragioni senza tener conto delle confutazioni —, ma perché le obiezioni possono effettivamente essere sempre nuove. Questa non definitività dell'argomentazione filosofica è, del resto, la stessa storicità della filosofia, la quale, proprio per essere fedele a se stessa, deve

tenere continuamente aperta la discussione<sup>12</sup>. Intollerante, a mio avviso, è semmai chi, escludendo la possibilità della verità, rifiuta con ciò stesso anche la possibilità dell'errore, e dunque la possibilità di essere confutato, troncando in tal modo ogni discussione.

È singolare, infine, la convergenza tra questo atteggiamento di esclusione pregiudiziale della verità, che vorrebbe essere proprio di forme di pensiero post-moderne, e quelle forme di neoilluminismo scientifico tipicamente moderne, che, presupponendo come unica forma possibile di conoscenza quella scientifica, parlano di una «rottura epistemologica» che ci divide dagli antichi e ci impone di escluderne ogni possibile classicità. La smentita più efficace di quest'ultima posizione viene proprio da quella punta di diamante della scienza contemporanea che è la logica matematica, la quale si misura con i testi antichi in un rapporto di contemporaneità persino stupefacente per chi sia abituato alla fatica dell'indagine storica e filologica. Penso, ad esempio, alle discussioni svolte da fautori della logica modale come Lukasiewicz, o della logica temporale come Prior e Rescher, sul famoso capitolo 9 del *De interpretatione* di Aristotele, dove si mostra che è vero che domani ci sarà o non ci sarà una battaglia navale, senza che sia «già vero» che ci sarà, né che non ci sarà, cioè senza che ciò comporti alcuna visione deterministica della storia. Ma su questo sarebbe ormai troppo lungo soffermarsi.

---

<sup>12</sup> Si veda, a questo riguardo, la mia discussione con Carmelo Vigna, sviluppatasi nei nn. 131 e 132 del «Bollettino della Società Filosofica Italiana», e da lui proseguita in «Verifiche», 18 (1989).