

2011 Isonomia

Rivista online di Filosofia

Università di Urbino



Contraddizione e paradosso in Hegel

Adalberto Coltelluccio

Liceo delle scienze umane “Pascasino”, Marsala

E-mail: adalbertocolt@libero.it

Abstract.

In this paper, I argue that Hegel’s dialectic accepts true contradictions. His logic violates the Aristotelian principle of contradiction. However, contradictions are not irreducible and do not generate paradoxes, because they are always resolved. Therefore, Hegelian dialectic cannot be defined as aporetic, as it lacks the connection between contradiction and recursive self-reference. Hegel uses an original strategy in order to get over the contradiction, which is neither the Scholastic ‘reductio’ nor the logical ‘parameterization’. It is conceived as an opposite ‘overwhelming’ another opposite.

1. Introduzione

La questione della contraddizione (d’ora in poi C) in Hegel è stata a lungo dibattuta in Italia, soprattutto negli ultimi cinquant’anni. Ancora oggi, nonostante qualche filosofo possa aver creduto che il dibattito si fosse esaurito, continuiamo a fare i conti, anche per un rinnovato interesse in ambito analitico, con la *vexata questio*.

Nella variegata congerie di posizioni interpretative, si possono individuare, a mio avviso, due filoni: al primo, appartengono quegli studiosi (cito soltanto due fra i più rappresentativi, e cioè Sergio Landucci¹ ed Enrico Berti²) i quali sostengono che Hegel abbia articolato la propria dialettica mediante l’accettazione, e anzi la esaltazione, della

C; al secondo, gli interpreti (come Diego Marconi³ e Francesco Berto⁴) che ritengono che egli non abbia realmente ammesso la C nel senso proprio del termine, all'interno del proprio metodo. La questione, in sostanza, può ricondursi al problema se Hegel abbia inteso davvero violare l'aristotelico Principio di Non-Contraddizione (d'ora in poi PNC).

In questo lavoro, sostengo che la dialettica hegeliana presenta una struttura complessa tale da non consentire uno schieramento così netto, o perlomeno da sollecitare un'interpretazione più articolata⁵. In realtà, l'idea hegeliana di C è spesso satura di significati molteplici, e talvolta mostra un volto ambiguo, così da permettere di ritenere che essa, da un lato, sia sicuramente *accolta* nel suo sistema, ma che, dall'altro, presenti caratteristiche molto speciali. Di conseguenza, la nostra lettura, da un lato, fa leva sull'interpretazione che della C in Hegel ha fornito Sergio Landucci, considerandola, nella sostanza, ancora oggi valida; dall'altro, sostiene che nella dialettica hegeliana sia assente quel tratto di *aporeticità* che rende assolutamente *insolubile* la C, facendo sfociare il discorso in un vera e propria paradossalità. Come cercherò di mostrare, vi è un *nesso inscindibile* tra C e paradosso, nesso che può assumere una funzione filosoficamente (e anche logicamente) rilevante all'interno di una dialettica dichiaratamente *aporetica*, quale può essere quella assunta da almeno alcune delle cosiddette “*ontologie del paradosso*”. Funzione che, invece, nella dialettica hegeliana pare essere stata, più o meno esplicitamente, indebolita; tanto da poter sostenere che in essa si debba parlare di un vero e proprio “*legame mancante*” tra C e paradosso. Anticipo, a questo proposito, che alcune delle idee qui esposte sono riconducibili, sotto l'aspetto della teoria logica, alle ricerche di Franca D'Agostini sulle C⁶, e, sotto l'aspetto più propriamente filosofico, alla teoria del Fondamento *aporetico* o paradosso *originario* (inteso come assoluta Indistinzione degli opposti) di Massimo Donà⁷.

Di quest'ultimo, è nota la tesi che la verità non si dà mai in modo puramente incontraddittorio, ma anzi in un gioco dialettico radicale e *paradossale*, nel quale la contraddizione ha un suo ruolo essenziale e ineliminabile. Il nucleo fondante della sua teoria penso che si possa cogliere nell'idea che «l'*altro* dalla verità (ossia, l'*errore*) non è mai cresciuto oltre il confine atto a definire lo spazio della verità medesima (...). Anzi, proprio l'*errore* è stato la prima e forse più potente creatura che la verità sia mai

riuscita a partorire»⁸. La contraddizione, dunque, da sempre pensata dalla filosofia dell'Occidente come il luogo più autentico del manifestarsi del *falso*, risulta, invece, la dimensione stessa dell'esibirsi della verità; a tal punto che essa «ha sempre agito, di là da quello che i più avrebbero voluto, come vero e proprio *cuore pulsante* della stessa non-contraddizione»⁹.

La questione del nesso inscindibile tra C e paradosso all'interno di una dialettica aporetica, ci sollecita, per il momento, a confrontarci direttamente con quella dialettica che, invece, sembra *non* essersi spinta così innanzi nel gioco radicale di cui ho detto poc'anzi, elaborata da Hegel. Prima, però, di esaminare alcune delle espressioni più emblematiche riguardanti la C nei testi hegeliani, vorrei esporre sinteticamente in tre punti le tesi che propongo, evidenziando subito il “legame mancante” tra C e *paradosso* in Hegel.

1) Nella dialettica hegeliana vi sono effettivamente delle *vere* C, ossia delle C in *senso proprio*. In essa, insomma, le C sono davvero presenti e non sono da intendere in senso metaforico.

2) Le C, tuttavia, non sono *insolubili* o irriducibili, ossia non sono generatrici di *paradossi*, non avendo la struttura tipica del paradosso, vale a dire la doppia implicazione contraddittoria: $p \leftrightarrow \neg p$; pertanto, la dialettica di Hegel *non è aporetica*, e il suo procedimento argomentativo *non è mai paradossale* in senso proprio. Le C nella dialettica hegeliana, in effetti, sono davvero risolte (sebbene, *anche dopo risolte*, vengano di continuo riproposte). Una C, invece, è insolubile se e solo se non viene *mai* risolta (nemmeno *una sola volta*), ossia quando è *impossibile* risolverla. Di conseguenza, nella dialettica hegeliana, possiamo dire che siano *presenti* le C, ma che siano *assenti* i paradossi propriamente detti.

3) Le C della dialettica hegeliana non vengono risolte né tramite *parametrazione* né tramite *reductio*; bensì mediante quell'artificio logico-ontologico che corrisponde alla cosiddetta “gerarchia violenta” teorizzata da Jacques Derrida¹⁰, ossia il “soverchiare” (almeno momentaneo) di uno degli opposti sull'altro: il positivo sul negativo, l'identico sul non-identico ecc. Gli opposti sono sempre *compresenti* nell'unità dialettica, solo che uno dei due “domina” l'altro, nel senso che tiene in sé o “abbraccia”, ossia *include* e al tempo stesso *trattiene*, “inibisce”, l'altro¹¹.

2. Le fonti hegeliane.

Procediamo con l'esame di qualche testo hegeliano indispensabile per poter chiarire la lettura che propongo. Già ad uno sguardo superficiale, chiunque abbia affrontato lo studio delle opere hegeliane si accorge che la *pervasività* della categoria della C è davvero sconcertante. In esse, come è noto, troviamo una serie impressionante di apprezzamenti sul valore della C, e persino vere dichiarazioni celebrative di questa nozione, il cui ruolo sembra costituire l'anima stessa della dialettica.

Nella *Dissertatio* dottorale del 1801, Hegel esordisce sostenendo la tesi che «*contradictio est regula veri, non contradictio, falsi*»¹². Sembra una nettissima presa di posizione contro il *principium firmissimum*, o, come lo definisce Aristotele, *bebaiotàte archè*.

Anche nella *Differenz*, troviamo una formula che non solo viola il PNC, ma ha anche tutta l'aria di esprimere qualcosa di paradossale, se non altro almeno nella forma: l'Assoluto, egli dice, è «l'identità dell'identità e della non identità; opporre ed esser-uno sono *contemporaneamente* in esso»¹³. Questo perché la Ragione (*Vernunft*) «pone come identici gli opposti non soltanto nella forma del conoscere, ma anche nella forma *dell'essere*», e cioè «pone come *identici* identità e non identità»¹⁴. Si badi bene: vi è una *identità* di cose opposte, anzi contraddittorie, ossia assolutamente *non-identiche*, quali sono appunto la stessa identità e la non-identità. Se la formula ha un senso, per quanto paradossale, essa significa che l'identità è non-identità e identità *insieme*, e che la non-identità è identità e non-identità *insieme*.

Nonostante la paradossalità e l'uso di espressioni che, per certi versi, rievocano quelle della mistica teologica, che ne scongiurerebbero quasi la successiva "cittadinanza" nel sistema razionale, la formula troverà nell'opera matura di Hegel precise corrispondenze terminologiche ed argomentative. Infatti, nella *Wissenschaft der Logik*, nel secondo volume dedicato alla Logica dell'Essenza (capitolo sull'Identità), Hegel afferma che l'identità (*Identitat*) include in sé il riferimento al proprio opposto, alla non-identità, poiché *nello stesso* riferirsi a se stessa non può che essere «negatività riferentesi a sé»: essa, in effetti, ha come "sua determinazione" l'«assenza di determinazione»¹⁵, in quanto non ha in sé nulla di qualitativamente determinato, che le

farebbe assumere qualcosa di diverso in lei stessa. Pertanto, può affermarsi solo *contemporaneamente negandosi*.

Inoltre, proprio nel suo assoluto porsi, ciò che è identico (per es. A) non può che implicare, già nel suo stesso atto affermativo, la *sua* non-identità rispetto a tutto ciò che non è A. Ma l'identità si era posta assolutamente e unicamente come identità; in tal modo, questo porsi si vede bene che *contraddice se stesso*, dovendo necessariamente riferirsi alla non-identità, mentre invece vuole affermarsi *senza* alcun riferimento all'opposto: «l'identità è dunque in lei stessa assoluta non identità»¹⁶.

Da parte sua, e ancor più paradossalmente, la non-identità «in quanto non contiene nulla del suo altro, ma solo se stessa», al contempo «è assoluta identità con sé»¹⁷. La non-identità, o differenza, sostiene Hegel, è identica con sé, non perché sia identica all'identità, ma anzi proprio perché è identica alla non-identità, perché non ha in sé niente del proprio opposto, e invece ha soltanto *ciò che essa stessa è*: non-identità. Il che suona come dire: essa è identica *perché è non-identica*. Ciò rende effettivamente paradossale sia il concetto di identità, sia quello di non-identità. Ci troviamo, come si vede, di fronte a delle C in senso proprio, alcune delle quali sembrerebbero assumere almeno la parvenza del *paradosso*. Tuttavia, avremo modo di appurare che, mentre nella dialettica hegeliana è possibile rinvenire delle effettive C, e dunque delle trasgressioni del PNC, non è possibile però rilevare degli *autentici* paradossi insolubili, ossia dei paradossi in cui la C sia assolutamente irriducibile, ineliminabile.

Sempre nella Logica dell'Essenza, Hegel tratta specificatamente della categoria della C (*Widerspruch*), che risulta dalla categoria dell'opposizione (*Opposition*). Le determinazioni riflessive dell'Essenza sono, come tutti i concetti in cui l'Assoluto si svolge, secondo Hegel, veri sempre soltanto nella loro *unità* col proprio opposto; l'opposizione, infatti, «è l'unità dell'identità e della diversità», i cui «momenti sono *diversi in una sola* identità; così sono opposti»¹⁸. La verità di questi momenti consiste nel fatto che «ciascuno è se stesso e il suo altro». Ora, poiché ciascun momento contiene in sé *non solo* l'altro ma anche il “non essere” di questo altro, ecco che «ciascuno è quindi solo in quanto il suo non essere è, e ciò appunto in una relazione identica»¹⁹.

In tal modo, giungiamo ad una C *esplicita* o, come dice Hegel, alla «contraddizione posta», la quale si dà assolutamente senza «diversità di rispetti» (*Verschiedenheit der Hinsichten*) e nello stesso tempo. La determinazione della

riflessione in un *unico e medesimo* riguardo esclude e non esclude l'opposto: «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»²⁰. Ciò vuol dire che, come ha commentato questo passo Landucci, l'opposto, proprio in quanto *esclude* il proprio opposto, *lo include* nel medesimo tempo, dato che il porre se stesso è necessariamente il porre il proprio altro, il proprio non-essere; e, d'altra parte, poiché se stesso è incluso anche nell'altro, l'opposto nell'escludere l'altro escluderà anche *se stesso*: si tratta di una C in piena regola, dato che qui abbiamo un «*escludere* quel che pur si *contiene* (o si *include*), o viceversa contenere quel che pur si *esclude*»²¹.

Altro esempio eclatante di C lo troviamo nella *Fenomenologia*, ove Hegel formula una proposizione che viola il PNC in un modo inequivocabile. Riferendosi alla cosa (*Ding*) e alle sue molteplici proprietà, Hegel afferma: «*da un unico e medesimo punto di vista*, l'oggetto è piuttosto il *contrario di se stesso*: è *per sé in-quanto è per altro*, ed è *per altro in-quanto è per sé*»²². Secondo Landucci, questa formulazione così esplicita di accettazione della C, da parte di Hegel, dimostra che nella sua dialettica la C è senz'altro: 1) non metaforica, 2) un principio *transcategoriale*, ossia che investe le categorie *a tutti i livelli*. In questo caso, troviamo una C in piena regola, in quanto abbiamo due asserti contraddittori congiunti: *ogni cosa è per sé ed è per altro*, ossia è *per sé e non è per sé*. Quindi, si tratta della «contemporanea verità di due proposizioni contrarie»²³ (dove “contrari” è riferito ad enunciati universali, che sono *contemporaneamente* affermativi e negativi, ciò che è perentoriamente proibito dal PNC)²⁴.

Malgrado queste formulazioni abbiano un chiaro aspetto paradossale, sembrano esserci buoni motivi per credere che nella sua dialettica, pur essendo presente la C, manchi la struttura del paradosso in senso proprio.

3. Definizione di contraddizione

La C, da un punto di vista strettamente logico, è una *congiunzione*: o di due enunciati di cui uno è la negazione dell'altro: $p \wedge \neg p$ (C *sintattica*); oppure, della verità e della

falsità dello *stesso* enunciato: $(V) p \wedge (F) p$ (*C semantica*); o, ancora, di due predicati opposti (esaustivi-esclusivi) in uno stesso soggetto: $\exists x (Px \wedge \neg Px)$ (*C ontologica*); o, infine, di una accettazione e di un rifiuto della *stessa* convinzione in uno *stesso* soggetto: $\exists x \alpha \wedge \neg \exists x \alpha$, ossia: x accetta α e x non accetta α (*C epistemica*; preciso che do per implicita l'equivalenza tra rifiuto e non-accettazione)²⁵.

Ora, *C* con queste forme se ne contano a decine nei testi hegeliani, e ne abbiamo letto alcune tra le più significative. Quando Hegel afferma, per esempio, che l'identità è «unità dell'identità e della diversità», oppure che «ciascun opposto è se stesso e anche l'altro», e così via, intende sostenere che il concetto messo in gioco è esattamente una *C*, qual è quella data dalla *coniunzione* di due asserti di cui uno afferma e l'altro nega la stessa cosa, dallo stesso punto di vista e nello stesso tempo. Più precisamente, il concetto include in sé sempre sia se stesso sia l'altro da sé, in modo che in esso sia *compresente* l'identità con sé e *insieme* la non-identità o diversità da sé. *Ogni* concetto, quindi, ha in se stesso sia il «riferimento a se stesso» sia il «non riferimento a se stesso»: in tal modo, è effettivamente costituito dalla *C*.

4. L'interpretazione coerentista della dialettica

Non mi sembra convincente, a questo proposito, la lettura compiuta da Berto²⁶, secondo la quale in queste formulazioni Hegel in realtà addosserebbe al *Verstand* la generazione della *C*, che poi sarebbe risolta dalla *Vernunft* (addirittura la dialettica hegeliana avrebbe il fine di “coerentizzare” i postulati di significato assunti, che contengono riferimenti a proprietà incompatibili presenti nei concetti). Il *Verstand*, a giudizio di Berto, considererebbe il concetto *A*, il cui autentico significato è costituito dal riferimento necessario ad altri concetti (che così ne modificano le condizioni di identità), in modo astratto, isolandolo da ogni riferimento ad altro. Si passerebbe, così, da un primo concetto *A* (la cui identità per la *Vernunft* vale invece come costituita *essenzialmente* dal riferimento ad altro) ad un secondo concetto *A'*, la cui identità astratta dovrebbe valere *senza* il riferimento all'opposto. Il risultato è che si produrrebbe *C*, perché l'identità del primo concetto *A* è diversa dall'identità del secondo concetto *A'*, eppure il *Verstand* tratta i due concetti *diversi* come se fossero gli *stessi*. D'altra parte, la

Vernunft tratta correttamente il concetto A come costituito essenzialmente dal riferimento ad altro. Ma in questo modo non si viene a produrre nessuna C, sebbene il concetto risulti essere una “unità di opposti”. Dire, infatti, che il Concetto X è una unità di opposti, nel senso che è costituito dall’identità con sé e dalla non-identità con sé (come ripetutamente afferma Hegel), non comporta una vera C, in quanto X non sarebbe costituito da A’ (il concetto astratto di A) e da non-A, ma semplicemente da A, che è un concetto complesso, o “concreto”, di identità che è già aperto alla relazione ad altro. Ci troveremmo, in altre parole, in presenza non di autentici opposti (l’identità e la non-identità, che sono astratte e unilateralmente opposte solo per l’intelletto), bensì di un *diverso* concetto di identità, concreto e sempre in relazione con l’altro, quest’ultimo inteso, però, non come contraddittorio, ma come semplice *distinto*. È chiaro che, *a queste condizioni*, la C non si scorgerebbe mai nemmeno all’orizzonte della filosofia hegeliana.

Questa concretezza che scongiurerebbe la C, è il risultato di un processo dialettico di auto-svolgimento della Verità, che trarrebbe il proprio dinamismo segreto da quelle articolazioni del significato dei concetti che Berto e altri autori (tra cui Marconi e Hösle) chiamano “*ascesa semantica*” e “*olismo semantico*”²⁷. Sulla base dell’*ascesa semantica*, la logica hegeliana opera una riflessione sui concetti, attraverso i concetti stessi, che così, anziché riferirsi semplicemente alle cose della rappresentazione, pongono se stessi come oggetto del discorso; infatti, «i concetti, che nel linguaggio comune vengono adoperati in modo irriflesso per parlare *di* oggetti, diventano essi stessi *oggetto* della trattazione speculativa»²⁸. Inoltre, sulla base dell’*olismo semantico*, ogni concetto in Hegel acquista una determinatezza di senso maggiore solo a partire dalle categorie che lo seguono e in cui si va svolgendo, piuttosto che da quelle che lo precedono («esplicitazione dell’implicito concettuale», o passaggio dall’*an sich* all’*an und für sich*); ed è determinato, inoltre, dall’intero contesto di significati di cui è momento, e soprattutto sempre a partire dagli enunciati e dalle relazioni inferenziali di cui fa parte (inversione dell’ordine di spiegazione semantica): «la comprensione del significato di un termine concettuale esige la comprensione dei nessi olistici che lo legano a molti altri termini concettuali»²⁹.

Il fatto è che nella dialettica di Hegel non solo il Concetto è sempre momento di tutto l’Intero, ma è esso stesso sempre costituito da momenti (talvolta da quegli *stessi*

momenti) di cui lui dovrebbe essere momento, in quanto *tutte* le determinazioni dell'Idea nella sua absolutezza, per stessa ammissione di Hegel, sono sempre in unità col proprio opposto, e non solo risultano da quelle precedenti, ma, appunto, determinano a loro volta il risultare di ciò da cui pure esse risultano. Al di là degli inevitabili giri di parole, non è un caso che l'*esser-momento* del Concetto rispetto ad altre determinazioni sia *anche l'esser-momento* di queste stesse determinazioni rispetto al Concetto (in un modo che esplicita chiaramente che il Concetto è momento *e insieme non è* momento di altre categorie, proprio perché queste altre categorie sono anche suoi momenti): si tratta, infatti, di riconoscere che tali passaggi sono intrinsecamente delle vere e proprie C.

Inoltre, Hegel continua consapevolmente a trattare come opposti contraddittori il momento dell'identità e il momento della non-identità che sono *interni*, inclusi nel concetto preso in considerazione. Le rigide posizioni intellettualistiche (sia l'identità che la non-identità, tenute fuori dal loro "passare" reciproco) vengono "acute" dalla *Vernunft*, in modo che questa stessa sprigioni la C solo implicita nei concetti dell'intelletto, dato che solo la ragione è in grado di "sopportare" l'estrema C. Allora, la C è proprio interna al concetto in quanto questo è costituito sempre da ciò che è *opposto* realmente, e non da ciò che ha l'*apparenza* di essere opposto (mentre l'opposto reale, per es. l'identità nella sua radicale opposizione, resterebbe fuori di esso, solo nel primo concetto A', diverso da A).

Diversa è, invece, la prospettiva di Venanzio Raspa, il quale sostiene che Hegel accetti all'interno del processo dialettico del Concetto le contraddizioni, che tuttavia risultano essere "utilizzate" dalla *Vernunft*, nel senso che esse svolgono un ruolo *funzionale* al sistema, col duplice vantaggio: 1) di riuscire a cogliere, al contrario della logica intellettualistica non-contraddittoria, la complessità del reale (soprattutto nel suo livello "storico-sociale"); 2) di evitare l'assurdità del discorso, assumendo in modo incontraddittorio la contraddizione dell'Assoluto. Raspa afferma, giustamente, che «il discorso hegeliano non cade in contraddizioni esso stesso, non si autoannulla, bensì opera con contraddizioni, quelle stesse che Hegel scorge essere presenti nella realtà effettuale»³⁰. L'assunzione incontraddittoria della contraddizione nell'Assoluto, però, non comporta che nella dialettica hegeliana non siano presenti le contraddizioni, le quali anzi svolgono un fecondo ruolo nell'esibire l'essenza profonda del reale.

La lettura di Raspa presenta, a mio avviso, aspetti molto interessanti proprio perché riesce a salvaguardare, innanzitutto, una presenza *indispensabile* della C, e, in secondo luogo, una sua funzione *positiva* all'interno della logica hegeliana, pur soddisfacendo la necessaria esigenza di scongiurare la “trivialità” del discorso, ossia la sua eventuale assurdit , conseguenza dell’ammettere contraddizioni in un sistema. Mi sembra importante la sottolineatura, da parte di Raspa, del fatto che nella dialettica hegeliana le C non siano da intendere soltanto come categorie del pensiero, bensì come momenti *oggettivi*, interni alla realt  effettuale complessa: «la contraddizione, non una contraddizione del pensiero, interna ad una teoria (...), ma la contraddizione intesa come concetto impiegato per esprimere una certa realt , non indica la falsit  del discorso o impossibilit  ontologica”, ma anzi “  l’unica nozione atta ad esprimere tale complessit  concettuale»³¹.

Congiunto a questo aspetto,   quello che rinvia nella C hegeliana proprio quella concretezza che, a giudizio del “coerentismo”, dovrebbe rendere *determinato* il negativo, nel preciso senso di renderlo non-contraddittorio. Al contrario, per Raspa, «solo facendo uso della figura della contraddizione   possibile portare ad espressione quella complessit  che non si lascia ricondurre all’ambito delle rigide leggi dell’intelletto»³². E’ proprio il *Verstand* che non riesce a cogliere l’essenza profonda della *Wirklichkeit*, che   contraddittoria. Essa   colta, invece, dalla *Vernunft* in quanto comprende in s  il momento *speculativo* del reale, che   insieme dialettico-negativo e positivo-razionale. Va, comunque, ricordato che, ad avviso di Raspa, la *Vernunft* “opera” con le C, proprio nel senso che “ne fa uso”, pur non essendo essa stessa, in se stessa, un pensiero contraddittorio: «un simile pensiero non contiene nessuna contraddizione logica, bensì *fa uso* della figura logica della contraddizione»³³. Ci  non toglie, a mio parere, che le C siano, *in ogni caso*, presenti nella dialettica hegeliana, proprio nella misura in cui questa *deve* farne uso, e, soprattutto, un uso che   l’*unico* che permetta di cogliere la verit  e complessit  di ci  che   reale.

5. Il legame mancante tra C e paradosso in Hegel

Ciò che, invece, manca nella dialettica hegeliana è la struttura propria del paradosso. Da un punto di vista strettamente logico, il paradosso è un enunciato che, se è vero, allora è falso, oppure se afferma qualcosa, allora la nega, ecc. Esso è qualcosa che ha la forma $p \rightarrow \neg p$, ma vale anche l'inverso, ossia $\neg p \rightarrow p$; ciò vuol dire che gli enunciati condizionali, o che si implicano, funzionano in *entrambi* i sensi, perché *antecedente* e *conseguente* si invertono di continuo. Per tale motivo, la struttura tipica del paradosso, secondo i logici, ha la forma $p \leftrightarrow \neg p$, struttura che viene anche denominata “*doppia implicazione*” o “*bicondizionale*”. In realtà, poiché vale sia se p allora non- p , sia se non- p allora p , è chiaro che qui abbiamo la congiunzione di *due* implicazioni *contraddittorie*: $p \rightarrow \neg p \wedge \neg p \rightarrow p$. A rigore, potremmo dire che abbiamo *due* C che si implicano *reciprocamente*, e di cui una è l'*inversa* dell'altra.

Mentre la C in generale presuppone come *già dati* i due enunciati che si contraddicono, e che successivamente, con una operazione che sopraggiunge *dal di fuori*, vengono congiunti, il paradosso in sé è qualcosa di più *radicale* e *originario* della C, nel senso che si auto-costituisce già come C nel suo stesso darsi. È, se così si può dire, *auto-originantesi* proprio e soltanto come C. E, inoltre, la C non sopraggiunge dall'esterno, ma è *concepita* dall'interno, e “partorita” nello *stesso* grembo di ciò che si pone. Non c'è bisogno, in altre parole, che l'opposto contraddittorio sopraggiunga dal di fuori a ciò che è posto, in modo che la loro congiunzione generi la C; ma basta che si dia qualcosa per far sì che questo qualcosa *non* si dia, basta porre qualcosa che già questo stesso qualcosa *non* si ponga, ecc., e viceversa: otteniamo, cioè, qualcosa di più e di più profondo di una C, precisamente una *auto-contraddizione* (AC), un auto-costituirsi o auto-originarsi dell'Identità già *contraddittorio in sé*, come sostiene Donà (2008).

6. Insolubilità della C nel paradosso

Recentemente, Franca D'Agostini ha ripreso in esame tutta la questione relativa ai paradossi, considerati dal punto di vista logico, sostenendo che il paradosso in senso

proprio è un enunciato in cui “c’è di mezzo una C”³⁴, precisamente una C “irriducibile” o “resistente”, ossia tale che non si possa eliminare in nessun modo. Questo è il paradosso in forma “definitiva”³⁵, vale a dire che ha una o più C *insolubili*, che non si possono mai risolvere.

A questo punto, potremmo tentare un primo confronto tra la C (presente in Hegel) e il paradosso come C irriducibile e insuperabile (assente in Hegel). La C è presente nella dialettica hegeliana, ma ha la struttura logica semplice di una congiunzione, e inoltre è sempre possibile risolverla, non è, cioè, necessariamente *aporetica*. Il paradosso in senso proprio, che ha una struttura più complessa della semplice C, essendo una doppia implicazione, non è presente nella dialettica hegeliana, e inoltre è necessariamente *aporetico* (parlo sempre dei paradossi “definitivi”, ossia irriducibili).

Come mai il paradosso è più radicalmente aporetico della semplice C? Perché è intoglibile *in linea di principio*, essendo costituito da C *insolubili*. E a cosa è dovuta questa insolubilità? Essenzialmente a tre condizioni:

1) nel paradosso è in gioco la doppia implicazione delle C, in cui ciascuna *implica* l’altra ed è simultaneamente *implicata* dall’altra, così da essere *origine* dell’altra proprio mentre è *originata* dall’altra. Dunque, non solo ciascuna C richiama l’altra e non riesce mai a farne a meno, ma addirittura si *inverte* di continuo nell’altra, e viceversa (ricordiamo che nel bicondizionale antecedente e conseguente si scambiano reciprocamente di posto). Questa connessione reciproca compenetra talmente gli enunciati contraddetti da implicare una vera e propria *coincidenza simultanea* di essi o *identificazione* (che D’Agostini riconduce ad un tipo di C che denomina “antifrasì”³⁶). Per quanto profonda possa essere l’*unità* degli opposti espressa dalla C come congiunzione logica, essa non può per definizione giungere mai all’identificazione assoluta, cioè all’*Indistinzione* pura dei contraddittori, così come questa può esibirsi, invece, nel paradosso.

2) Questa coincidenza detta antifrasì genera, tra l’altro, per sostituzione (dato che in essa $p = \neg p$, e $\neg p = p$, e dunque ad ogni p si può sostituire non-p, e viceversa), una *ricorsività infinita*, che dissolve ciò che è posto come in un “gioco di specchi”, in quanto se si pone non si pone mai, e se non si pone, si pone sempre, e così via all’infinito, rendendo assolutamente *incoglibile* tutto ciò che viene affermato. Di conseguenza, nel paradosso *si moltiplicano* infinitamente le C, senza mai arrestarsi e

trovare soluzione, in modo da scongiurare qualsiasi tentativo di bloccare la generazione delle C, e sfociando, pertanto, nella insuperabilità.

3) Nel paradosso ogni C è preda di una circolarità da cui *non riesce mai a venir fuori*, in quanto più la C tenta di risolversi e più anzi si impiglia in una ulteriore C, dato che per togliere la C il discorso ricorre all'assunzione che pone la C di partenza e così via (per es.: «se è vero, allora è falso; ma se è falso, allora è vero ecc.»); ciò «*auto-intrappola*» sempre più in un circolo auto-contraddittorio *senza via d'uscita (aporia)*, e non consente alcun superamento della C.

7. Soluzione della C e persistenza delle antinomie

È questo uno dei motivi per cui si può sostenere che nella dialettica hegeliana sia presente la C ma non il paradosso: in essa, infatti, le C sono comunque *sempre* risolte, e dunque non vi è mai *nemmeno una C* che rimanga irrisolta in linea di principio (ricordiamo che nei paradossi “definitivi” la C è sempre ineliminabile, ossia insolubile, e lo è se e solo se è impossibile risolverla *anche una sola volta*; non viene, insomma, *mai* tolta). Noi sappiamo che le C in Hegel sono sempre risolte, sebbene poi vengano riproposte di continuo nel processo dialettico e nell'avanzamento del Concetto. Ma questo è sufficiente per poter affermare che le C della dialettica hegeliana *non sono* insolubili o paradossali; e, tuttavia, esse *sono* pur sempre delle *effettive* C. E non sono C insolubili poiché in esse non c'è mai la «*pari esattezza e pari inesattezza*» delle tesi contrapposte³⁷, o la *perfetta equivalenza* di tutti gli opposti in una Indistinzione o Indifferenza assoluta; ciò che Hegel chiama il «risolversi nello zero» della C, l'azzeramento in cui tutto è equivalente: positivo e negativo, identico e non identico, essere e non essere, ecc. (un po' alla maniera scettica, in cui vale la “*isostenia*” delle antinomie, come riferisce Sesto Empirico negli *Schizzi pirroniani*). Questo azzeramento è proprio ciò che egli vuole scongiurare ad ogni costo. In una tale C, dunque, non può mai esserci l'aporetica *coincidenza simultanea* di tutto.

Mancando tale struttura, la cui forma è appunto quella paradossale insolubile ($\mu \leftrightarrow \neg \mu$), ossia se p allora non-p e se non-p allora p ($p \rightarrow \neg p \wedge \neg p \rightarrow p$), nelle C hegeliane viene a mancare l'insolubilità di principio, l'irriducibilità incondizionata o

assoluta. Dunque, la soluzione di esse *non* è costitutivamente *impossibile* (come invece lo è nel paradosso). E, in effetti, le C vengono appunto *tutte* superate e risolte, ma solo per venire *riproposte* di continuo, affinché il processo dialettico (che ha, comunque, nelle C il proprio motore) possa continuare a svolgersi.

8. Come si risolve una C nella dialettica hegeliana?

La risoluzione o superamento delle C, di cui Hegel stesso parla nella sua *Logica* («*sich aufhebende Widerspruch*»: la contraddizione che si risolve), non è una “*parametrizzazione*” perché, come precisa insistentemente Hegel stesso, i concetti contraddittori non mantengono *mai* la “distinzione dei rispetti” e la diversità dei tempi, condizioni essenziali affinché non si dia una C (è per questo motivo essenziale che le C sono sempre *autentiche* in tutte le opere di Hegel). Non è nemmeno una *reductio ad absurdum* perché, pur adoperando talvolta Hegel la *reductio* nei confronti di filosofi avversari, egli non concepisce mai la C nella *propria* logica, secondo un criterio tradizionale, come la conclusione di premesse errate, tale da doverla risolvere con l’eliminazione della premessa sbagliata.

Il superamento della C avviene, invece, come già anticipato, mediante quella “gerarchia violenta” teorizzata negli anni '60 da Derrida: tale struttura concettuale permette il soverchiare di uno degli opposti *all’interno*, però, della stessa unità degli opposti, che si dà comunque come una vera C, e come una gerarchia, a mio avviso, *momentanea*, in quanto la C poi si ripropone nel processo di sviluppo dell’Idea. In effetti, la risoluzione della C in Hegel è appunto solo *un* momento dell’auto-svolgimento del Concetto, in quanto *tutto* il movimento è provocato da C continue, sempre rinnovantisi. Certo *ogni* C è sempre superata, ma poi nella categoria successiva essa risorge di nuovo, per essere superata e per poi riproporsi e così via. Ciò che è certo è che non si torna mai alla Non-Contraddizione, né momentaneamente né, a fortiori, definitivamente. La risoluzione, d’altra parte, è sempre un ritornare, sì, nel “rientro in sé” del *Begriff*, ma tale da salvaguardare il “*passare*” che, come dice testualmente Hegel, “è l’essenziale”³⁸, e che costituisce il reciproco invertirsi degli opposti l’uno

nell'altro (cioè, in una parola, *ri-costituisce* la C, riproponendola nelle determinazioni successive).

Insomma, il dominio del positivo sul negativo, dell'identico sul non-identico ecc., è sempre solo *un* momento che prelude al riproporsi di una (nuova) C, e inoltre “nasconde” sempre dentro sé, nel proprio *Grund*, il motivo di fondo, la *condizione* scatenante (sopita, “narcotizzata” se vogliamo, *ma pur sempre presente*) della C, appunto il “passare essenziale” degli opposti l'uno nell'altro, che permetterà sempre il risorgere di nuove C. Gli opposti sono sempre *compresenti* nell'unità dialettica, solo che uno dei due “domina” l'altro, ossia tiene in sé o “abbraccia” (per usare l'espressione testuale di Hegel) l'altro. Ciò ha il *duplice* significato 1) di abbracciare effettivamente, ovvero *includere* l'opposto in sé, in modo da ottenere davvero una C, e 2) insieme di tenere-sotto-controllo, di *inibire* o *contenere* la furia dissolutiva e insolubile della C. Hegel afferma, infatti, che per qualsiasi esistente «avere in lui stesso la contraddizione» significa essere in grado di estendersi, «nella sua determinazione positiva», «fino ad abbracciare in sé in pari tempo la determinazione negativa, e tener ferma l'una e l'altra»³⁹; in questo modo, l'“abbracciare” ha proprio il duplice senso insito nel contenere, ossia di *accogliere* o *comprendere* in sé l'opposto assoluto e, al tempo stesso, di *trattenerlo* o *frenarlo*.

Se nella dialettica hegeliana non ci sono C insolubili, questo non vuol dire che in essa non ci sarebbero nemmeno le C superabili, risolvibili. Sono due cose distinte le C in generale e quelle specie particolari di C che sono irriducibili o aporetiche, e che generano paradossi (costituiti appunto da C essenzialmente intoglibili anche una sola volta). La C che troviamo nella *Logica* di Hegel è tale che *può* essere risolta; ma ciò non significa che essa non sia da considerarsi tale solo perché venga risolta, e *a fortiori* soprattutto se poi viene a riproporsi nei successivi momenti dello sviluppo.

9. Unità degli opposti e indistinzione dei contraddittori

Ciò che, però, non dà alla C della dialettica hegeliana la caratteristica *insolubilità*, come abbiamo già notato, risiede nel fatto che non troviamo in essa il paradosso in senso proprio. In quest'ultimo, non è presente solo una congiunzione logica di enunciati o

termini contraddetti, bensì, come già detto, la congiunzione di *due* condizionali o implicazioni paradossali che si *invertano* di continuo l'uno nell'altro, e che conducono *ambidue* alla C: non solo se p allora non-p (1^{\wedge} contraddizione), ma anche, al contrario, se non-p allora p (2^{\wedge} contraddizione). In tal modo, ancor più che nella semplice C in generale, qui abbiamo l'*identificazione* (che è, tra l'altro, insieme la simultanea *non-identificazione*) dei contraddetti, vale a dire la loro *coincidenza* simultanea esprimibile nella forma $p = \neg p$. Ciò implica, a sua volta, l'*invertirsi* di questa stessa forma nella sua opposta $\neg p = p$, in modo da ottenere: $p \rightarrow \neg p \wedge \neg p \rightarrow p$, ovvero $p \leftrightarrow \neg p$.

Rispetto alla semplice C (che vale sempre, in quanto tale, di volta in volta, come *una* C), il paradosso è invece una *doppia* C dovuta al bicondizionale o doppia implicazione, in cui pur essendo in gioco anche un solo enunciato, o un solo termine, si produce, da un lato, un auto-sdoppiamento (per es. in due enunciati *inversamente* e *reciprocamente* contraddetti, una volta dalla propria affermazione alla propria negazione, se p allora non-p, e un'altra dalla propria negazione alla propria affermazione, se non-p allora p); dall'altro, un auto-annullamento (in quanto tutto ciò che è posto è sempre anche *tolto*). Da questo punto di vista, per quanto *inseparabili* siano i contraddetti nella cosiddetta “unità degli opposti” hegeliana, non abbiamo mai in essa, in quanto C, la perfetta coincidenza simultanea degli opposti che consiste appunto non in una semplice unità, bensì in una assoluta *identificazione* dei contraddittori, il cui risultato è l'Indistinzione paradossale di ciò che è al tempo stesso assolutamente distinto.

Riassumendo, diciamo che l'implicazione paradossale ha la caratteristica peculiare di concepirsi proprio come un “*auto-intrappolarsi*” circolare, senza via d'uscita: in $\neg p$ si ripropone sempre e inarrestabilmente p, e in p si ripropone sempre e inarrestabilmente $\neg p$, e così via all'infinito. Inoltre, in tale auto-intrappolarsi aporetico viene ad esibirsi sempre una identificazione o *coincidenza* assoluta dei contraddittori, qual è quella vista nella C come “antifraasi”: $p = \neg p$, ma insieme e al tempo stesso $\neg p = p$, in cui dico p *intendendo sempre non-p*, ma simultaneamente e reciprocamente dico non-p *intendendo sempre p*. Ciò produce sia l'*identificazione* dei non-identici, sia la paradossale e simultanea *non-identificazione* di ciò che è identico.

Insomma, con la C paradossale, non avendo soltanto la semplice congiunzione, ciascun contraddittorio non è che sia soltanto “unito” oppure che “passi” nell'altro

contraddittorio, ma anzi è perfettamente *identico* con l'altro e viceversa; così come nella sua stessa identità ciascun contraddittorio è perfettamente *non-identico* all'altro (come anche, e soprattutto, *a se stesso*). L'identico, dunque, non è soltanto unito oppure “passa” nel non-identico, ma è anzi *identico col non-identico*; il non-identico, da parte sua, non è soltanto unito oppure “passa” nell'identico, ma è anzi *identico all'identico*.

10. *Peritrèpesthai e symperigraphèin*

Vale la pena ricordare qualcuna fra le massime fonti a cui ricondurre tale procedura logico-sintattica *paradossale* e non soltanto contraddittoria, che ha il suo fulcro nel continuo auto-invertirsi di tutto ciò che è posto (e anche *non-posto*). Preciso subito che citerò le fonti non in ordine cronologico; anzi partirò dall'ultima in ordine di tempo, poiché appare sicuramente la più definita dal punto di vista “metodologico”. Questa fonte è il Neoplatonico Damascio (V-VI sec. d.C.), il quale, trattando nel suo *De Principiis* le aporie connesse all'indagine sull'Uno, procede attraverso l'uso continuo della “*peritropè*”, ossia il processo dialettico-negativo che “capovolge” se stesso, o che “si rivolge” (*peritrèpesthai*) contro se stesso, auto-annullandosi.

Damascio sosteneva che dell'Uno, in quanto Principio Ineffabile, non è possibile dire nemmeno che è Trascendente, poiché in questo modo lo si determinerebbe in relazione *a ciò di cui* è trascendenza. Tuttavia, se “è necessario dare qualche indicazione [del Principio], bisogna allora servirsi delle negazioni di questi predicati; dire che non è né uno né molti, né generatore né non generatore, né causa né non causa. Bisogna per l'appunto servirsi di queste negazioni che, non so come, si capovolgono [*peritrèpesthai*] totalmente all'infinito” (*De Principiis* I 22, 15-19 e I 26, 3-5)⁴⁰. Il procedimento aporetico è, dunque, quello che 1) rivolge *contro se stesso*, o *inverte*, tutto ciò che viene sia affermato, sia negato; 2) continua *totalmente e infinitamente* in questa inversione inarrestabile (si può notare, qui, un'analogia con la ricorsività provocata dall'auto-riferimento).

È importante sottolineare che il “capovolgimento” di cui parla Damascio ha un aspetto di maggiore radicalità, in quanto presenta la C in una forma “*rafforzata*”, ossia tale che di qualcosa non solo si nega un attributo, ma si nega anche la negazione di

quello stesso attributo, o, che è lo stesso, si nega anche il suo opposto (Damascio dice che l'Uno “non è né uno né molti, né generatore né non generatore, né causa né non causa”, corsivi miei). In tal modo, abbiamo effettivamente delle autentiche *C sintattiche* «in senso *forte*, ossia della forma $\neg a \wedge \neg \neg a$ », secondo la terminologia utilizzata da Berto nel suo *Teorie dell'assurdo*⁴¹.

A questo proposito, è interessante evidenziare come Valerio Napoli, nella sua monografia su Damascio, insista molto su questo carattere assolutamente *aporetico* della dialettica relativa al Principio totalmente ineffabile (*apòrretos*); aporeticità che, occorre sottolinearlo, consiste proprio in un discorso che “scoprendosi intrinsecamente contraddittorio, subisce nei suoi vari percorsi un totale *capovolgimento (peritropé)*”⁴². Napoli sostiene che «la totale ineffabilità di questo principio è proprio il non riuscire a dirlo e a pensarlo se non nella lacerazione della contraddizione e dell'autorefutazione, dunque il non riuscire a parlarne in un modo che non si riveli permanentemente aporetico, intrinsecamente *contraddittorio*, soggetto ad un totale capovolgimento»⁴³. E in nota, precisa che tale contraddizione è *insolubile*, dato che l'aporia dell'Ineffabile è strutturata proprio secondo una “antinomia (cifra dell'assolutezza stessa dell'ineffabile), assunta come *non risolvibile* sul piano della mediazione concettuale”⁴⁴.

Procedura simile alla “*peritropé*” possiamo rinvenirla nel “*symperigraphēin*” o auto-cancellazione della dimostrazione in Sesto Empirico (II-III sec. d.C.), il quale ne parla negli *Schizzi pirroniani* (soprattutto I, 14). In quest'opera, discutendo dei *tropi* scettici, egli mostrava come asserzioni del tipo: “tutto è falso”, “nulla è vero”, “l'uno è tanto poco quanto l'altro” e così via, sono espressioni (*phonai*) che a loro volta includono (o circoscrivono: *symperigraphēin*) e sopprimono (*anairestai*) se stesse. Ma questa auto-inclusione non restituisce l'asserzione ad una dogmatica riproposizione della propria tesi non-contraddittoria; anzi, significa che le enunciazioni scettiche non si arrestano davanti a nulla, nel senso che confutano *tutto*, e dunque *anche se stesse*, estendendo il giro del loro attacco in modo universale e illimitato.

Ciò implica un esito auto-contraddittorio, il quale però non ripristina la non-contraddizione, bensì esibisce una assoluta auto-cancellazione di qualsiasi enunciazione (che non accetti anche, ovviamente, di negare se stessa e di *equivalere* alla tesi opposta, secondo il principio della *isostheneia*)⁴⁵. È nota l'analogia formulata da Sesto Empirico tra il “*symperigraphēin*” e i purganti che gettano via anche se stessi, insieme a tutto il

resto. In tal modo, si giunge ad auto-espellere la verità da qualsiasi intelaiatura logica dogmatica, persino la stessa verità che proclamerebbe la «non verità di tutto». Questo traguardo è possibile raggiungerlo (attenzione a questo punto) soltanto a patto di *non indebolire* la contraddittorietà che è propria del discorso scettico, bensì *rafforzandola* ed estendendola persino a sé (auto-negazione della stessa negazione di tutto).

Un'altra fonte è Platone, al quale ovviamente lo stesso Damascio si ricollega, in quanto nel *Parmenide* (nelle ipotesi sull'Uno, trattate nella seconda parte del dialogo) il filosofo ateniese mette in campo, come è noto, una serie impressionante di argomentazioni tra le più paradossali della storia del pensiero, una delle quali, a titolo di esempio, è quella relativa alla conclusione della prima ipotesi («se l'Uno è Uno, allora non è, e non è nemmeno Uno», *tò hèn oute hèn estin oute estin*, 141 e 12). Poiché le questioni relative alla paradossalità delle ipotesi sull'Uno, contenute nel noto ed oscuro dialogo platonico, sono già state discusse da me nel citato *Dialettica aporetica*, mi permetto di rinviare a questo lavoro il lettore.

Mi sembra molto interessante citare un testo di Massimo Donà, che, a mio avviso, documenta una ripresa originale di questa procedura sintattica, la quale sembra essere l'unica idonea a sprigionare l'essenza *paradossale* della dialettica *aporetica*. Occorre precisare che le argomentazioni di Donà non si possono, ovviamente, ridurre al solo lato sterile della procedura sintattica paradossale, in quanto impegnano anche il livello *semantico* e *ontologico* del discorso sull'aporia originaria. Il testo su cui intendo richiamare l'attenzione si ricollega, non a caso, alle tematiche del *Parmenide* platonico. Donà, a proposito della questione dell'identità del soggetto in tutte le ipotesi del dialogo platonico sull'Uno, afferma che, sebbene l'Uno sia da pensare sempre «nella forma di un *contra-dire*», ossia «nel negarsi della propria assoluta identità», tuttavia è anche vero che «esso è sempre “in sé” – ossia si costituisce sempre nella medesima identità»⁴⁶.

Il fatto che in *tutte* le ipotesi si articoli la *medesima* riproposizione di un identico Uno in quanto Uno, non vuol dire superare l'auto-negazione di questa identità; semmai, ribadisce Donà, significa esibire il più radicale dei paradossi, anche secondo la forma logico-sintattica: in un unico atto auto-referenziale (e contraddittorio) «l'ineludibile Identità» dell'Uno è sempre «nella forma del suo differenziarsi da sé»⁴⁷. È, infatti, proprio l'Uno in quanto Uno, e proprio *perché è Uno*, a sopprimersi, ad auto-annullarsi. Esso è esattamente non-identico con sé proprio perché è assolutamente identico con sé;

e, viceversa, è identico con sé solo perché è non-identico con sé: «come dire che, solo tra-dendosi, l'identità dell'uno riesce davvero a dirsi»⁴⁸. L'identità originaria, dunque, riesce a concepirsi e a nominarsi solo tradendo se stessa, solo rendendosi paradossalmente *innominabile* persino a se stessa. Essa, anzi, è vera *se e solo se* si contraddice, e dunque *se e solo se* non è vera. Dunque, troviamo la stessa procedura sintattica, tipica dei paradossi semantici, con cui *si pone qualcosa se e solo se non la si pone* ($\mu \leftrightarrow \neg \mu$), procedura paradossale che mette in atto un "auto-invertirsi" simultaneo e inarrestabile di ciò che è pur sempre identico. Possiamo notare, tra l'altro, una sorprendente corrispondenza terminologica con il *peritrèpesthai* o "auto-rivolgersi" contro se stesso di tutto ciò che è posto, messo in atto da Damascio.

È questa, dunque, la contraddizione radicale del *Paradosso* come coincidenza simultanea degli opposti, la cui struttura manca sicuramente nella C hegeliana, in quanto manca l'*auto-implicazione reciproca e inversa* di ciascun contraddittorio, vale a dire la doppia implicazione di ciò che si pone solo se *non si pone*, e di ciò che non si pone solo se *si pone*: $\mu \leftrightarrow \neg \mu$. Struttura che comporta l'*auto-ricorsività infinita* e l'insolubilità della C.

11. Violazione del PNC e discorso paradossale sull'Assoluto

Questa presenza della C, ovvero l'effettiva violazione del PNC, da un lato, e questa mancanza della struttura del paradosso, dall'altro, nell'articolazione logica della filosofia hegeliana, determinano la distanza, anche da un punto di vista *ontologico*, da quelle dottrine che hanno fatto del paradosso, più o meno esplicitamente, il fulcro su cui impennare il discorso sull'Assoluto, quali sono state, per esempio, le dottrine di Meister Eckhart o di Niccolò Cusano, per citare dei classici; oppure le concezioni contemporanee di Pareyson, o di Cacciari, o, ancora, di Donà.

Mettere a tema questa distanza può essere argomento di un'ulteriore ricerca. Tuttavia, è importante evidenziare già ora che si tratta di un nesso essenziale tra l'*arrestarsi*⁴⁹ alla C come forma di *unità* dei contraddittori, espressa dalla *congiunzione* o connettivo logico, e l'esposizione *positiva* dell'Assoluto, quale la troviamo appunto nella *Logica* hegeliana. In una tale concezione, la verità, l'Assoluto ecc., vengono sì

concepiti come ciò che si pone sempre *insieme* al proprio opposto, ma in un modo che comunque *porta a compimento*, ad un dato momento, il processo (sebbene *anche alla fine*, come già detto, la fine torni all'inizio e ricominci l'auto-svolgimento dell'Assoluto): si tratta, in fondo, della verità come qualcosa di posto, come un adeguamento ad un qualcosa di *dato*.

Nelle *ontologie del paradosso* si tratta, invece, del nesso essenziale tra l'*inarrestabilità* e ricorsività infinita della C come totale *coincidenza simultanea* dei contraddittori (assoluta identificazione o Indistinzione degli opposti) e il ricorso ad una espressione *simbolica* dell'Assoluto. In queste ultime, insomma, troviamo sempre, insieme al paradosso logico, un'indefinitività costitutiva dell'Assoluto, il quale costitutivamente *si dà* sempre proprio mentre non si dà, e, viceversa, *non si dà* proprio mentre si dà: in effetti, sempre e soltanto *come* Paradosso insolubile, come C originaria e insuperabile. Oppure, come nel caso del pensiero di Carlo Arata, troviamo l'esplicita ammissione che l'Assoluto, in quanto Dio ("*Ego sum qui sum*"), «non si inchina davanti al principio di non contraddizione»⁵⁰, come supremo criterio di significanza logica. È, semmai, perfettamente «oltre il principio di non contraddizione», assolutamente libero di sottrarsi a qualsiasi incontraddittorietà logica e ontologica⁵¹.

Non si tratta, dunque, di semplice "tenersi insieme" degli opposti mediante la C, bensì di qualcosa di più *profondamente* Uno e insieme paradossalmente Non-Uno: l'Inconcepibile coincidenza simultanea dei contraddittori, l'*abissale* Indistinzione originaria di tutto ciò che pure è assolutamente non-identico. Ciò che, appunto, vorrei tornare a esprimere con le stesse parole di Massimo Donà: «insomma, la relazione oppositiva originaria è istituzione di una positività che, nel dirsi, si dice e nega, *sub eodem*, il suo stesso dirsi; cioè è il dirsi e il contra-dirsi in "uno" (nell'unità di tale aporetico relazionarsi, appunto) di un positivo che dunque è, in quanto tale, istituzione di sé anche *nella forma del proprio assoluto togli mento*»⁵². Auto-istituirsi che è, allora, in uno, lo stesso eterno *auto-destituirsi* simultaneo di ogni originario porsi, la stessa paradossale *auto-cancellazione* di ogni originaria positività nel suo stesso affermare sé.

Bibliografia

Opere classiche

- Aristotele, *Metafisica*, trad. it. A. Russo, Laterza, Bari 1973.
- Aristotele, *Organon*, a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1955.
- Hegel, G. W. F., 1801-a/1928, *Dissertatio De Orbitis Planetarum*, in *Erste Druckschriften*, Leipzig 1928.
- 1801-b/1990, *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*, Jena, in <Kritisches Journal der Philosophie> (*Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, trad. it. Remo Bodei, Milano, Mursia 1990).
- 1804-1805/1982, *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, trad. a cura di F. Chiareghin, Verifiche, Trento 1982.
- 1841/1981, *Wissenschaft der Logik*, Berlin, Duncker und Humblot, (*Scienza della logica*, vol. I e II, trad. it. Arturo Moni, rev. Claudio Cesa, Roma-Bari, Editori Laterza 1981).
- 1907/1974, *Hegels theologische Judendschriften*, Tübingen, herausgeg. Von H. Nohl, pp. 345-351 (*Frammento sistematico*, in *I principi – Frammenti giovanili, Scritti del periodo jenese, Prefazione alla Fenomenologia*, trad. it. cura di Enrico de Negri, Firenze, La Nuova Italia editrice 1974).
- 1927-40/1970, *Sämtliche Werke*, vol. I, pp. 215-75, Stuttgart, H. Glockner (*Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, trad. it. Nicolao Merker, Bari, Universale Laterza 1970).
- 1977, *Propedeutica filosofica*, trad. it. Giorgio Radetti, Firenze, La Nuova Italia editrice.
- 1980-a/2000, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Meiner, Hamburg, 1980; (*Fenomenologia dello spirito*, testo originale a fronte, trad. it. Vincenzo Cicero, Milano, Bompiani 2000).
- 1980-b, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. Benedetto Croce, Universale Laterza, Roma-Bari.
- Pier Damiani, 1987, *Lettere ai monaci di Montecassino*, a cura di A. Granata, Milano, Jaka Book.
- Platone, *Parmenide*, trad. it. Attilio Zadro, Roma-Bari, Universale Laterza, 1984.

Opere contemporanee

Arata C., 2009, *Dio oltre il principio di non contraddizione*, Morcelliana, Brescia.

Berti E., (a cura di) 1977, *La contraddizione*, Città nuova, Roma.

— 1980, *La critica di Hegel al principio di contraddizione*, “Filosofia”, 31 (1980), pp. 629-654.

— (a cura di) 1981, *Il problema della contraddizione* Atti del convegno di Padova (26-27 maggio 1980), “Verifiche”, 10 (1981), nn. 1-3.

Berti E., 1987, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L’Epos, Palermo.

Berto F., 2005, *Che cos’è la dialettica hegeliana – Un’interpretazione analitica del metodo*, Il Poligrafo, Padova.

— 2006, *Teorie dell’assurdo – I rivali del Principio di Non-Contraddizione*, Carocci, Roma.

Bordignon M., 2007, *Contradictio regula veri? Una discussione critica dell’interpretazione coerentista della dialettica hegeliana*, Tesi di laurea specialistica in Filosofia, Università degli studi di Padova.

Cacciari M., 1990, *Dell’Inizio*, Adelphi, Milano.

Calogero G. 1977, *Il “Parmenide” di Platone*, in *Studi sull’eleatismo*, La Nuova Italia editrice, Firenze.

Chiereghin F., 1981, *Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel*, in Berti E., (a cura di) (1981, pp. 257-270).

Colletti L. 1981, *Contraddizione dialettica e non contraddizione*, in *Il tramonto dell’ideologia*, Laterza, Roma-Bari, pp. 89-161.

Coltelluccio A., 2010, *Dialettica aporetica – Il Parmenide di Platone nella dialettica hegeliana*, Il Prato, Padova.

D’Agostini F., 1998, *Il “De nihilo et tenebris” e la nascita filosofica dell’Europa*, *Introduzione a Fredegiso di Tours, Il nulla e le tenebre*, Il Melangolo, Genova.

— 2000, *Logica del nichilismo. Dialettica, differenza, ricorsività*, Laterza, Roma-Bari.

— 2002, *Disavventure della verità*, Einaudi, Torino.

- 2004, *Autoriferimento e paradossi: una introduzione*, in G. Basti e C. A. Testi (a cura di), *Analogia e autoreferenza*, Marietti, Genova-Milano, pp. 9-74.
- 2009, *Paradossi*, Carocci, Roma.
- Derrida J., 1967/1982, *De l'économie restreinte à l'économie générale: un hegelianisme sans réserve*, in "L'Arc", maggio 1967, fascicolo monografico su Gerorge Bataille, trad. it. *Dall'economia ristretta all'economia generale (Un hegelismo senza riserve)*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1982.
- Donà M., 1992, *Sull'Assoluto. Per una reinterpretazione dell'idealismo hegeliano*, Einaudi, Torino.
- 2003, *Aporie platoniche – Saggio sul Parmenide*, Città Nuova, Roma.
- 2004, *Sulla negazione*, Bompiani, Milano.
- 2008, *L'aporia del fondamento*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine.
- 2010, *Il tempo della verità*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine.
- Duso G., 1967, L'interpretazione hegeliana della contraddizione nel "Parmenide", "Sofista" e "Filebo", in "Il Pensiero", XII, pp. 206-220.
- Endres, J. A., 1910, "Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft", Aschendorff, Münster, 1910 (*Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. 8,3).
- Landucci S., 1978, *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze.
- 1981, *Opposizione e contraddizione nella Logica di Hegel*, in Berti E., (a cura di) (1981, pp. 89-105).
- Linguiti A., 1990, *L'ultimo platonismo greco – Principi e conoscenza*, Leo S. Olschki Editore, Firenze.
- Marconi D. (a cura di), 1979, *La formalizzazione della dialettica. Hegel, Marx e la logica contemporanea*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Merker N., 1961, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Feltrinelli, Milano.
- Napoli V., 2008, Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός – *Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, CUECM, Officina di Studi Medievali, Catania-Palermo.
- Palladino D. e Palladino C., 2005, *Breve dizionario di logica*, Carocci, Roma.
- Pareyson L., 1995, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino.
- Priest G., 1989, *Dialectic and Dialetheic*, "Science and Society", 53 (1989), n. 4, pp. 388-415.

Priest G., 1998, *What is so Bad about Contradictions?*, "Journal of Philosophy", 8, pp. 410-426.

Quine W. V. O., 1966, *The Ways of Paradox and Other Essays*, Random House, New York, trad. it. *I modi del paradosso e altri saggi*, Il Saggiatore, Milano 1975.

Raspa V., 1997/1998, *Sulle origini del concetto di contraddizione negli scritti giovanili di Hegel*, in *Studi urbinati - B: Scienze umane e sociali*, LXVII, pp. 107-156.

— 1999, *In-contraddizione. Il principio di contraddizione alle origini della nuova logica*, Parnaso, Trieste.

— 2004, *Dalla Differenzschrift agli scritti giovanili*, in M. Cingoli (a cura di), *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift (Atti del convegno internazionale Università di Milano-Bicocca, 26-28 Novembre 2001)*, Guerini e Associati, Milano, pp. 41-55.

Routley R., Meyer R. K., 1976, *Dialectical Logic, Classical Logic and the Consistency of the World*, "Studies in Soviet Thought", 16, trad. it. *Logica dialettica, logica classica e non-contraddittorietà del mondo*, in Marconi (1979), pp. 324-353.

Severino, E., 1981, *La struttura originaria*, Milano, Adelphi.

— 1995, *Tautòtes*, Milano, Adelphi.

— 2005, *Fondamento della contraddizione*, Milano, Adelphi.

Vitiello V., (a cura di) 1992, *Il "Parmenide" di Platone*, Guida, Napoli.

— 1992, *La terza ipotesi*, in Vitiello (a cura di) (1992), pp. 87-112.

Note

-
- 1) Cfr. Landucci (1978).
 - 2) Cfr. Berti (1987).
 - 3) Cfr. Marconi (a cura di) (1979).
 - 4) Cfr. Berto (2005).
 - 5) Le questioni qui affrontate riprendono e sviluppano tesi che ho in parte già sostenute in Coltelluccio (2010).
 - 6) Cfr. D'Agostini (2002); e, della stessa autrice, D'Agostini (2004); e pure il suo ultimo libro sull'argomento, D'Agostini (2009).
 - 7) Cfr. Donà (2008).
 - 8) Cfr. Donà, *Prefazione* a Coltelluccio (2010, 6).
 - 9) *Ibid.* (corsivo mio). La tesi della “*consustanzialità*”, se così posso chiamarla, di verità e falsità, di non-contraddizione e contraddizione, non è nuova nel pensiero di Donà, e costituisce anzi un'idea ricorrente, ripresa e approfondita, tra l'altro, nella sua ultima opera (Donà, 2010). Qui Donà mette a tema il nesso insopprimibile tra temporalità e verità, mostrando come quest'ultima vada esperita nella stessa costitutiva negazione di sé che è il tempo, e non come qualcosa che lo trascenda. Se, da una parte, il tempo non è da pensare come quella dimensione in cui la verità *non* si mostrerebbe mai, per il motivo che in esso tutto sarebbe apparenza; dall'altro, tuttavia, la verità non perde la sua essenza di “*stabilità*”, dissolvendosi nella pura “*eventualità*”, per il fatto che nel tempo qualsiasi ente trapassa nel *niente*. La verità, invece, si dà in una originaria *auto-contraddizione* di ciò che si pone pur sempre come Identico. Essa esibisce, cioè, quella fondamentale *aporia* dell'Identità che si istituisce già sempre come perenne *farsi-altro* del medesimo o come non-essere di ciò che è (il continuo divenire dell'ente); con la conseguenza ineliminabile che la stessa Identità non può darsi se non come *negazione* della Non-Identità (“*diverso negato*”, scrive testualmente Donà). La negazione, quindi, non può che essere *interna* allo stesso affermarsi che costituisce l'Identità. Quest'ultima, così, è costituita da quella *paradosale* Indistinzione dei contraddittori che, pure, sono insieme assolutamente non identici. Ma di questi aspetti discuterò ancora più avanti e, soprattutto, nella parte finale del saggio.
 - 10) Cfr. Derrida (1967/1982).
 - 11) Ricordiamo che, per Hegel, “il razionale non ha contrario”, perché li racchiude tutti in sé; così egli afferma in un'opera giovanile il *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* (1802/1970, trad. it., 99).
 - 12) Cfr. Hegel (1801-a/1928).
 - 13) Cfr. Hegel (1801-b/1990, trad. it., 79, corsivo mio). Già prima della *Differenz*, nel cosiddetto *Frammento sistematico* (datato 14 settembre 1800), Hegel afferma che la vita dello Spirito non si isola in una unità a cui resti estranea il proprio contrario, ma anzi accoglie in sé il proprio opposto. Tale concetto viene espresso con una proposizione molto simile a quella della *Differenz*, in cui compare tuttavia il termine “*unione*” al posto di quello di “*identità*”: “la vita è l'unione dell'unione e della non-unione” (cfr. Hegel, 1907/74, trad. it., 30).
 - 14) *Ivi*, p. 81 (corsivi miei).
 - 15) Cfr. Hegel (1841/2004, trad. it., 454).
 - 16) *Ivi*, p. 459.
 - 17) *Ibid.*
 - 18) *Ivi*, p. 473 (corsivi miei).
 - 19) *Ivi*, p. 474.
 - 20) *Ivi*, p. 482.
 - 21) Cfr. Landucci (1978, 48).
 - 22) Cfr. Hegel (1980/2000, 104).
 - 23) Cfr. Landucci (1978, 49).
 - 24) Cfr. Landucci (1978), nel suo libro, si riferisce proprio alle proposizioni universali (affermativa e negativa), che sono per l'esattezza ‘*contrarie*’ e non, invece, ‘*contraddittorie*’. Tuttavia, Landucci giustifica la sua interpretazione dicendo che “anche se si considerino delle proposizioni, in effetti, non si deve pensare a quelle reciprocamente *contraddittorie* quali estremi della contraddizione come intesa da Hegel” (*ivi*, p. 49, in nota). Ritengo che la lettura di Landucci vada considerata valida perché, sebbene sia vero che una proposizione universale affermativa e una universale negativa possano essere contemporaneamente false, tuttavia, ammesso che una sia vera, l'altra non può più essere vera, ma deve essere appunto falsa; mentre per Hegel risultano, nel caso preso in esame, *entrambe* vere (e ciò viola inequivocabilmente il PNC).
 - 25) Seguo la classificazione di Berto (2006, 22-24).

26) Cfr. Berto (2005, soprattutto le pp. 210-215). L'interpretazione 'coerentista' della dialettica hegeliana, com'è noto, non fa che sviluppare l'interpretazione che della stessa ha fornito, in Italia, Emanuele Severino, cfr., soprattutto (1981), (1995) e (2005).

27) Cfr. Berto (2005, soprattutto i capitoli V e VI).

28) Ivi, p. 272.

29) Ivi, p. 269. Vedremo, tuttavia, nella parte finale del nostro lavoro, che anche su questo punto ci sono delle notevoli riserve, messe a nudo da Massimo Donà (2008), in quanto solo apparentemente la dialettica hegeliana procede arricchendo, nei momenti *successivi* dello sviluppo dell'Idea, un Immediato indeterminato ("ein unbestimmtes Unmittelbares"). In realtà, il processo dialettico contiene aspetti più complessi che, da un lato, mostrano come l'avanzamento sia in effetti un progressivo "concretarsi" di ciò che è più povero di determinazioni, verso l'Intero ("che solo *alla fine* è ciò che è in verità", come afferma Hegel nella *Fenomenologia*); dall'altro, nascondono un compimento già dato, un *tèlos* tutto formato dall'eternità. In effetti, per lo stesso Hegel la verità delle determinazioni del Concetto non può esser data nemmeno astraendo unilateralmente il loro significato così come *risulta soltanto alla fine* del loro farsi. Il mero *compimento* delle determinazioni successive non può dare in modo esaustivo il vero significato "olistico" di ciò che precede; tant'è vero che "la Cosa (*die Sache*), infatti, non si esaurisce nel suo *fine*, bensì nella sua *attuazione* (*Ausführung*): e il Tutto *reale* non è costituito soltanto dal *risultato*, ma da questo *insieme al divenire che l'ha prodotto*" (cfr. Hegel, 1980-a/2000, trad. it., 51, ultimo corsivo mio). Se, dunque, "il vero è l'Intiero", esso è vero però sempre soltanto *insieme al suo divenire, insieme al suo processo* di attuazione, vale a dire "mediante il proprio sviluppo" (ivi, p. 69), che continua così ad agire ancora *nel* risultato. Continuando nello stesso passo citato di p. 51, Hegel considera addirittura il fine come "universale senza vita (*unlebendige Allgemeine*)", e afferma che "il nudo risultato è il cadavere che s'è lasciato dietro la tendenza"; invece "il vero è il divenire di se stesso, è il circolo che presuppone e ha *all'inizio* la propria fine" (ivi, p. 69, corsivo mio). Da questa prospettiva, l'*Anfang*, lungi dall'essere semplicemente l'Indeterminazione iniziale, ciò che va sempre più sviluppando il proprio "essere in-sé" e arricchendo la propria astrattezza, è esso stesso già risultato; ma ciò non significa che esso *attenda* il proprio compimento dalle categorie che gli succederanno, poiché anzi vuol dire che esso è più ricco di quanto si possa sospettare, provenendo già da (ed essendo insito in) un passato *presupposto* che deve solo essere "rammemorato".

30) Cfr. Raspa (1997/1998, 151).

31) Ivi, p. 149.

32) Cfr. Raspa (2004, 55). Dello stesso autore, vorrei ricordare un'interessante ricerca in cui egli esamina le molteplici proposte filosofiche che hanno messo in discussione la validità assoluta del principio di non-contraddizione aristotelico, e cioè Raspa (1999).

33) Cfr. Raspa (1997/98, 149, corsivo mio).

34) Cfr. D'Agostini (2009, 21).

35) Cfr. ivi, soprattutto i capitoli II e III.

36) Cfr. D'Agostini (1998, 123), dove discute proprio questo tipo di contraddizioni più radicali, che comportano, cioè, l'identificazione (e non la mera congiunzione) di ciò che è comunque assolutamente opposto. A questo proposito, D'Agostini precisa che la C come "ossimoro è paragonabile al dire 'x e non x', o all'uso di 'x' come aggettivazione di 'non x'; mentre l'antifrasi equivale a: 'dico x *intendendo* non x'. Più propriamente, la prima contraddizione è pensabile nella forma proposizionale 'p e \neg p', mentre la seconda equivarrebbe a 'p = \neg p'". D'Agostini, inoltre, sottolinea la "*dinamicità*" di tale tipo di C, denominata appunto "antifrasi", e ne evidenzia "l'affinità con il mentitore" (ivi, pp. 123-124). È molto importante, a mio avviso, sottolineare ancora una volta 1) l'essenziale *uguaglianza* o *identità* tra i due membri dell'equivalenza antifrastica, non trascurando il fatto che si tratta pur sempre di identità tra assoluti *contraddittori* (p, non-p); 2) il nesso intogliabile di tale C con il paradosso del mentitore, che, oltre a generare un ricorso infinito, rimane assolutamente *insolubile*.

37) A questo proposito, Hegel afferma che la contraddizione in effetti si risolve, e la sua soluzione "non sta nel riconoscimento della *pari esattezza* e della *pari inesattezza* delle due affermazioni (questa non è che un'altra forma della contraddizione *persistente*), ma è l'idealità di tutte e due" (cfr. Hegel, 1841/1981, trad. it., vol. I, 156), cioè il fatto di essere solo momenti. Se il processo dialettico, dunque, si spingesse radicalmente fino a "*parificare*" le opposte affermazioni, ossia le antinomie, non solo non avremmo la vera soluzione della contraddizione, ma altresì ci ritroveremmo con il *persistere* di essa, ossia con una *insolubilità* intogliabile e *ricorsiva* di tipo paradossale e dagli esiti scettico-nichilistici.

38) Cfr. Hegel (1841/1981, trad. it., vol. II, 492).

39) *Ibid.* (corsivi miei).

- 40) Per le tematiche relative alla ineffabilità paradossale dell'Uno in Damascio, nonché alla procedura della "peritropé", vedi l'ottimo lavoro di Alessandro Linguisti (1990); e, più recente, la ponderosa e dettagliata monografia su Damascio di Valerio Napoli (2008).
- 41) Cfr. Berto (2006, 101).
- 42) Cfr. Napoli (2008, 194).
- 43) Ivi, p. 307 (corsivo mio).
- 44) *Ibid.* (corsivo mio).
- 45) Sesto Empirico esprime la procedura che porta all'auto-contraddizione di *tutte* le enunciazioni (quindi *persino* di questa stessa, ma insieme *anche* di quella opposta a questa, e così via) nel modo seguente: ὑφ'ἑαυτον αυτας αναίρεσθαι εμπερίγραφομενας εκεινος περι ον λεγεται («sopprimere ciò di cui si parla mediante il discorso stesso che ne viene fatto», *Schizzi pirroniani*, I, 14).
- 46) Cfr. Donà (2003, 95-98).
- 47) Ivi, p. 108.
- 48) *Ibid.*
- 49) Ricordiamo ancora una volta il rifiuto hegeliano di promuovere il "persistere" della C, quale è dato dalla "pari esattezza" e "pari inesattezza" delle antinomie, o dall'*azzeramento* di tutte le tesi contrapposte, in cui si trovano in perfetta *equivalenza* ogni negativo e ogni positivo.
- 50) Cfr. Arata (2009, 5-6), e, sul nesso tra ulteriorità di Dio rispetto al PNC e 'auto-pronunciamento' biblico, soprattutto ivi, pp. 86-101. Arata interpreta l'auto-definizione biblica di Dio "Ego sum qui sum", in modo simile alla lettura che ne dà Luigi Pareyson. Come Arata, anche Pareyson (1995, 119-122), legge nell'"Ego sum qui sum" l'assoluta libertà di Dio di essere (e anche non-essere), insomma di scegliere se darsi l'essere oppure no, data la sua Incondizionata anteriorità a qualsiasi contrapposizione tra Essere e Nulla; incondizionatezza che lo libera persino da se stesso (non ha bisogno, cioè, nemmeno di avere già come un *dato*, come un *presupposto*, il proprio se-stesso, in quanto liberamente, senza alcuna presupposizione possibile, *ab-solutus* o sciolto-da-Tutto, dunque assolutamente da-Nulla concepisce se stesso). In Dio, Essere e Nulla *coincidono*, sebbene Dio decida di "annullare" il Nulla (anche qui, in questa mossa "annullante" auto-referenziale, come si può notare, è tuttavia implicitamente riassunto in se stesso appunto il negativo e il non-essere). Pertanto, secondo Pareyson e Arata, "Ego sum qui sum" ha il senso di «Io sono Chi sono», «Io sono Chi voglio» e non di «Io sono Colui che sono», come se Dio fosse semplicemente l'Ente supremo dell'*onto-teo-logia*.
- 51) Uno dei più celebri anticipatori di questa tesi che Dio non sottostà a nessuna legge logica, tanto meno al PNC, è Pier Damiani, il quale nel suo *De divina omnipotentia*, giunge persino a sostenere che Dio, nella sua assoluta onnipotenza, può far sì, tra le altre cose, che il passato non sia stato (la copia più antica che conosciamo ha, infatti, come titolo "Disputa sulla questione in cui ci si chiede in che modo Dio, se è onnipotente, può far sì che, ciò che è accaduto, non sia accaduto"). La questione dell'onnipotenza di Dio è connessa con quella del PNC, in quanto Dio include simultaneamente in sé *tutti* i tempi e *tutti* luoghi. Il testo è ora contenuto in Pier Damiani (1987). Alla tesi di Pier Damiani si oppose, fra gli altri, Tommaso d'Aquino, il quale sostenne che anche Dio rispetta il PNC, infatti «a Dei potentia excluditur quod repugnat ratione entis, et hoc est simul esse et non esse, et eiusdem rationis est quod fuit non fuisse» (per la discussione di tali questioni e la soluzione fornita da Tommaso, cfr. Endres (1910).
- 52) Donà (2008, 36).