Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale

in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

La logica dell'*élenchos*
da Parmenide a Severino

Un'indagine sulla forma del filosofare

Relatore
Ch.mo Prof. Paolo Pagani

Correlatore
Ch.mo Prof. Gian Pietro Soliani

Laureanda
Sofia Marzano Bernardi
Matricola 882824

Anno Accademico
2024 / 2025

«…Colui che, in qualsiasi genere di cose, possiede la conoscenza più elevata, deve essere in grado di dire quali sono i princìpi più sicuri dell'oggetto di cui fa indagine; di conseguenza, anche colui che possiede la conoscenza degli esseri in quanto esseri, deve poter dire quali sono i princìpi più sicuri di tutti gli esseri. Costui è il filosofo...»

Aristotele

«…Che si dia la verità è per sé noto, in quanto chi nega che si dia la verità, concede che si dia la verità. Se infatti la verità non si desse, sarebbe pur vero che la verità non si dà; se invece si dà qualcosa di vero, occorre allora che la verità si dia…»

Tommaso d'Aquino

Indice

Introduzione 8

Capitolo 1 15

Sull'ontologia di Parmenide 15

1.1. Il ritorno a Parmenide 15

1.1.1. Il movimento della verità come movimento elenctico 16

1.2. L'*élenchos* socratico-platonico 18

1.2.1. *Gorgia* e la riduzione a contraddizione 20

1.2.2. Un altro esempio di *élenchos* platonico nel Protagora 22

1.3. Aristotele e l'esecuzione di *élenchos* 24

1.3.1. La difesa elenctica del principio di non contraddizione: le tre esecuzioni 26

1.3.2. Pensare il divenire senza contraddizione: il *lógos* 32

1.4. Gli sviluppi di *élenchos* 34

1.4.1. L'argomento del *Proslogion* e il movimento elenctico 35

1.4.2. Il contributo di Tommaso d'Aquino: la *redarguitio* e il carattere precartesiano di *élenchos* 40

Capitolo 2 45

***Élenchos* nel pensiero moderno** 45

2.1. Un ripensamento della struttura di *élenchos* 45

2.1.1. L'inveramento di élenchos nella *consequentia mirabilis* 46

2.1.2. Rosmini sulla forma dell'*élenchos* 47

2.2. Un ulteriore sviluppo di *élenchos* come ponte per la contemporaneità 53

2.2.1. Il contributo di Jules Lequier: la movenza elenctica nella libertà di scelta 54

2.2.2. Gaston Isaye e lo statuto elenctico come necessità assoluta per l'esercizio dell'intellezione 60

Capitolo 3 66

La formulazione di *élenchos* in Emanuele Severino 66

3.1. L'immediatezza dell'incontradditorietà dell'essere 66

3.1.1. La rigorizzazione della prospettiva aristotelica 74

3.1.2. Severino e Bontadini riguardo alla natura di *élenchos* 82

3.2. La problematizzazione del fondamento 88

3.2.2. Una nuova versione di *élenchos* in *Tautótes* 97

3.3. L'equivoco severiniano 102

Conclusioni 110

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI 115

Introduzione

In questo elaborato di tesi ci proponiamo di trattare di quella che è la forma stessa del filosofare: l'*élenchos*. L'intento è quello di approfondire come l'attività speculativa propria della filosofia consista in quel particolare atteggiamento che è l'*élenchos*.

Ci proponiamo di indagare il metodo stesso della speculazione filosofica che è, in diversi autori, presente con differenti sfaccettature e declinazioni. Per questo, l'indagine si concentrerà sul nucleo teorico che accompagna ogni forma del filosofare a partire dai primissimi autori che hanno iniziato a fare filosofia. Infatti, guardando al titolo dell'elaborato, il percorso che abbiamo intenzione di intraprendere è una speculazione sulla speculazione stessa, che procederà secondo un andamento cronologico. Partendo da Parmenide, arriveremo, attraverso un *excursus* teorico e storico insieme, a Emanuele Severino, il cui contributo sulla questione dell'andamento elenctico della filosofia è di significativa importanza. Per questo sarà indispensabile concentrarci sulla questione dell'*élenchos* come forma stessa del filosofare.

L'*élenchos* è ciò che è in grado di dare ragione dei principi primi; ed è proprio della filosofia difendere le evidenze prime. Riteniamo, per questo, che sia necessario comprendere ciò che rende la filosofia la scienza dei primi principi attraverso lo studio del suo metodo speculativo, che è la forma stessa del filosofare e che, come

Aristotele afferma nel noto passo del Libro IV della *Metafisica*, è propriamente detto *élenchos*[1].

La parola "*élenchos*" deriva dal greco e viene utilizzata per la prima volta da Parmenide per poi diventare ricorrente nei dialoghi di Platone[2]. Nell'antica Grecia il termine veniva utilizzato inizialmente in ambito giudiziario per indicare lo specifico procedimento a cui erano sottoposti i testimoni che venivano scoperti come dichiaranti il falso[3]. Infatti, durante il processo in aula, l'attore e il convenuto dibattevano: essi rappresentavano rispettivamente il protagonista e l'antagonista, ovvero le due parti della scena giudiziaria[4]. È interessante notare qui che presentare l'*élenchos* come un dibattito di tipo giudiziario ha il vantaggio di poter porre questa particolare forma di argomentazione come un che di pubblico e di facilmente accessibile. In questo modo è possibile mettere in evidenza una questione di particolare importanza: si mostra come il sapere filosofico non abbia alcuna forma di segretezza, ma piuttosto sia aperto al controllo pubblico[5].

Per questo riteniamo sia indispensabile, prima di entrare nel vivo dell'argomento che abbiamo intenzione di trattare, fare una premessa di tipo ontologico. Infatti, è importante tenere presente che l'esperimento elenctico è una parte costitutiva e fondamentale della riflessione filosofica. Attraverso questo tipo di speculazione è possibile mettere a tema quello che è il principale oggetto specifico della filosofia,

---

[1] Cfr. D. SIMONCELLI, *Élenchos come forma del filosofare*. *Introduzione a una questione filosofica*, in (a cura di D. SIMONCELLI - V. PELLEGRINO), *Élenchos. La forma del filosofare*, Marcianum Press, Venezia 2024, pp. 8-9.

[2] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos. La confutazione e i suoi modelli*, Scholé, Brescia 2024, p. 16.

[3] Cfr. *ibidem*.

[4] Cfr. A. COLOMBO, *L'"istituzione" del principio di non contraddizione in Aristotele*, in P.R. Cavalleri (ed.), *A non è non-A*, Studium Cartello secondo corso, 1994-1995, Sic Edizioni, Milano 1997, p.18.

[5] Cfr. *ivi*, pp. 22-23.

ovvero l'essere con le sue determinazioni. L'essere è l'inevadibile, è l'"ovvio", è ciò che è innegabile e incontraddittorio, in quanto la sua negazione implicherebbe porre il negativo stesso come presente nell'essere. Per determinare il procedimento attraverso cui è possibile affermare ciò, si fa riferimento all'*élenchos*.

L'*élenchos* è dunque quella particolare forma di argomentazione che è propria della filosofia e che è accessibile solo a questa. Attraverso l'indagine che abbiamo intenzione di mettere a tema, cercheremo di dimostrare, elencticamente, l'impossibilità di porre l'oggetto della filosofia come negabile, in quanto il tratto che caratterizza l'essere come tale e che quindi lo rende innegabile è la sua non-contradditorietà.

La finalità del nostro elaborato è quella di indagare il nucleo teorico che accompagna i differenti punti di vista sulla questione elenctica, evidenziandone le linee di continuità e mostrando, in questo modo, come *élenchos* sia la forma del disvelamento della verità. Per fare ciò, ripercorreremo le differenti declinazioni che *élenchos* ha assunto all'interno della storia della filosofia attraverso accostamenti e confronti. Ciò ci porterà a tornare a riflettere da parte nostra sulla questione elenctica, per provare a comprendere quali implicazioni si leghino alle differenti caratterizzazioni attribuite all'*élenchos* nel corso della storia del pensiero. In questo modo, mostreremo come le differenti sfaccettature di *élenchos* siano collegate tra loro da un fine comune: se la filosofia è la ricerca della verità, allora *élenchos* è ciò che ci permetterà di evidenziare tale verità.

La trattazione sarà suddivisa in tre parti. La prima, di argomento ontologico, riprenderà il pensiero di Parmenide. Secondo l'indicazione parmenidea, l'oggetto della filosofia, ovvero l'essere, si pone come innegabile e non contraddittorio, e

élenchos è la prova di questo suo porsi. In seguito, approfondiremo il contributo di Platone che, attraverso degli schemi dialogici ben precisi, ci aiuterà a comprendere come l'esercizio della pratica elenctica sia in grado di farci comprendere in che modo si dia la verità. È a questo punto che introdurremo la posizione di Aristotele che, invece, ci mostrerà come *élenchos* possa valere anche al di fuori della cornice dialogica di stampo platonico. Infatti, approfondiremo la figura di *élenchos* in relazione al principio di non contraddizione nel noto passo del Libro IV della *Metafisica*: luogo in cui lo Stagirita mostra come *élenchos* venga utilizzato a difesa del principio. Negare il principio più saldo di tutti - mostra Aristotele -, implica, necessariamente, affermarlo. Attraverso questo approfondimento comprenderemo in che modo il PDNC rappresenti la trama della realtà che è caratterizzata da un *lógos* che la istituisce come tale: l'andamento della realtà è lo stesso andamento del principio di non contraddizione che, in quanto tale, ci permettere di pensare al reale come qualcosa di incontraddittorio. Successivamente, si vedranno, come protagonisti della nostra trattazione, Anselmo d'Aosta e Tommaso d'Aquino: la ripresa dei loro contributi ha come obbiettivo quello di mostrare come *élenchos* non debba essere associato solamente al PDNC, ma anche ad altre evidenze che possono essere confermate come tali attraverso questo particolare tipo di argomentazione. In particolare, tramite le parole di Anselmo osserveremo come l'esistenza di Dio possa essere intesa come un'evidenza a statuto elenctico; attraverso il contributo tommasiano, invece, approfondiremo quella che egli chiama *redarguitio,* ovvero quella forma di argomentazione, riconducibile all'*élenchos* aristotelico, che è in grado di dare ragione dell'innegabilità delle evidenze prime: tra queste quella dell'Io pensante.

La seconda parte del nostro lavoro si concentrerà su un ripensamento della figura di *élenchos* all'interno del pensiero moderno. Infatti, l'intento sarà quello di evidenziare come il contributo degli autori qui presi in esame costituisca un ponte verso la contemporaneità. In particolare, spiegheremo come la formalizzazione di *élenchos* nella *consequentia mirabilis* sia il perfetto inveramento di questa particolare forma di argomentazione. Attraverso Rosmini, osserveremo in che modo il PDNC sia un certo tipo di evidenza che, di per sé, è di carattere trascendentale e che, per questo, è difendibile elencticamente. Questa riformulazione di *élenchos* in chiave trascendentale ci permetterà di comprendere come, per Rosmini, il PDNC possa essere inteso come la condizione di possibilità del pensare. È a questo punto che, attraverso le riflessioni di Jules Lequier, vedremo come *élenchos* possa investire anche il tema della libertà umana. Successivamente, con Gaston Isaye, approfondiremo i motivi per cui il procedimento elenctico possa essere inteso come una costante all'interno dell'esercizio dell'intellezione umana.

La terza parte del nostro lavoro è dedicata esclusivamente al contributo di Emanuele Severino sul tema. Qui si tratterà di mostrare come il contributo severiniano sia ricco di riferimenti ai classici. Inoltre, mostreremo in che modo il pensiero di questo autore sull'argomento si sia evoluto, risultando così in continuo divenire. Infatti, in *Ritornare a Parmenide,* Severino afferma che *élenchos* è un momento dell'opposizione originaria tra essere e non essere; successivamente, modifica il suo punto di vista in *Tautótes,* presentando questa figura come una declinazione astratta dell'opposizione originaria, ovvero come un'individuazione dell'identità. Non mancherà, in questa parte della trattazione, il riferimento al maestro Gustavo

Bontadini che, a ben vedere, è un importante riferimento per la formazione del pensiero di Severino intorno all'*élenchos*.

Infine, a conclusione del nostro lavoro, metteremo in evidenza come la figura di *élenchos* sia, di per sé, ciò che rende possibile il disvelarsi della verità per l'uomo. L'*élenchos* è quel particolare tipo di argomentazione in grado di mostrare all'Io la logica intrinseca della trascendentalità, permettendo così all'uomo di prenderne coscienza.

Capitolo 1

Sull'ontologia di Parmenide

1.1. Il ritorno a Parmenide

La nostra indagine prende avvio da Parmenide, che è stato il primo ad utilizzare in filosofia l'*élenchos*. Riteniamo opportuno esplorare in prima battuta l'ontologia parmenidea, da cui il titolo del presente capitolo, che fa da sfondo e da *incipit* alla vicenda filosofica dell'*élenchos*. Per questo riteniamo fondamentale iniziare la nostra indagine tornando a Parmenide, il quale ha dato il via a una questione filosofica tutt'ora dibattuta.

Ciò su cui ci concentreremo sarà il metodo speculativo che questo filosofo ha utilizzato per la prima volta in filosofia, per dimostrare come sia impossibile negare, e quindi confutare, una tesi che abbia come oggetto l'inevadibile, ovvero l'essere.

È attraverso l'argomentazione elenctica che il filosofo mostra come l'essere sia un qualcosa di evidente e da cui non si può evadere. Infatti, la negazione dell'essere presuppone la presenza del non-essere e questo, secondo Parmenide, è impossibile. L'inevadibilità dell'essere è messa a tema da Parmenide nel frammento 7, in cui egli introduce la divaricazione originaria tra essere e non essere. È in questo luogo che il filosofo pone l'accento sull'impossibilità di percorrere la strada del non essere, in quanto questo rientrerebbe comunque nel sentiero dell'essere come il

significato contraddittorio all'essere stesso[6]. È qui che l'*élenchos* inizia a farsi spazio all'interno della filosofia.

Vedremo infatti come sia impossibile, secondo l'indicazione parmenidea, porre l'oggetto della filosofia, ovvero l'essere, come negabile. L'essere infatti, secondo Parmenide, gode originariamente di uno statuto particolare: è alcunché di ovvio, innegabile e non contraddittorio.

1.1.1. Il movimento della verità come movimento elenctico

Nello specifico, l'essere e la sua inevadibilità sono messi a tema da Parmenide attraverso la seguente considerazione: negare l'essere, e dunque negare la positività propria dell'essere in quanto tale, è impossibile. Ciò potrebbe verificarsi se e solo se si ponesse nell'essere la negazione dell'essere stesso; ma questo significherebbe comunque ammettere che qualcosa è nella presenza e che quindi qualcosa è. Evadere dalla presenza, dunque, è un cammino impossibile da percorrersi, e per questo, secondo l'indicazione parmenidea, il non essere stesso rientra nell'essere[7].

Parmenide, nel frammento 7, fa riferimento alla necessità di giudicare con il *lógos*: non si tratta, secondo il filosofo, solo di guardarsi attorno per conoscere, bensì di vedere per riuscire a intraprendere il cammino della verità. L'oggetto della verità, secondo Parmenide, è ciò che è visto, è il veduto. Per questo il filosofo, oltre ad

[6] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p.12.
[7] Cfr. *ivi*, p.12.

affermare che l'essere è impossibile che non sia, ne spiega il perché: l'essere non è il niente.

È in Parmenide che nasce la necessità di porre, attraverso argomenti, ciò che è in luce: dobbiamo convergere in direzione del *lógos* che tutto è uno, tutto è essere.

Attraverso questa affermazione, il filosofo si fa testimone di un contenuto che vale per sé stesso, in quanto inevadibile e ovvio, come spiegavamo poco fa. Il *lógos* di Parmenide è dunque quel discorso sul non essere a cui non può accompagnarsi in alcun modo l'essere: si tratta della sottrazione del non essere al *lógos* parmenideo.

È attraverso questa considerazione che è possibile ammettere che il movimento della verità è un movimento di tipo elenctico. È con *l'élenchos* che è possibile confutare una tesi che non segue quello che è il cammino della verità, per poi giungere a questa.

È interessante notare come, da questo momento in poi, i filosofi successivi a Parmenide abbiano preso le mosse dal suo intendimento sulla separazione originaria tra essere e nulla per condurre la loro speculazione filosofica, utilizzando come metodo l'*élenchos*, estendendo questo modo di argomentazione a diversi campi teorici.

Quindi, riteniamo sia indispensabile, dopo questo approfondimento sull'ontologia parmenidea, fare riferimento a Platone e ad Aristotele per comprendere come i due filosofi si siano posti nei confronti della strategia elenctica e di come questa venga da loro utilizzata per difendere le proprie tesi attraverso la confutazione delle tesi opposte.

1.2. L'*élenchos* socratico-platonico

Come abbiamo appena visto, il termine *élenchos* è stato usato da Parmenide per primo, ma è diventato comune all'interno del vocabolario platonico. Infatti, è Platone che, nei suoi dialoghi, fa parlare Socrate attraverso la pratica elenctica. Socrate, attraverso questa forma di argomentazione, confuta le tesi degli interlocutori, mostrando come e perché esse non possano essere condivise da lui[8].

L'*élenchos*, nei dialoghi platonici, è da intendersi come un particolare tipo di argomentazione, propria della filosofia, che gode di un carattere specifico. Infatti, si tratta di un argomento *ad hominem*. Un tipico esempio di questo particolare tipo di *èlenchos* è presente nel *Protagora*. Infatti, è in questo luogo che Socrate, per confutare le tesi avversarie, utilizza l'*élenchos ad hominem:* esso consiste nel mostrare come l'interlocutore di Socrate, che chiamiamo B, sottintenda, mostrando la sua tesi, la tesi dell'interlocutore avversario, che in questo caso è Socrate stesso, che chiamiamo A.

Quindi, attraverso questo tipo di argomentazione, l'interlocutore B, esplicitando la propria tesi, allude e lascia intendere, senza accorgersene, e con l'intenzione di opporsi alla tesi di A, proprio la tesi avversa[9].

Dunque, è possibile ammettere che l'*élenchos*, nei dialoghi di Platone, è sempre un'argomentazione *ad hominem*, ovvero che vale per l'interlocutore in questione. Ma, ammesso ciò, è necessario distinguere questa mossa elenctica da quella *secundum veritatem*.

[8] Cfr. *ivi*, p.16.
[9] Cfr. *ivi*, p. 6.

In primo luogo, nel caso dell'*élenchos ad hominem*, le tesi che sono implicate nel dialogo sono tali in quanto vengono dedotte dalle rispettive negazioni delle tesi stesse in modo contingente e non strutturale. Per chiarire quanto appena detto, è necessario evidenziare che, nel caso dell'*élenchos ad hominem*, si puó verificare la possibilità di sottrarsi all'argomentazione elenctica in quanto le tesi proposte non mostrano un'evidenza principiale; d'altra parte, invece, nel caso dell'*elenchos secundum veritatem*, le tesi in questione sono evidenze principiali, che vengono dedotte in modo strutturale e non contingente.

In secondo luogo, abbiamo l'*élenchos* che non è definibile come puramente *ad hominem*, ma anche *secundum veritatem.* Questo secondo caso si verifica nel momento in cui non è possibile sottrarsi alla mossa elenctica, in quanto la tesi che si intenderebbe confutare è strutturalmente della verità. Si tratta, in questo caso, di quelle tesi che mostrano un'evidenza principale, tale da non poter esser confutata, e tale da ricondurre l'interlocutore che si oppone ad essa, a riconoscersi nell'evidenza stessa. Un esempio classico di evidenza inevadibile è il principio di non contraddizione, di cui parleremo più specificatamente di seguito[10].

Per questo, riteniamo che sia fondamentale notare come l'argomentazione elenctica consista nel mostrare e dimostrare l'inevadibilità di certe evidenze alle quali, anche contrapponendosi ad esse, si ritorna o si allude inevitabilmente. È questo carattere proprio delle evidenze, ovvero la loro inevadibilità, a renderle autentiche[11].

Da qui, è necessario fare un ulteriore riferimento al particolare tipo di *élenchos* proposto da Platone nei suoi dialoghi. Infatti, oltre ad esserci la distinzione di

[10] Cfr. *ibidem*.
[11] Cfr. *ibidem*.

élenchos ad hominem da quello *secundum veritatem*, il filosofo utilizza la pratica elenctica in altri due modi distinti. I due schemi elenctici differenti sono osservabili rispettivamente nel *Gorgia* e nel *Protagora*[12].

1.2.1. *Gorgia* e la riduzione a contraddizione

Il *primo schema di élenchos* socratico-platonico lo si osserva nel *Gorgia*: in questo dialogo una tesi di un certo tipo viene ricondotta a contraddizione. Infatti, è in questo luogo che si osserva come Socrate riesca a far cadere in contraddizione con sé stesso il suo interlocutore.

È necessario ammettere che in questo tipo di dialogo l'argomentazione non ha quei caratteri che abbiamo intenzione di approfondire nella nostra indagine, in quanto non si tratta di un *élenchos* relativo ai principi[13].

Per comprendere più nello specifico quanto appena detto e per esplicitarne il senso, facciamo ora riferimento a un passo presente nel *Gorgia,* dove Gorgia stesso afferma la seguente tesi, in contrapposizione, poi, con quella socratica: il rètore può fare uso della propria arte anche seguendo una via che non è veritiera, ovvero senza considerare come regola del proprio dire. Ma è proprio qui che Socrate interviene confutando la tesi appena esposta, attraverso un'argomentazione di tipo elenctico: Socrate chiede a Gorgia se il rètore sia a questo punto autorizzato a commettere ingiustizia, poiché considera come criterio d'azione per la propria arte la non verità.

[12] Cfr. *ivi*, p. 16.
[13] Cfr. *ivi*, p. 17.

Gorgia, allora, si trova alle strette, e per questo rinuncia alla sottoscrizione di quanto aveva affermato precedentemente. Agendo in questo modo, Gorgia cade in contraddizione con sé stesso, poiché seguire la verità e agire seguendo questo criterio porta ad agire giustamente, rispettando la verità[14].

Come accennavamo poco fa, questo tipo di *élenchos* non è quello che ci interessa approfondire, poiché è identificabile con la riconduzione a contraddizione dell'interlocutore; riteniamo comunque utile fare un esempio di questa particolare forma di argomentazione, con l'intento di comprendere meglio, in seguito, quella forma di *élenchos* di cui ci occuperemo più a fondo[15].

Infatti, in Platone è presente un secondo schema di *élenchos* che più si avvicina a quell'argomentare che ci interessa. Stiamo parlando del dialogo *Protagora* che è il luogo in cui Platone presenta il suo secondo schema di *élenchos*. Qui, al posto di confutare la tesi dell'avversario, Socrate assume la tesi avversa per poi dedurne la propria[16].

[14] Cfr. PLATONE, *Gorgia*, trad. it. di G. Reale, La Scuola, Brescia 2013, 460 a - 461 a.

[15] Citiamo anche il fatto che Platone giunge a queste deduzioni attraverso il cosiddetto "intellettualismo socratico" che lo porta ad affermare che *chi ha imparato la giustizia è giusto*. Per esplicitare questo tipo di deduzione socratico-platonica è necessario ammettere che sia Platone che Socrate con l'"imparare" e il "sapere" intendono quell'attività che non è solo astratta, ma anche pratica, e che quindi non può essere divisa dall'agire pratico dell'uomo. Infatti, si può affermare che, secondo la dottrina platonica, è possibile sapere che cosa è il giusto se e solo se l'agire di quel determinato soggetto lo dimostra; infatti, è un'assurdità sapere che cosa è la giustizia senza poi praticarla in vita. Da qui è possibile, però, obbiettare che c'è chi sa cosa e giusto, ma non agisce giustamente. Socrate, a questo punto, controbietterebbe dicendo che coloro che agiscono in questo modo, in realtà, credono di sapere che cosa è giusto, quando in realtà non lo sanno. (Cfr. PLATONE, *Gorgia*, trad. it. di G. Reale, La Scuola, Brescia 2013, p. 101).

[16] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos.* p. 17.

1.2.2. Un altro esempio di *élenchos* platonico nel *Protagora*

È nel *Protagora* che Platone introduce una seconda forma di *élenchos*, quella di nostro interesse. In questo dialogo l'interlocutore, senza volerlo, esplicita la propria tesi e in questa include, implicitamente, la tesi avversa. Si tratta qui, come accennavamo poco fa, di quel particolare tipo di *élenchos* che viene detto *ad hominem*. Questa tipologia di *élenchos* è quella che più ci interessa, in quanto la tesi che l'avversario sostiene è riconducibile a quella socratica, alla quale l'avversario vorrebbe opporsi[17].

È proprio in un passo del *Protagora* che è possibile osservare questa particolare forma di argomentazione. Infatti, è in questo luogo che Protagora porta avanti la sua tesi affermando che la virtù è tale quando la si riconduce al godimento dei piaceri. Da qui Socrate, in risposta e seguendo l'argomentazione di tipo elenctico, assume come propria la tesi avversaria per osservarla più da vicino. Successivamente Socrate, dialogando con Protagora, inizia ad assumere la tesi avversa, chiedendo se sia il godimento dei piaceri a rendere virtuoso un uomo o se, invece, virtuoso sia chi è in grado di scegliere i piaceri che ritiene essere migliori, escludendo dalla scelta i peggiori. É proprio qui che Protagora è costretto ad assumere come propria la seconda ipotesi proposta da Socrate. Quindi, è necessario affermare che, seguendo l'indicazione socratica, la virtù autentica consiste nel conoscere e riconoscere i piaceri, per scegliere i migliori ed escludere i peggiori, e non nel semplice e puro godimento di tali piaceri. Per questo motivo, Socrate può

[17] Cfr. *ibidem*.

affermare che la virtù è la stessa conoscenza[18]. Riportiamo qui le parole di Socrate, per mostrare ed esplicitare ancora meglio quanto appena detto:

> SOCR. Se, dunque, l'agire bene per noi consistesse in questo, ossia nello scegliere e nel fare le cose che sono. Di dimensioni più grandi e nell'evitare e nel non fare quelle che sono di dimensioni più piccole, in questo caso da che cosa dipenderebbe la salvezza della nostra vita? Dall'arte del misurare o dalla forza delle apparenze? O non è forse vero che questa forza delle apparenze ci svierebbe e ci farebbe prendere e lasciare più volte le stesse cose e pentirci, sia nella scelta sia nell'esecuzione delle cose grandi e delle piccole, mentre l'arte del misurare annienterebbe la forza di queste illusioni, e manifestando la verità, farebbe acquistare all'anima la tranquillità, la rinsalderebbe nel vero, e salverebbe la nostra vita? Non dovrebbero ammettere i nostri interlocutori che, rispetto a queste cose, è l'arte del misurare che ci salva, o direbbero che è un'altra? PROT. Dovrebbero ammettere che è l'arte del misurare. […] SOCR. Ebbene, amici, poiché la salvezza della nostra vita ci risultò consistere nella corretta scelta del piacere e del dolore, del più e del meno grande, del più e del meno intenso, del più lontano e del più vicino, non è forse evidente, innanzi tutto, che non può essere se non una capacità di misurare, dal momento che si tratta di una ricerca riguardante l'eccesso e il difetto e l'uguaglianza reciproca? PROT. Necessariamente.[19]

In questo schema elenctico è possibile osservare come Socrate, per avvalorare la sua tesi, assuma per sé quella avversaria per poi dedurne la propria. Si tratta dell'*élenchos ad hominem* a cui facevamo riferimento. In questo caso le tesi ricavate da questo tipo di argomentazione, come si è visto, sono tali poiché implicate in maniera eventuale e contingente dalle negazioni delle stesse. Si tratta quindi di interlocutori che si oppongono a determinate tesi, per poi finire ad accettare le deduzioni che ne possono venire ricavate.

[18] Cfr. *ibidem*.
[19] Cfr. PLATONE, *Protagora*, trad. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2017, 356 d – 357 b.

Per questo, le tesi approvate sono valide per un determinato interlocutore, e non per un altro, e sempre per questo parliamo di *élenchos ad hominen*[20].

A questo punto è fondamentale fare una distinzione ed un ulteriore passo avanti nella nostra indagine: Aristotele si propone un *élenchos non ad hominem*. Possiamo assumere l'*élenchos* di Platone come punto di partenza per quello dello Stagirita, ma dobbiamo precisare che l'argomentazione aristotelica non ha come conclusione la semplice accettazione della tesi che si oppone a quella avversaria, poiché delinea un interlocutore ideale, e non concreto, che rappresenta la negazione del principio che si intende far valere attraverso la propria tesi[21]. Sarà dunque necessario approfondire questo aspetto, per meglio comprendere il senso intrinseco di *élenchos* a partire dalla proposta di Aristotele.

1.3. Aristotele e l'esecuzione di *élenchos*

Arrivati a questo punto dell'indagine, è importante evidenziare ciò che differenzia l'*élenchos* platonico da quello aristotelico. Infatti, l'*élenchos*, in Aristotele, rappresenta quel tipo di argomentazione che non vuole solo avere validità nei confronti di un determinato interlocutore che si oppone alla tesi proposta, bensì vuole valere in assoluto contro la negazione di quel principio che si intende far valere. In questo modo l'interlocutore, come detto pocanzi, rappresenta

[20] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos.* pp. 17-18.
[21] Cfr. *ivi*, p. 18.

la negazione stessa del principio in questione[22]. Per questo, con Aristotele non si vuole far valere la propria tesi contro un possibile obiettore, ma contro ogni eventuale obbiettore.

Infatti, *élenchos* è utilizzato da Aristotele per la difesa del principio più saldo di tutti, ovvero il principio di non contraddizione (PDNC). Troviamo la trattazione di quanto appena detto in un passo della *Metafisica,* precisamente nel Libro IV, che è il luogo in cui lo Stagirita difende il principio contro tutte le possibili obiezioni[23].

Secondo Aristotele questo principio, che è primo, non può essere in alcun modo dimostrato; ciò che lo Stagirita si propone di fare è di obiettare contro ogni possibile negazione del PDNC per mostrare come ogni tentativo di negarlo implichi necessariamente la sua affermazione[24]. Aristotele, quindi, si propone di mostrare come sia possibile confutare, tramite *élenchos*, ogni possibile negatore di tale principio per mostrarne l'intrinseca validità.

Detto ciò, vedremo ora in che modo lo Stagirita utilizzi *élenchos* per farci comprendere come il principio di non contraddizione non possa essere dimostrato, ma solo mostrato, e quindi difeso.

[22] Cfr. D. SIMONCELLI, *Élenchos come forma del filosofare*. *Introduzione a una questione filosofica*, in (a cura di D. SIMONCELLI - V. PELLEGRINO), *Élenchos. La forma del filosofare*, p. 9.
[23] Cfr. *ivi*, p. 49.
[24] Cfr. *ibidem*.

1.3.1. La difesa elenctica del principio di non contraddizione: le tre esecuzioni

Il principio saldissimo (PDNC) non rappresenta una tesi di un qualunque interlocutore. Infatti, per quanto riguarda la difesa del "principio saldissimo" (PDNC), Aristotele introduce un'evidenza principiale, ovvero il principio stesso a cui stiamo facendo riferimento, il quale a sua volta può essere riconducibile a un qualsiasi interlocutore.

L'interlocutore in questione rappresenta così la negazione del PDNC che, secondo Aristotele, è inevadibile. È proprio questo carattere di inevadibilità che fa si che tale principio, messo in campo da Aristotele, sia di per sé un che di autentico e di autoevidente[25].

Da qui, è interessante comprendere come lo Stagirita mostri che il PDNC non è di per sé dimostrabile, ma che è esso stesso il presupposto di qualsiasi tipo di dimostrazione. Infatti, è in un noto passo del Libro IV della *Metafisica* che Aristotele sostiene che non esiste, e non può esistere, un qualsiasi tipo di *apódeixis*, ovvero di dimostrazione, di tale principio[26]. Scrive Aristotele:

> Ora, alcuni ritengono, per ignoranza, che anche questo principio debba essere dimostrato: infatti, è ignoranza il non sapere di quali cose si debba ricercare una dimostrazione e di quali, invece, non si debba ricercare. Infatti, in generale, è impossibile che ci sia dimostrazione di tutto: in tal caso si procederebbe all'infinito, e in questo modo, per conseguenza, non ci sarebbe affatto dimostrazione. Se, dunque, di alcune cose non si deve ricercare una dimostrazione, essi non potrebbero, certo, indicare altro principio che più di questo non abbia bisogno di dimostrazione[27].

[25] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos.* p. 6.
[26] Cfr. *ivi*, p. 15.
[27] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2023, IV, 1006 a 8-9.

È proprio in questo luogo che la figura di *élenchos*, in relazione al principio di non contraddizione, viene introdotta dallo Stagirita. Infatti, negare il principio più saldo di tutti implica, necessariamente, la sua affermazione: questo avviene poiché è proprio nel momento in cui lo si sta negando che, allo stesso tempo, lo si sta esercitando, e quindi affermando[28].

Una vera e propria dimostrazione di tale principio è di per sé impossibile, poiché esso funge da presupposto della dimostrazione stessa; se così non fosse, si procederebbe all'infinito nella dimostrazione. Per questo motivo, non essendo possibile una dimostrazione (*apódeixis)*, Aristotele fa notare che l'eventuale confutazione di tale principio rimanda indirettamente al principio stesso, riaffermandolo[29].

Prima di addentrarci nella difesa del PDNC da parte dello Stagirita, attraverso i vari tipi di esecuzione da lui proposti, riteniamo sia indispensabile fare una premessa per chiarire ancora meglio il senso del principio in questione, facendo un breve rimando ad un noto passo della *Metafisica* in cui Aristotele enuncia il "principio saldissimo". Infatti, è possibile dare una formulazione aristotelica di tale principio, che è la seguente:

> È impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto. […] È questo il più sicuro di tutti i principi[30].

[28] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos,* p. 16.
[29] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1006 a 6-12.
[30] Cfr. *ivi*, IV, 1005 b 19-24.

È in questo modo che lo Stagirita enuncia il primo principio. Esso è tale poiché è in-dimostrabile e rappresenta il principio a cui tutti fanno riferimento nel momento in cui dimostrano qualche cosa[31].

Da questo punto in poi, nel Libro IV (Gamma) della *Metafisica*, inizia la difesa elenctica di tale principio[32].

Aristotele enuncia nel testo diversi tipi di esecuzioni di difese elenctiche del PDNC, che ora esplicheremo.

In primo luogo, in *Metafisica* IV (1006 a 18 - 1006 b 11), lo Stagirita propone come prima esecuzione elenctica quella in cui il negatore del principio si trova di fronte a due possibili vie: la prima è la possibilità di dire qualcosa (*semáinein ti*); la seconda è tacere[33].

Se il negatore del principio decidesse di rifiutarsi di parlare, allora non direbbe nulla e, in questo caso, secondo Aristotele, non avrebbe senso cercare un qualsiasi tipo di argomento da opporre contro chi di fatto non dice nulla. Per questo lo Stagirita afferma che il negatore sarebbe simile a un tronco (*hómos phytõ*), poiché non avrebbe modo di dialogare con gli altri e neppure con sé stesso[34].

Se invece, il negatore dice qualcosa (*semáinei ti*), allora gli conferisce un significato che è quello, e non l'altro da sé. In tal modo, egli riconosce il valore semantico del PDNC.

Per questo motivo, la prima esecuzione di *élenchos* appena esposta è da chiamarsi "semantica"[35] in quanto riguarda ciò che si dice a sé o ad altri, intendendo ciò che

[31] Cfr. *ibidem.*
[32] Cfr., *ibidem*.
[33] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos.* pp. 18-19.
[34] Cfr. *ibidem*.
[35] Cfr. *ivi*, p. 26.

viene detto come determinatamente significante. Per questo motivo, si tratta della forma più radicale di *élenchos.* Infatti, rinunciare a determinare il significato di ciò che si dice o si pensa equivale a non pensare e non dire nulla[36].

In secondo luogo, in *Metafisica* IV (1008 a 7-34 e 1008 b 10-12), Aristotele introduce la seconda esecuzione elenctica in difesa del principio di non contraddizione, che possiamo chiamare "sintattica"[37].

Dialogando ulteriormente con il negatore del principio che ha qui deciso di dire qualcosa (*semáinein ti*), e quindi di parlare, lo Stagirita fa spazio a un nuovo modo di procedere[38]: se si abbandona il piano semantico, affidandosi al piano sintattico, e si afferma che il PDNC non ha alcuna validità, allora si sottintende che questa dichiarazione di invalidità è incompatibile quella di validità. In questo modo si dichiara che, a livello sintattico, il PDNC è valido, altrimenti non si potrebbe affermare nulla. Infatti, se si volesse affermare anche solo l'invalidità del PDNC, questa andrebbe tenuta ferma contro la sua negazione. Quindi, se il principio in questione non è valido, esso è incompatibile con il dire che è valido. Per questo, anche la dichiarazione di invalidità del PDNC è una dichiarazione che si fonda sul principio stesso[39].

Se si nega il principio sintatticamente, e quindi dichiaratamente, va tenuto fermo il valore di questa negazione nei confronti della sua contraddittoria, che invece afferma la validità del principio. Anche la negazione del PDNC deve essere tenuta

[36] Cfr. *ivi*, pp. 18-19.
[37] Cfr. *ivi*, p. 23.
[38] Cfr. *ibidem.*
[39] Cfr. *ivi*, pp. 23-24.

ferma nel suo valore incontraddittorio; e per fare ciò, si riafferma, implicitamente, ciò che si vorrebbe negare, ovvero il principio stesso[40].

Ciò accadrà poiché l'affermare e il negare, seppur distintamente, la medesima cosa, ci porta in direzione di alcunché di inconsistente, in quanto si porrebbe qualcosa, per poi toglierlo.

Da questo punto in poi sarà necessario ammettere che l'unica via percorribile per rendere coerente la parola del negatore sarebbe non dire nulla[41].

Se il negatore chiedesse la "sospensione del giudizio", che corrisponde ad un'afasia (*aphasía*)[42], finirebbe anche per questa via per non dire nulla[43]. Infatti, lo Stagirita scrive:

> E se si sostiene che tutti, nello stesso modo, ad un tempo, e si ingannino e dicano il vero, allora a colui che sostiene questa tesi non sarà possibile aprire la bocca né parlare; infatti, nel medesimo tempo, egli dice determinate cose e le disdice. E se uno non pensa a nulla, e indifferentemente crede e non crede, in che modo costui differirà dalle piante[44]?

Successivamente, lo Stagirita, per ultimare la difesa elenctica del PDNC, introduce una terza esecuzione in *Metafisica* IV (1008 b 14-27 e 1008 b 35 - 1009 a 5).

---

[40] Cfr. *ibidem.*

[41] Cfr. *ivi*, p. 24.

[42] Con il termine "*aphasía"* s'intende l'effettiva nullità di ciò che viene detto da chi pratica la sospensione del giudizio. Si tratta di un termine che verrà utilizzato da Pirrone per delineare ciò a cui va incontro la "sospensione del giudizio". È necessario fare presente che Pirrone è posteriore, cronologicamente, allo Stagirita. Infatti, il termine *aphasía* non è attribuibile ad Aristotele, ma piuttosto a Pirrone e ai suoi seguaci; per lo stesso motivo è necessario considerare che la figura del negatore del PDNC, non è stata delineata da Aristotele in riferimento a Pirrone (Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 24).

[43] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p.24.

[44] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1008 b 7-12.

Egli ammette che non è possibile, per nessuno, negare praticamente il principio in questione: secondo il filosofo, la vita stessa è caratterizzata dall'impossibilità di negare il "principio più saldo di tutti". Infatti, l'andamento del vivere è l'andamento stesso del PDNC, in quanto esso costituisce la trama della realtà in cui noi viviamo. È in un passo del Libro IV della *Metafisica* che Aristotele enuncia l'esecuzione pratica del principio di non contraddizione all'interno della vita di ogni individuo[45]. Infatti, egli scrive:

> Come si è detto, non c'è nessuno che non sia palesemente preoccupato di evitare certe cose e non, invece, altre. Pertanto, come è evidente, tutti sono convinti che le cose stiano in un solo ed unico modo. E se non sono convinti per tutte le cose, lo sono, però, per quanto riguarda il meglio ed il peggio[46].

Questo per affermare che non c'è alcun individuo che nella vita consideri una possibilità alla pari di un'altra, poiché esse sono di per sé differenti tra loro, altrimenti sarebbero la medesima. Con questo, lo Stagirita vuole porre l'accento sull'esecuzione pratica di *élenchos* nella vita di tutti i giorni ammettendo, in questo modo, che l'individuo, una volta che agisce, sceglie: nel momento della scelta si hanno differenti possibilità di azione, ma si preferisce e si sceglie un tipo di azione piuttosto che un altro che differisce da quest'ultimo. Così facendo non è possibile non preferire, e quindi non distinguere e successivamente determinare[47].

[45] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 25.
[46] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1008 b 20-27.
[47] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 25.

1.3.2. Pensare il divenire senza contraddizione: il *lógos*

Come abbiamo appena visto, le tre esecuzioni elenctiche di Aristotele in difesa del principio di non contraddizione hanno come obbiettivo quello di mostrare che il "principio saldissimo" è tale poiché è necessariamente implicato nella trama della realtà e nella vita stessa, come presupposto di ogni qualsiasi altro tipo di dimostrazione e azione. Infatti, seguendo i tre tipi di esecuzione di *élenchos* proposti dallo Stagirita, è possibile concludere che, sia da un punto di vista teorico che pratico, il PDNC rappresenta la trama della realtà che, nello specifico, è caratterizzata da un *lógos* che la conferma come tale: l'andamento della realtà è lo stesso andamento del principio di non contraddizione, che ci permette di pensare al reale come a qualcosa di incontraddittorio.

In particolare, è importante notare che in tutte e tre le esecuzioni di *élenchos* proposte da Aristotele, il negatore del PDNC, negando il principio, lo riconferma. Infatti, in *Metafisica* IV (1006 a 26), lo Stagirita afferma che il negatore «togliendo il *lógos*, lo conferma» (*anairõn logon hypomenei logon*)[48]. In questo caso, per meglio comprendere quanto appena detto da Aristotele, il *lógos* può essere inteso come lo stesso essere e di seguito è importante evidenziare la corrispondenza tra *lógos* ed essere per poter pensare la trama del reale e il relativo divenire di questa, senza contraddizione.

Infatti, ciò che appartiene all'essere, e che quindi gli è proprio, gode di un particolare statuto, che è quello che caratterizza il PDNC: tutto ciò che è dell'essere, e che quindi gli appartiene, viene confermato nel momento stesso in cui viene

[48] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos.* p. 26.

negato, proprio come accade al negatore del principio, che negandolo lo riafferma[49]. È del resto impossibile negare le evidenze strutturali dell'essere senza partecipare delle stesse. Per questo, negare il principio, e quindi ciò che è intrinsecamente a statuto elenctico, è un che di impossibile[50].

L'*élenchos*, in Aristotele, è un mostrarsi di certe evidenze secondo un andamento tale da rendere le evidenze stesse come inevadibili: si tratta dell'impossibilità di affermare certe negazioni come vere[51].

Inoltre, come abbiamo visto precedentemente, lo Stagirita afferma che il principio di non contraddizione non necessita di alcun tipo di dimostrazione, perché questa implicherebbe la petizione di principio: se il PDNC è già contenuto all'interno di ogni dimostrazione, esso non può essere dimostrato apoditticamente a sua volta, bensì mostrato come qualcosa di an-apodittico, che va inteso come inevadibile[52].

Oltre a ciò, è interessante notare anche come queste tre esecuzioni elenctiche possano valere, e valgano di fatto, anche se l'interlocutore da cui ci si vuole difendere nella determinazione del principio non fosse esistente. Ci riferiamo qui alla distinzione, posta all'inizio del capitolo, tra l'*élenchos* socratico-platonico e quello aristotelico.

Infatti, l'impossibilità di concepire l'autocontradditorio vale sia nel dialogo tra interlocutori determinati, sia nel dialogo che l'individuo intrattiene con sé stesso[53].

---

[49] Cfr. *ibidem*.
[50] Cfr. *ibidem*.
[51] Cfr. *ibidem*.
[52] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos.* pp. 27-28.
[53] Cfr. *ibidem*. È Emanuele Severino che, come vedremo proseguendo nella nostra indagine, pone qualche dubbio riguardo a questa assunzione aristotelica. Infatti, secondo Severino, non è del tutto vero che l'*élenchos* aristotelico abbia valore sia se il dialogo è tra differenti interlocutori, sia se lo si intrattiene con sé stessi. Secondo Severino, l'*élenchos* in Aristotele può valere solo all'interno del dialogo tra interlocutori concreti. Qui però, rifacendoci al pensiero aristotelico, vediamo come *élenchos* sia caratterizzato, intrinsecamente, da una portata e valenza "universale", che quindi si ripropone in qualsiasi tipo di dialogo (Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos.* p .27).

In conclusione, l'*élenchos* aristotelico va inteso come quell'andamento, proprio della realtà, caratterizzato da una circolarità virtuosa, che può coincidere con la forma del filosofare. Nello specifico, questa circolarità ha inizio nel momento in cui il negatore del principio tenta di non far valere la tesi a lui opposta, negandola; con questo tentativo, il negatore torna, inevitabilmente, sul principio stesso che intende negare. Si tratta, quindi, di un movimento circolare in cui il tentativo di non far valere il principio ritorna sul principio stesso, mostrando l'inevadibilità di questo[54].

1.4. Gli sviluppi di *élenchos*

A questo punto della trattazione, proseguiamo la nostra indagine osservando quali sono stati, dopo Platone e Aristotele, gli sviluppi che *élenchos* ha avuto all'interno della storia della filosofia; e introdurremo, in questa sezione, altri due pensatori che hanno contribuito a fare dell'*élenchos* una questione su cui dibattere. Per questo ci concentreremo, da qui in poi, sul pensiero di Anselmo d'Aosta e di Tommaso d'Aquino.

È importante fare presente che è comune riferire l'*élenchos* solo ed esclusivamente al caso del principio di non-contraddizione. Infatti, è parso a molti che l'unica struttura elencticamente difendibile sia il principio saldissimo. Partendo da questo punto, ci impegneremo a mostrare, attraverso il contributo dei due autori appena citati, che l'*élenchos* non va associato solo al PDNC, ma anche alle altre evidenze

[54] Cfr. *ivi*, p. 28.

che possono essere confermate come tali attraverso questo tipo di argomentazione[55].

In particolare, il contributo di Anselmo d'Aosta lo vedremo qui esplicitato facendo riferimento all'argomento anselmiano sull'esistenza di Dio. Come osserveremo tra poco e in maniera più approfondita, il filosofo, nel *Proslogion*, ci aiuta a comprendere come l'esistenza di Dio sia un'evidenza a statuto elenctico[56].

Tommaso d'Aquino, invece, rifacendosi al pensiero aristotelico, introduce quella che egli chiama *redarguitio*[57]: si tratta di una forma di argomentazione che è riconducibile all'*élenchos* aristotelico. In particolare vedremo che la *redarguitio*, come appunto l'*élenchos*, è quella forma di argomentare che dà ragione dell'innegabilità delle evidenze[58].

Da questo punto in poi approfondiremo questi aspetti all'interno del pensiero dei due filosofi, per giungere a comprendere che le evidenze a statuto elenctico sono molteplici e che la pratica dell'*élenchos* non è riconducibile solo al principio di non contraddizione.

1.4.1. L'argomento del *Proslogion* e il movimento elenctico

Anselmo d'Aosta, nel *Proslogion*, mostra come l'esistenza di Dio sia un che di mostrabile attraverso un'argomentazione a statuto elenctico. Infatti, la

[55] Cfr. *ivi*, p. 30.
[56] Cfr. V. PELLEGRINO, *Élenchos e teologia naturale: l'argomento anselmiano,* in (a cura di D. SIMONCELLI - V. PELLEGRINO), *Élenchos. La forma del filosofare*, p. 95.
[57] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica di Aristotele*, IV, lectiones VI - VII; testo latino ed. Marietti.
[58] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 29.

notorietà del testo che prenderemo in esame è dovuta all'*argumentum* anselmiano che troviamo nei capitoli 2-4 dell'opera in questione[59]. La prova dell'esistenza di Dio, che in Anselmo è chiamata "argomento a priori"[60], è il fulcro principale dell'opera che ora approfondiremo negli aspetti legati all'argomentazione elenctica. È importante fare presente, però, che il contenuto del *Proslogion* non può e non deve essere ricondotto solo e unicamente all'*argumentum* anselmiano, che certamente costituisce il tema principale dell'opera. Infatti, Anselmo, attraverso il suo scritto, vuole sia farci assumere la figura di Dio come inevitabilmente data al pensiero, ma allo stesso tempo vuole mostrarci il suo desiderio di andare incontro a Dio come alla persona in cui avere fede. Non si tratta, dunque, di uno scritto puramente logico e formale, sebbene Anselmo sia un acuto maestro di logica, ma anche di uno scritto che vuole accompagnarci verso un amore incondizionato per Dio. Anselmo, infatti, utilizza, nel suo scritto, tutte le sue conoscenze logico-razionali per confermare il contenuto della fede[61].

Dopo questa breve precisazione sull'intento del filosofo all'interno del suo scritto, ci concentreremo ora sul tipo di argomentazione utilizzata da Anselmo.

Egli, all'inizio nel capitolo 2 del suo scritto, introduce la figura di Dio attraverso la seguente espressione: «qualcosa di cui non si possa pensare niente di più grande» (*te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*)[62]. Con questa espressione il filosofo vuole determinare il nome di Dio come quella figura a cui il cristiano fa riferimento e in cui crede[63]. Infatti, l'intento di Anselmo è quello di mostrare «che Dio esiste

[59] Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, *Con* In difesa dell'insipiente *di Gaunilone di Marmoutier e la* Risposta *di Anselmo*, trad. it. di Giovanni Zuanazzi, Scholé, Brescia 2021, p. 5.
[60] Cfr. *ibidem*.
[61] Cfr. *ivi*, p. 5-6.
[62] Cfr. *ivi*, p. 13.
[63] Cfr. *ivi*, p. 117.

veramente» (*quia deus vere est*)[64]. Per fare ciò, nel capitolo 2 del *Proslogion* il filosofo introduce la dimostrazione dell'esistenza di Dio in questo modo:

> Dunque, o Signore, tu che dài l'intelligenza alla fede, concedimi di comprendere – per quanto sai che mi possa giovare – che tu esisti come noi crediamo e che sei quello che crediamo[65].

Con questa espressione, Anselmo d'Aosta chiede a Dio di fargli comprendere il motivo per cui egli esiste e perché l'uomo crede in lui. Secondo Anselmo, solo Dio conosce le verità dell'uomo e solo grazie a lui l'uomo può essere in grado di coglierle[66].

Per questo, il filosofo domanda a Dio quali siano i motivi che spingono l'uomo a credere in Lui[67].

In particolare, ciò che Anselmo vuole conoscere sono due verità che, nel passo del *Proslogion* appena citato, sono le seguenti: la prima consiste nel fatto che Dio esiste veramente (*quia es sicut credimus*); la seconda verità, invece, è che Dio è esattamente ciò in cui l'uomo crede, ovvero ciò a cui la fede dell'uomo crede (*et hoc es quod credimus*)[68].

Per conoscere queste due verità Anselmo parte dalla prova dell'esistenza di Dio che, come abbiamo visto, è riconducibile alla seguente espressione: Dio è «qualcosa di cui non si possa pensare niente di più grande» (*te esse aliquid quo nihil maius*

[64] Cfr. *ivi*, p. 38.
[65] «*Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut […] intelligam quia es sicut credimus et hoc es quod credimus*» (Cfr. *ivi*, p. 116).
[66] Cfr. *ibidem.*
[67] Cfr. *ibidem.*
[68] Cfr. *ibidem.*

cogitari possit)[69]. Il tentativo anselmiano è quello di mostrare - attraverso questa espressione - che l'esistenza di Dio è un'evidenza a statuto elenctico[70]. Per fare ciò, il filosofo fa ricorso all'argomentazione elenctica: il negatore, ovvero lo stolto (*insipiens*), tenta di negare l'evidenza in questione, per poi arrivare a riconoscere come questa non sia di per sé negabile[71].

Infatti, secondo Anselmo, l'argomentazione in oggetto consiste in questo: la negazione dell'esistenza di Dio presuppone, nella sua concezione e quindi nella mente di chi la pensa, il concetto stesso di Dio, e quindi di ciò che il negatore sta negando. Per questo motivo, il negatore di Dio, quando lo nega, pensa effettivamente «ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore» e, così facendo, presuppone questo concetto all'interno della sua stessa negazione[72].

Inoltre, secondo Anselmo, per mostrare come questa evidenza a statuto elenctico abbia il carattere dell'inevadibilità, è possibile ammettere che tale evidenza, se avesse luogo unicamente nella mente del negatore e non nella realtà come qualcosa di sussistente, allora potrebbe essere qualcosa di cui è possibile pensare un che di superiore. Se si ammettesse ciò, e quindi che Dio esiste solo concettualmente e non nella realtà, allora si potrebbe pensare a qualcosa di superiore a Dio: si penserebbe a tale evidenza dando a questa un'esistenza nella realtà, di modo da poterla poi considerare come superiore al puro concetto corrispondente. In questo modo, però, si andrebbe incontro a una contraddizione: colui che nega l'esistenza di Dio pensandolo come «ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore», sta in realtà

[69] Cfr. *ivi*, p. 13.
[70] Cfr. V. PELLEGRINO, *Élenchos e teologia naturale: l'argomento anselmiano,* in (a cura di D. SIMONCELLI - V. PELLEGRINO), *Élenchos. La forma del filosofare*, p. 95.
[71] Cfr. *ibidem.*
[72] Cfr. *ivi*, p. 96.

pensando a qualcosa che gli è superiore, in quanto sussistente, e dunque renderebbe inconsistente il suo concetto di Dio[73].

È proprio in questo modo che Anselmo mette in evidenza lo statuto elenctico dell'esistenza di Dio. Quindi, l'affermazione dell'esistenza di Dio è innegabile e la sua negazione non può realizzarsi[74].

In particolare, il carattere elenctico della difesa anselmiana di tale evidenza è riconducibile a un aspetto che, come abbiamo visto, è presente anche in Aristotele: in entrambi i filosofi è possibile osservare come le evidenze da loro mostrate elencticamente abbiano una caratteristica in comune: quella di essere due verità immediate e fondamentali. Infatti, questo aspetto di immediatezza è presente sia nel PDNC di Aristotele, sia nel concetto di Dio, secondo Anselmo[75].

Per quanto riguarda il principio di non contraddizione, come abbiamo visto in Aristotele, è impossibile negare e affermare una stessa cosa secondo lo stesso aspetto e nello stesso tempo; in Anselmo, invece, affermare che "Dio non esiste" sarebbe qualcosa di inconsistente e quindi di inconcepibile, come abbiamo visto poco fa[76].

Si tratta, per questi motivi, di due immediati che, come tali, non possono richiedere alcun tipo di di-mostrazione. Per questo, è possibile solo e unicamente mostrare questi immediati come tali, e quindi come innegabili[77].

A questo punto, è importante fare una distinzione, facendo notare che l'immediatezza del PDNC è di natura diversa rispetto a quella di Dio. Infatti, per

[73] Cfr. *ivi*, p. 97.
[74] Cfr. *ibidem.*
[75] Cfr. *ibidem.*
[76] Cfr. *ivi*, p. 98.
[77] Cfr. *ibidem*.

mostrare come immediato e quindi innegabile il PDNC, Aristotele fa notare che colui che lo nega, in realtà, lo sta implicitamente riaffermando; per quanto riguarda la "prova a priori" di Anselmo, invece, colui che nega l'esistenza di Dio, finisce per presupporlo[78].

Per quanto riguarda le obiezioni mosse alla tesi anselmiana, ci riferiamo a quelle di Gaunilone di Marmoutier in *In difesa dell'*insipiens. Anselmo, rispondendo a Gaunilone, mostra elencticamente come il carattere dell'innegabilità appartenga immediatamente alla nozione di Dio[79].

1.4.2. Il contributo di Tommaso d'Aquino: la *redarguitio* e il carattere precartesiano di *élenchos*

Facendo un ulteriore passo avanti, ci concentreremo in questo luogo su quella che in Tommaso è chiamata *redarguitio.* L'intento sarà quello di avvalorare la tesi secondo cui non solo il principio di non contraddizione è associabile all'*élenchos*, proprio come abbiamo visto in Anselmo d'Aosta. Infatti, le evidenze a carattere elenctico sono molteplici e Tommaso d'Aquino ci offre un importante esempio di questa non esclusività.

In particolare, l'Aquinate, nel *Commento alla Metafisica di Aristotele,* introduce il termine *redarguito*[80] nel modo seguente: «chi sopprime il *lògos*, lo sostiene»[81]. Attraverso questa formula, Tommaso, traducendo le parole di Aristotele, vuole farci

[78] Cfr. *ivi*, p. 99.
[79] Cfr. *ibidem*.
[80] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica di Aristotele*, IV, lectiones VI - VII.
[81] «*Interimens rationem sustinet rationem*» (Cfr. *ivi*, lez.VII).

comprendere che colui che nega l'evidenza, la riafferma, proprio come accade con il PDNC[82].

È nella *Summa contra gentiles* che Tommaso d'Aquino esplicita ancora di più il senso della formula presa in esame. L'Aquinate scrive:

> Molte proposizioni sono tali che chi le nega, occorre anche che le affermi. […] Se ciò alla cui rimozione consegue la sua affermazione, deve essere vero sempre, ne consegue anche che le predette proposizioni, e tutte quelle che ne derivano, siano sempiterne[83].

Con questa espressione, Tommaso vuole esplicitare il senso della *redarguitio* affermando che alcune proposizioni, se negate, vengono così affermate e, per questo, devono essere considerate come vere e sempiterne, quindi innegabili. In particolare, è possibile osservare come l'Aquinate espliciti meglio quanto appena detto attraverso il riferimento a due particolari tipi di pratica elenctica: la prima esecuzione di *élenchos* è inerente alla verità; la seconda al soggetto conoscente[84].

In primo luogo, per quanto riguarda il tema della verità, è possibile ammettere che la verità in quanto tale è propriamente la rivelazione dell'essere, ovvero il suo dis-velamento[85]. Tommaso, riguardo alla definizione di verità, non si pronuncia in maniera esplicita, ma propone un'argomentazione elenctica a sua difesa[86].

Infatti, l'Aquinate, in *Summa Theologiae*, si esprime in questi termini:

---

[82] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 29.

[83] «*Multae propositiones sic habent quod qui eas negat, oportet quod eas ponat*» […] «*Si igitur id ad cujus rationem sequitur sua positio oportet esse semper, sequitur quod praedictae propositiones et omnes quae ex eis sequuntur sint sempiternae*» (Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, II, cap. 33; testo latino della *Editio Leonina*).

[84] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p.30.

[85] Cfr. *ibidem*.

[86] Cfr. *ibidem*.

> Che si dia la verità è per sé noto, in quanto chi nega che si dia la verità, concede che si dia la verità. Se infatti la verità non si desse, sarebbe pur vero che la verità non si dà; se invece si dà qualcosa di vero, occorre allora che la verità si dia[87].

Con questa affermazione Tommaso ci pone davanti alla sua difesa elenctica della verità: anche affermare che la verità non si dà, negandola, è un affermare che esiste una verità, che corrisponde al non darsi di questa. Per questo, negando o affermando la verità, essa si darà inevitabilmente[88].

In secondo luogo, per quanto concerne il tema del soggetto conoscente, Tommaso d'Aquino fa un ulteriore passo avanti nella sua speculazione filosofica. Introducendo la figura del soggetto, l'Aquinate mostra, attraverso un'argomentazione elenctica, come l'io sia necessariamente esistente. Secondo il nostro autore, è possibile affermare ciò poiché nessuno può pensare di non esistere, in quanto l'atto stesso del pensare è proprio dell'esistenza. Infatti, egli scrive:

> nessuno può pensare - credendoci - di non esistere; in quanto, nel fatto stesso che pensa qualcosa, egli avverte di esistere[89].

Con questo, Tommaso mostra come non sia possibile per il soggetto conoscente evadere da sé stesso, e quindi dall'essere che lo caratterizza. Per questo,

---

[87] «*Veritatem esse est per se notum, quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse. Si enim veritas non est, verum est veritatem non esse; si autem aliquid est verum, oportet quod veritas sit*» (Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1; testo latino della *Editio Leonina.*

[88] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p.30.

[89] «*Nullus potest cogitare se non esse cum assensu; in hoc enim quod cogitat aliquid, percepit se esse*» (Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. X, a. 12, testo latino della *Editio Leonina*).

anche nel tentativo di evadere da sé stessi, attraverso la negazione della propria esistenza, si ritorna inevitabilmente dentro di sé[90].

È importante fare presente che questa introduzione tommasiana al soggetto e all'inevadibilità di questo è precartesiano. Infatti, all'interno della storia della filosofia va tenuto presente che la consapevolezza dell'inevadibilità del soggetto da sé stesso non è da riferirsi esclusivamente alla opera di Cartesio e al suo *cogito*. Infatti, questa argomentazione è riconducibile a molti filosofi precedenti a Cartesio: si pensi ad Agostino e allo stesso Tommaso d'Aquino[91].

Dunque, la *redarguitio elenchica* in Tommaso è quel procedimento argomentativo che il filosofo utilizza per mostrare come altre evidenze, oltre al PDNC di Aristotele, possano essere difese e successivamente considerate come innegabili. Attraverso il suo contributo, e quello di Anselmo d'Aosta, abbiamo osservato come la pratica elenctica possa essere applicata ad una pluralità di oggetti. Come abbiamo visto attraverso la pratica elenctica, la tentata evasione da certe evidenze è un che di irrealizzabile[92].

[90] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p.31.
[91] Cfr. *ibidem*.
[92] Cfr. *ibidem*.

Capitolo 2

Élenchos nel pensiero moderno

2.1. Un ripensamento della struttura di *élenchos*

In seguito all'analisi condotta fino ad ora sulla figura di *élenchos* all'interno della storia della filosofia, riteniamo sia necessario fare un ulteriore passo in avanti per comprendere in che modo questa particolare forma di argomentazione si sia fatta spazio all'interno della speculazione filosofica. Attraverso un *excursus* sia teorico che storico, abbiamo visto come l'argomentazione elenctica sia presente in diversi autori: partendo da Parmenide, abbiamo preso in considerazione il paradigma platonico e quello aristotelico dell'argomentazione elenctica, per poi approfondire la questione attraverso il pensiero di Anselmo d'Aosta e di Tommaso d'Aquino.

Procedendo nella nostra analisi, osserveremo, ora, i risvolti che la figura di *élenchos* ha avuto all'interno del pensiero moderno. In particolare, ci concentreremo sull'inveramento, dal punto di vista logico-formale, della figura di *élenchos* nella *consequentia mirabilis*, per poi osservare come essa si presenti all'interno del pensiero di diversi autori, tra cui Rosmini, Jules-Lequier e Gaston Isaye.

Tutto ciò ci tornerà utile per comprendere in che modo questi autori, attraverso il loro contributo, costituiscano un ponte per la contemporaneità. Infatti, è proprio

attraverso l'analisi del ripensamento della figura di *élenchos* in questi autori che ci prepareremo a introdurre lo stesso tema nel pensiero di Emanuele Severino, il cui contributo sulla questione elenctica è di rilevante importanza.

2.1.1. L'inveramento di *élenchos* nella consequentia mirabilis

Riteniamo opportuno fare riferimento alla *consequentia mirabilis* di Christoph Clavius, nota anche come "Legge di Clavio", e al suo legame con la struttura propria dell'argomentazione elenctica.

La *consequentia mirabilis* è un particolare tipo di ragionamento logico che può essere considerato, dal punto di vista logico-formale, come un inveramento dell'*élenchos*. Più in particolare, la *consequentia mirabilis* è da considerarsi come quel ponte che unisce la tradizione aristotelica e scolastica alla logica moderna. Questa struttura logica è anzi, di per sé, una formalizzazione dello stesso *élenchos*. A ben vedere, la *consequentia mirabilis* di Clavius, secondo la logica moderna, suona così: una proposizione p (che per noi può corrispondere al PDNC) è vera nel caso in cui la negazione della stessa ($\neg p$) la implichi. Da qui, la seguente forma logica:

$$(\neg p \rightarrow p) \Rightarrow p$$

Come si vede, questo particolare tipo di schema logico-formale corrisponde a quello dell'argomentazione elenctica[93]. Più precisamente, se

[93] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, pp. 66-67.

prendiamo in considerazione il caso del principio di non contraddizione, possiamo osservare che esso è vero in quanto la sua negazione lo implica[94]; in questo modo, come abbiamo visto precedentemente, il PDNC (che nella *consequentia mirabilis* è la proposizione *p*) viene affermato in seguito alla sua negazione.

È attraverso questo ripensamento della figura di *élenchos* dal punto di vista logico-formale che ne considereremo gli sviluppi all'interno della storia della filosofia più recente. La *consequentia mirabilis* è una regola logica che si colloca tra matematica e filosofia e che, come abbiamo visto, ha l'intento di farci giungere alla constatazione dell'inconsistenza della negazione di un certo tipo di affermazione.

Questa regola logica, che è il perfetto inveramento di *élenchos*, ci tornerà utile nell'ultimo capitolo della nostra analisi dove verrà approfondita la questione di *élenchos* all'interno del pensiero di Emanuele Severino. Infatti, come vedremo, nel suo scritto *Tautótes*, il filosofo prende le distanze dalla *consequentia mirabilis* di Clauvius, spiegandone i motivi[95].

2.1.2. Rosmini sulla forma dell'*élenchos*

Proseguiamo la nostra indagine sugli sviluppi di *élenchos* all'interno della storia della filosofia prendendo in considerazione il contributo di Antonio Rosmini,

[94] Cfr. *ivi*, p. 67.
[95] Cfr. *ivi*, p. 66-67.

che ha sviluppato una riflessione intorno alla questione dell'*élenchos* rivisitandola in termini non propriamente classici[96].

Infatti, all'interno del pensiero di questo filosofo, e in particolare della sua *Teosofia*, è possibile osservare come l'*élenchos* sia trattato come un oggetto teorico, anche se non viene indicato con il suo nome classico[97].

Per rendere ragione di quanto appena detto, è opportuno fare riferimento a come Rosmini, all'interno del testo, mostri elencticamente che l'essere è l'inevadibile, ed è dunque «per sé manifesto»[98]. Infatti, secondo questo filosofo, tale inevadibilità è attestata dal fatto che, ipotizzare che l'essere non sia, ci porterebbe inevitabilmente verso l'assunzione implicita dell'essere come un che di esistente, poiché pensarlo come inesistente è di per sé implicare che esista[99]. In particolare, pensare all'essere come non esistente è pensare all'essere all'interno dell'orizzonte dell'esistenza. Secondo Rosmini, quello qui in questione è l'"essere iniziale"[100].

Porre l'essere fuori dal pensiero, e quindi considerarlo come un che di "anoetico", è di per sé impossibile; le ragioni di ciò sono elencticamente mostrabili. Nel momento in cui poniamo l'essere come "anoetico", lo stiamo comunque pensando come tale. Tramite il pensiero, quindi, appare dunque inconsistente la possibilità che l'essere sia pensato fuori dal pensiero[101]. Per questo, «la questione è sciolta nell'atto di porla»[102].

---

[96] Cfr. P. PAGANI, *Le care insidie della verità. L'élenchos in Rosmini e Manzoni*, in (a cura di D. SIMONCELLI - V. PELLEGRINO), *Élenchos. La forma del filosofare*, p. 139.
[97] Cfr. *ivi*, p. 140.
[98] Cfr. *ivi*, p. 143.
[99] Cfr. *ivi*, p. 141.
[100] A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini-P.P. Ottonello, voll. 13-17 della *Edizione Nazionale e Critica delle opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1998, II, n. 332 e 268.
[101] Cfr. P. PAGANI, *Le care insidie della verità. L'élenchos in Rosmini e Manzoni*, in (a cura di D. SIMONCELLI - V. PELLEGRINO), *Élenchos. La forma del filosofare*, pp. 142-143.
[102] A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini-P.P. Ottonello, voll. 13-17 della *Edizione Nazionale e Critica delle opere di Antonio Rosmini*, III, n. 740.

È importante fare presente che, in Rosmini, l'essere è «per sé manifesto» per natura. L'essere manifesto è una peculiarità dell'essere stesso, e non un'attribuzione che venga a lui dall'essere umano. Infatti, se così non fosse, si andrebbe incontro a quell'errore, proprio dello psicologismo, che è solito ridurre l'"idea", ovvero l'oggetto della mente, al soggetto o a una modificazione di questo[103].

È importante sottolineare che Rosmini si propone di approfondire gli aspetti dell'essere che godono di una validità oggettiva, e non semplicemente soggettiva[104]. Egli infatti, in accordo con Tommaso d'Aquino, afferma che il PDNC pone le sue basi sui concetti di essere e non-essere. Il PDNC non ha le radici in ciò che il soggetto proietta nella realtà, bensì nella realtà in quanto tale. In questo modo, tale principio mostra il suo carattere trascendentale e mette in luce l'errore dello psicologismo. Cadere in errore non è possibile in questo caso, poiché si sta parlando di un certo tipo di evidenza che, di per sé, è di carattere trascendentale. Non si tratta, quindi, di un'evidenza che il soggetto proietta al di fuori di sé, e dunque nella realtà; si tratta, invece, di un principio trascendentale che, per questo, è difendibile tramite l'argomentazione di tipo elenctico[105].

È nella sua *Logica*[106] che Rosmini approfondisce la questione dell'essere manifesto per natura[107] e del PDNC, introducendo, in primo luogo, il "principio di cognizione" (PC), e successivamente il principio di identità (PDI)[108].

---

[103] Cfr. P. PAGANI, *Le care insidie della verità. L'élenchos in Rosmini e Manzoni*, in (a cura di D. SIMONCELLI - V. PELLEGRINO), *Élenchos. La forma del filosofare*, p. 143.
[104] Cfr. *ibidem*.
[105] Cfr. *ivi*, pp. 143-144.
[106] Ci riferiamo qui al testo di A. ROSMINI, *Logica*, a cura di E. Troilo, 2 voll., in *Edizione Nazionale delle Opere Edite e Inedite di A. Rosmini-Serbati*, Bocca, Milano 1943, II, n. 337-360.
[107] Cfr. *ivi*, n. 337.
[108] Cfr. *ibidem*.

Secondo il PC: «una cosa tanto può essere pensata, quant'ha di essere». Con questa espressione Rosmini vuole affermare che ciò che si pensa è, e che, al contrario, ciò che non è possibile, e quindi non è, è impensabile[109].

Dall'affermazione del PC deriva, inevitabilmente, il PDNC secondo il quale «l'essere esclude il non essere»: il PDNC esclude che ciò che è possa anche non essere, allo stesso tempo e sotto il medesimo aspetto[110].

Successivamente, dal PDNC è possibile introdurre il principio d'identità (PDI), secondo il quale «quello che è, è». Attraverso questo principio Rosmini afferma che qualsiasi tipo di giudizio si esprima, per essere vero, esso deve esprimere un'identità[111].

Questa gerarchia di principi, presentata da Rosmini, presenta però, oltre a molteplici pregi, altrettanti difetti. Infatti, è possibile ammettere, secondo la tesi del nostro filosofo, che l'essere sia concepibile dal pensiero; ma da questo non deriva necessariamente che il non essere non sia concepibile allo stesso modo. Che il pensiero possa pensare l'essere non esclude che possa pensare anche il non essere[112].

Per porre chiarezza sulla questione, faremo ora riferimento al *Nuovo Saggio sull'ordine delle idee*[113], in cui Rosmini esplicita, in maniera più efficace, come

---

[109] Cfr. *ivi*, n. 341-342.
[110] Cfr. *ibidem*.
[111] Cfr. P. PAGANI, *Le care insidie della verità. L'élenchos in Rosmini e Manzoni*, in (a cura di D. SIMONCELLI - V. PELLEGRINO), *Élenchos. La forma del filosofare*, pp. 145-146.
[112] Cfr. *ibidem.*
[113] Ci riferiamo qui al testo di A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, voll. 3-5 *dell'Edizione Nazionale e Critica delle opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2003-2004, n. 559-70.

siano ordinate le verità prime, partendo dal PDNC e proponendone una difesa elenctica[114].

In particolare, il nostro autore, partendo dal PDNC - secondo cui «ciò che è non può insieme non essere» - mostra come ci sia un'impossibilità di tipo logico nella sintesi dell'essere con il non essere[115]. Egli assume che si possa verificare questa «impossibilità logica» nel momento in cui, pensando a ciò che non è, si pensa al nulla, il che significherebbe non pensare affatto; per questo, egli scrive che «l'impossibilità logica è il non potersi pensare; brevemente il nulla»[116]. Da qui, per Rosmini è possibile affermare che il PDNC è tale in quanto esclude l'impossibilità logica ora introdotta, perciò esso è quel principio che permette al pensiero di attuarsi[117].

A questo punto, Rosmini introduce la difesa elenctica del PDNC per mostrare che quanto appena detto è evidente di per sé. Infatti, egli afferma che è impossibile evadere dal PDNC, in quanto esso, permettendo al pensiero di attuarsi, è la condizione del pensare l'essere. Andare contro questo principio significherebbe andare verso una strada impercorribile, poiché il pensare a ciò che non è essere, significherebbe non pensare nulla, e dunque non pensare[118].

Da qui, per riprendere quanto detto precedentemente e per fare chiarezza riguardo alla gerarchia di principi introdotta nel testo della *Logica*, possiamo chiamare in causa il principio di cognizione, per mostrare come l'affermazione, derivata da tale principio secondo cui «l'oggetto del pensiero è l'essere», sia fondata sul PDNC,

---

[114] Cfr. P. PAGANI, *Le care insidie della verità. L'élenchos in Rosmini e Manzoni*, in (a cura di D. SIMONCELLI - V. PELLEGRINO), *Élenchos. La forma del filosofare*, p. 147.
[115] Cfr. *ibidem.*
[116] Cfr. *ibidem.*
[117] Cfr. *ibidem.*
[118] Cfr. *ibidem.*

che, come appena visto, mostra come sia impossibile pensare ciò che non è, ovvero il nulla, in quanto ciò significherebbe non pensare affatto. Secondo Rosmini, infatti, «il nulla non può essere veduto»[119].

Da qui, è possibile concludere che, secondo il principio di cognizione, l'oggetto del pensiero è l'essere, e non può essere altrimenti[120]. Infatti, è nel Libro V della *Teosofia* che Rosmini descrive il «pensare puro» come la manifestazione propria dell'essere, secondo le modalità che gli appartengono[121]. L'idea di essere, infatti, ha come caratteristica propria il fatto di costituire ciò che la mente umana è in grado di pensare[122].

In conclusione, possiamo ammettere che Rosmini mette in luce una trasformazione significativa dell'*élenchos* all'interno della storia della filosofia attraverso una riformulazione di questo in chiave trascendentale, allontanandosi dall'assunzione di *élenchos* secondo la sua forma classica. Infatti, Rosmini mostra elencticamente come il PDNC possa essere inteso come la condizione di possibilità del pensare. Come abbiamo osservato poco fa, negare il PDNC significherebbe pensare il nulla, e dunque non pensare affatto: il nulla, come impossibilità logica, non può essere considerato come un oggetto proprio del pensiero. Da qui, per Rosmini pensare all'essere è ciò che lui chiama «pensare puro»: si tratta della manifestazione dell'essere in quanto tale, non secondo il soggetto, ma secondo la natura stessa

[119] Cfr. *ibidem.*
[120] Cfr. *ivi*, p. 148.
[121] Cfr. *ivi*, p. 149.
[122] Cfr. *ivi*, p. 148.

dell'essere. È così che Rosmini afferma che ciò che noi chiamiamo *élenchos* costituisce la via di accesso ai principi primi inevadibili[123].

2.2. Un ulteriore sviluppo di *élenchos* come ponte per la contemporaneità

In seguito all'analisi che abbiamo condotto fino a questo punto riteniamo sia di particolare importanza introdurre il contributo di altri due filosofi per poter fare un ulteriore passo avanti nella nostra ricerca. I due pensatori che abbiamo intenzione di chiamare in causa sono Jules Lequier e Gaston Isaye. Il loro contributo è di significativa importanza, in quanto il loro pensiero riguardo all'*élenchos* funge da ponte per la contemporaneità: punto di arrivo della nostra indagine. Infatti, è attraverso il contributo di questi autori che sarà per noi possibile arrivare a introdurre quello di Emanuele Severino, il cui pensiero costituisce il punto di arrivo nella nostra analisi riguardo all'*élenchos*.

In particolare, osserveremo in primo luogo il contributo di Jules Lequier sulla questione elenctica contenuto all'interno degli scritti dal titolo *Ouvres complètes* (1952). È all'interno di questi scritti che il filosofo introduce delle riflessioni di particolare importanza riguardo alla libertà di scelta: riflessioni che vengono condotte da Lequier seguendo una movenza elenctica.

[123] Ribadiamo qui che Rosmini ha rivisitato la questione elenctica in termini non propriamente classici (Cfr. P. PAGANI, *Le care insidie della verità. L'élenchos in Rosmini e Manzoni*, in (a cura di D. SIMONCELLI - V. PELLEGRINO), *Élenchos. La forma del filosofare*, p. 139).

Successivamente, osserveremo come per Gaston Isaye il procedimento elenctico sia costante nell'esercizio dell'intellezione umana: si veda lo scritto *La Justification critique par rétorsion* del 1954.

2.2.1. Il contributo di Jules Lequier: la movenza elenctica nella libertà di scelta

Il filosofo brétone Jules Lequier (1814 -1862), all'interno dei suoi scritti intitolati *Ouvres complètes*, si propone di mettere in luce alcune riflessioni, che per noi sono di significativa importanza, riguardo alla libertà di scelta e al suo nesso con la movenza elenctica[124].

Prima di entrare nel vivo del discorso riguardo al tema in questione, riteniamo sia importante fare chiarezza su cosa si intenda per "libertà di scelta" (o libero arbitrio)[125]. La libertà di scelta deve essere intesa come la capacità del soggetto di decidere tra possibili alternative. L'azione volitiva esclude alcune possibilità che allo stesso tempo possono essere affermate[126]. In particolare, in teoria è possibile ammettere che le alternative siano *x* e *non-x*; in pratica, ovvero nel momento in cui si attua una scelta, se la scelta dovesse ricadere su *non-x*, questa è da considerarsi in concreto come la scelta di *y, z, w,* etc., ovvero di possibilità che sono determinate allo stesso modo di *x*[127].

[124] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 32.
[125] In particolare, "libero arbitrio" è sinonimo di "libertà di scelta" secondo la tradizione filosofica.
[126] Cfr. *ibidem*.
[127] Cfr. *ibidem*.

Dopo questo breve chiarimento, entriamo ora nel vivo del pensiero di Lequier riguardo alla questione della libertà di scelta. Lequier non tematizza l'argomentazione elenctica in senso classico, bensì utilizza l'*élenchos* per mostrare come sia inconsistente, e dunque impossibile, ogni tentativo di negare la libertà. Infatti, la negazione della libertà di scelta si capovolge contro di sé, poiché tale negazione presuppone una libera scelta. Più in generale, il fulcro della filosofia di Lequier ruota intorno all'affermazione della libertà come essenza stessa della ragione[128].

È possibile comprendere, a questo punto, in che modo la libertà debba essere considerata una questione elenctica secondo il nostro autore. Lequier, da un lato introduce il principio di non contraddizione come chiave per arrivare all'essenza del pensiero, in quanto per riconoscere il PDNC occorre che la nostra ragione sia libera: per riconoscere i primi principi occorre un soggetto libero; dall'altro, introduce la questione secondo cui ogni giudizio non è una semplice proposizione, ma è una proposizione sulla quale, per la verità o per la falsità, il soggetto impegna la propria libertà[129].

In primo luogo, Lequier osserva che non è possibile formulare il principio di non contraddizione, se colui che lo formula non è un "Io" che pensa liberamente, dunque un "Io" libero. Infatti, secondo il nostro autore, la libertà di scelta è la condizione che rende realizzabile la possibilità di riconoscere l'incontraddittorio[130]. In

[128] Cfr. P. PAGANI, *Libertà e non-contraddizione in Jules Lequier,* Frango Angeli, Milano 2000, p. 13.
[129] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 32.
[130] Cfr. *ibidem*.

particolare, Lequier fa rientrare il principio di non contraddizione e il libero arbitrio all'interno di un unico principio che denomina come "Principio della scienza"[131].

Più precisamente, Lequier vuole affermare che i principi primi si articolano su possibilità che sono tra di loro contraddittorie. È possibile rendere ancora più chiaro questo concetto attraverso le seguenti espressioni: «*A* non è insieme *B* e *non-B*»; «*A* o è *B* o è *non-B*», dove la disgiunzione è da intendersi nel senso dell'*aut*[132]. Da qui è importante considerare che l'*aut*, ovvero la disgiunzione che viene a instaurarsi tra *B* e *non-B,* si può attuare se e solo se le due possibilità (*B* e *non-B*) sono considerate come entrambe formalmente realizzabili. In questo caso, quindi, si considerano ammissibili tutte e due le alternative proposte, ed è proprio per questo motivo che, chi è in grado di concepire questa disgiunzione, deve essere anche in grado di scegliere indifferentemente tra due opzioni che si escludono tra loro. Infatti, considerare realizzabile un'alternativa, piuttosto che un'altra, è espressione della libertà di scelta[133].

Però, è importante tener presente che la scelta che si attua nel momento in cui si decide tra le alternative possibili esclude la possibilità della simultaneità, ovvero la possibilità che ambedue le alternative si diano nel medesimo tempo e secondo il medesimo aspetto. Con ciò si esclude solamente la simultaneità, ma non il fatto che le alternative, prese separatamente, si possano considerare tutte e due come ammissibili[134]. L'ammissione di entrambe le possibilità prese qui in considerazione, si può chiamare "formalismo". L'indifferenza formalistica rimanda alla possibile

[131] Cfr. J. Lequier, *Oeuvres complètes*, a cura di J. Grenier, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1952, cit., p. 382. Qui, il termine "scienza" sta per "filosofia.
[132] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 32.
[133] Cfr. *ivi*, pp. 32-33.
[134] Cfr. *ibidem*.

decisione tra due alternative, entrambe realizzabili, ed è quindi espressione del libero arbitrio, ovvero della capacità di scegliere, potendo scegliere diversamente[135].

Lequier, a questo punto, afferma che ogni giudizio è per lui l'esercizio della libertà di scelta. Infatti, occorre fare la seguente distinzione: da un lato la proposizione è come tale una semplice ipotesi; dall'altro è il giudizio a qualificare la proposizione come vera o come falsa. Quindi, affermare o negare, togliendo la proposizione dal limbo dell'ipoteticità, significa impegnare la propria libertà di scelta. In conclusione, ogni affermazione o negazione implica la libertà. Nel giudizio c'è un aspetto di impegno, che nella semplice formulazione della proposizione non c'è.

Infatti, secondo il nostro autore, si riconosce, in maniera innegabile, la libertà propria del dire di sì (o del dire di no) ad una possibilità espressa da una proposizione; nel caso in cui si decida di non affermare o negare la possibilità in questione, viene meno il giudizio riguardo a questa[136]. Infatti, Lequier scrive:

> Se io rifiuto di credere alla libertà, bisognerà che mi astenga dal produrre la minima affermazione, perché tutto sarà necessitato; non avrò neppure il diritto di affermare che tutto è necessitato, e neppure che sono nel dubbio; bisognerà che ondeggi nel dormiveglia senza fissarmi su alcuna affermazione[137].

Qui, attraverso questa espressione, Lequier intende mettere in evidenza che se non ci fosse il libero arbitrio, allora si "ondeggerebbe nel dormiveglia", senza fare propria nessuna affermazione. Ci si asterrebbe, quindi, necessariamente, da

[135] Cfr. *ibidem*.
[136] Cfr. *ibidem*.
[137] Cfr. J. Lequier, *Oeuvres complètes*, cit., p. 320.

qualsiasi tipo di affermazione, il che equivarrebbe a quella che, nei capitoli precedenti, abbiamo chiamato "afasia". Si tratterebbe, riprendendo il pensiero aristotelico, di un richiamo alla figura del "vegetale", che lo Stagirita introduce per parlare del negatore del principio di non contraddizione: si tratta della riconduzione dell'Io ad un semplice essere vivente, incapace di esprime un giudizio[138].

Scrive Lequier: «Se affermo, è perché sono libero»[139]. Infatti, secondo il nostro autore, l'«essenza della ragione è libertà»[140] e «ammettere la libertà, è ammettere la ragione stessa e la legittimità della ricerca»[141]. Con queste espressioni, Lequier vuole concludere il suo discorso intorno alla libertà di scelta ponendo, l'accento sul fatto che il soggetto, nel momento in cui afferma, va incontro alla verità che è riconosciuta dall'atto di volizione del soggetto.

È importante, a questo punto, fare presente che, per Lequier, anche l'atto del dubitare è rivelazione della libertà di scelta. Il dubbio[142], di per sé, è un'ulteriore testimonianza della presenza del libero arbitrio: è un libero ondeggiare di possibili alternative, che di per sé sono problematiche, così che il soggetto, per uscire dal problema e quindi dal dubbio, decide per un'alternativa piuttosto che per l'altra, tramite una libera scelta. In questo caso, Lequier afferma che una possibile alternativa può essere vista o come un "problema" o come un'"affermazione"[143]: nel primo caso si tratta di stare in una condizione in cui il dubbio pervade il soggetto

[138] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 34.
[139] Cfr. J. Lequier, *Oeuvres complètes*, cit., pp. 344-345.
[140] Cfr. *ivi*, p. 400.
[141] Cfr. *ivi*, p. 398.
[142] Il dubbio è una parola che deriva dal latino "*duplum*", ovvero "doppio": questa duplicità è collegata all'idea di indecisione tra due alternative possibili (Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 35).
[143] È Aristotele che, per primo, introduce la distinzione tra "problema" e "affermazione". Entrambi i termini sono compresi all'interno dei "modi", dal greco *tropoi*, dello stesso enunciato (cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 34).

lasciandolo in una situazione problematica; nel secondo caso, invece, l'"affermazione" implica una decisione del soggetto stesso e quindi il suo andare incontro a una direzione, frutto di una libera scelta, affermando una alternativa tra quelle possibili[144]. In conclusione, secondo Lequier, il dubbio può essere superato solo nel caso in cui si verifichi quell'atto di volontà che genera la scelta: il dubbio viene tolto con la libertà di scelta del soggetto[145].

Lequier, dunque, mostra elencticamente come la libertà di scelta sia un che di innegabile, in quanto essa si ripropone nel momento stesso in cui si tenta di negarla. Più precisamente, il contributo del nostro autore riguardo al libero arbitrio è di carattere elenctico, in quanto il tentativo di negare la libertà di scelta si mostra come impercorribile: ogni atto di negazione è di per sé un atto di volizione. Per questo, la libertà di scelta è un che di inevadibile: essa corrisponde a quell'atto, proprio dell'essere umano, che si manifesta nel momento in cui si vuole o non si vuole qualcosa.

In conclusione, il contributo di Lequier sulla questione dell'*élenchos*, come abbiamo potuto osservare fino a qui, è un ulteriore passo avanti all'interno della storia della filosofia: il nostro autore ha mostrato come la movenza elenctica riguardi anche la libertà di scelta, spostando così il baricentro della speculazione filosofica intorno a questo argomento in direzione del soggetto che diviene agente.

[144] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 34.
[145] Cfr. *ivi*, p. 35.

2.2.2. Gaston Isaye e lo statuto elenctico come necessità assoluta per l'esercizio dell'intellezione

A questo punto della nostra indagine sulla forma del filosofare, riteniamo sia necessario fare un ulteriore passo avanti introducendo la figura di Gaston Isaye all'interno del panorama filosofico contemporaneo.

Isaye, filosofo belga, funge da ponte tra il pensiero aristotelico-tomista e la nostra contemporaneità. Riteniamo sia indispensabile introdurre il pensiero di questo autore nella nostra indagine, poiché egli ci aiuterà a introdurre, per poi comprendere al meglio, il contributo di Emanuele Severino.

Gaston Isaye mostra, all'interno del suo scritto *La Justification critique par rétorsion* del 1954, come l'argomentazione elenctica sia tanto implicita quanto costante nell'esercizio dell'intellezione umana. Infatti, secondo il nostro autore, l'*élenchos* è quel procedimento argomentativo che si attua all'interno della mente umana nel momento in cui il soggetto pensa, e quindi giudica. Secondo Isaye, infatti, l'argomentazione elenctica è costitutiva dell'intelligibilità stessa ed è per questo condizione dell'attività razionale dell'uomo. Inoltre, Isaye approfondisce la questione del giudizio cercando di comprendere come sia possibile formulare un giudizio che possa ritenersi vero. Per fare ciò, egli analizza la questione del principio di non contraddizione, mostrando come la negazione di questo sia impraticabile, poiché tale negazione renderebbe l'atto del giudicare un che di impossibile. Vedremo ora, in maniera più approfondita, come Isaye arrivi ad affermare ciò.

Gaston Isaye, in relazione al trascendentale, fa una distinzione: da un lato vi sono i "principi primi", dall'altro i "fatti primi"[146].

Anzitutto, il nostro autore afferma che i "fatti primi" sono condizione di accesso, per la mente umana, ai "principi primi": i "fatti primi" si riferiscono a quelle realtà che esplicitano i "principi primi", rendendoli così accessibili[147].

Ammesso ciò, Isaye insiste sul carattere elenctico di queste figure del reale, ovvero i "fatti primi", in quanto esse hanno una funzione specifica, che è quella di introdurre il trascendentale, e quindi gli stessi "principi primi", che esprimono ciò che si dà implicitamente nei "fatti primi". Per esplicitare quanto detto, possiamo affermare - con Isaye - che il trascendentale non si può dare se non si ammette la presenza dell'"Io": è l'"Io" che, in quanto capace di apofansi, è la condizione soggettiva per l'accesso al trascendentale[148]. In particolare, il nesso che intercorre tra "fatti primi" e "principi primi", di natura trascendentale, è proprio la presenza dell'"Io": i "principi primi" risulterebbero infatti inaccessibili, se si uscisse dall'orizzonte dell'Io[149].

Secondo il nostro autore, per quanto riguarda i "fatti primi", è possibile affermare che essi sono le condizioni del manifestarsi del trascendentale, e ciò è mostrabile elencticamente[150]. L'esempio più evidente è l'"Io", come abbiamo potuto osservare poco fa. In particolare, l'"affermazione dell'Io" è un che di necessario e inevadibile in quanto è la condizione che rende possibile al trascendentale di essere visto: solo l'"Io", in quanto capace di evidenza, ha la possibilità di osservare le strutture

[146] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 121.
[147] Cfr. *ibidem*.
[148] Cfr. *ibidem*.
[149] Cfr. *ibidem*.
[150] Cfr. P. PAGANI, *Contraddizione performativa e ontologia*, Frango Angeli, Milano 1999, p. 379.

trascendentali, che altrimenti non avrebbero occasione di essere rilevate[151]. Infatti, secondo Isaye, l'"Io", ovvero la struttura pensante, è il luogo in cui si attuano, in modo concreto, i principi che l'"Io" stesso è in grado di vedere; e per questo è un che di inevadibile[152].

Da qui, Isaye fa un ulteriore passo avanti: se affermiamo che all'"Io" appartiene il carattere dell'inevadibilità, allora dobbiamo anche ammettere che questa struttura pensante non possa determinare da sé i contenuti che pensa, ma anzi, dobbiamo affermare che l'"Io" dipenderà da ciò che vede, non potendo decidere che cosa vedere[153]. Infatti, Isaye, nel testo del 1952 dal titolo *Le privilège de la métaphysique*, scrive:

> Io sono obbligato ad ammettere che questo foglio è bianco, quand'anche volessi pensare che è nero. E voi non potete obiettare contro questa dipendenza senza concederla col fatto stesso della vostra obiezione. Infatti, voi volete condurmi a condividere il vostro punto di vista […]; e, volermi far rivedere la mia posizione, è ammettere in primo luogo che io sono un essere dipendente[154].

Con queste parole il nostro autore vuole mettere in evidenza il fatto che il contenuto del pensato è un che di autoevidente da cui l'"Io" non può che dipendere. Secondo Isaye, questa assunzione appena esposta è incontestabile poiché, anche se ne si ponesse una alternativa, questa dovrebbe avere lo stesso carattere di inevadibilità di quella appena esposta[155].

---

[151] Cfr. *ibidem*.
[152] Cfr. *ibidem*.
[153] Cfr. *ibidem*.
[154] Cfr. G. ISAYE, Le *privilège de la métaphysique*, in "Dialectica", 1952, pp. 40-41.
[155] Cfr. P. PAGANI, *Contraddizione performativa e ontologia*, pp. 379-380.

Nei testi di Isaye è possibile osservare ulteriori riferimenti ai "fatti primi" e a come essi possano essere mostrati come inevadibili tramite l'argomentazione di tipo elenctico: le indicazioni elenctiche dell'autore in questione sono da considerarsi come indicazioni metodologiche che mostrano come si possa dare ragione delle evidenze[156].

Inoltre, per quanto concerne i "principi primi", Isaye mostra, attraverso la pratica dell'*élenchos,* come essi siano strettamente legati ai "fatti primi" e come anche ad essi appartenga il carattere dell'inevadibilità.

In primo luogo, per quanto riguarda il nesso tra "fatti" e "principi" "primi", abbiamo visto che i "principi primi" possono essere visti dall'"Io" solo grazie ai "fatti primi", che implicitamente li contengono[157].

In secondo luogo, i "principi primi" devono essere considerati, secondo Isaye, come inevadibili, in quanto è presente in essi il carattere della "primalità"[158]. L'insistenza, da parte del nostro autore, sul carattere della "primalità", è di particolare rilevanza in quanto il suo intento è quello di far corrispondere la "primalità" con lo "statuto elenctico", proprio dei "fatti" e dei "principi" "primi"[159].

L'esempio più evidente di questa "primalità" è il principio di non contraddizione: un principio può essere considerato come "primo" nel momento in cui esso si ripropone anche nel caso in cui viene negato[160].

In conclusione, Isaye evidenzia come il carattere elenctico dei "fatti primi" e dei "principi primi" rimandi al carattere della necessità, propria di queste

[156] Cfr. *ivi*, pp. 381-382.
[157] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 121.
[158] Cfr. P. PAGANI, *Contraddizione performativa e ontologia*, p. 384.
[159] Cfr. *ibidem*.
[160] Cfr. *ibidem*.

"primalità"[161]. In particolare, abbiamo potuto osservare come i "fatti primi" possano essere considerati come le condizioni "fattuali" per il manifestarsi dell'apofantico, e conseguentemente del trascendentale. Inoltre, i "principi primi" possono essere intesi come le condizioni "trascendentali" del darsi dell'apofantico, in quanto ne determinano la sensatezza[162].

Infine, l'analisi del contributo di Gaston Isaye, qui proposta, ci ha permesso di porre l'*élenchos* all'interno di una nuova cornice speculativa. Il nostro autore è testimone di una nuova versione di *élenchos,* in cui esso costituisce la necessità assoluta per l'esercizio dell'intellezione. In Isaye, la pratica elenctica non appare solo come un procedimento metodologico, proprio della filosofia, ma anche come quella struttura che rende possibile all'"Io" l'attività che gli è propria, ovvero l'intellezione. Il pensare presuppone "fatti" e "principi" "primi" che non possono essere negati, in quanto ogni possibile negazione si rovescia contro sé stessa, apparendo così inconsistente, e mostrando il carattere dell'inevadibilità, proprio delle evidenze. In particolare, abbiamo visto come l'introduzione di "fatti primi" e "principi primi" crei le condizioni di possibilità per affermare il carattere necessario delle evidenze, unendo il piano "fattuale", ovvero esperienziale, a quello "principiale", ovvero trascendentale.

[161] Cfr. *ivi*, p. 404.
[162] Cfr. *ibidem*.

Capitolo 3

La formulazione di *élenchos* in Emanuele Severino

3.1. L'immediatezza dell'incontradditorietà dell'essere

Fino a qui ci siamo occupati di indagare il metodo stesso della speculazione filosofica in differenti autori. Come abbiamo visto, partendo da Parmenide, abbiamo approfondito le diverse declinazioni della figura dell'*élenchos* fino ad arrivare a Gaston Isaye. Questo *excursus* storico e teorico ci ha permesso di osservare come l'argomentazione elenctica in filosofia sia stata utilizzata da differenti autori facendone emergere sfaccettature sempre diverse e sempre più complesse.

Arrivati a questo punto della nostra indagine, abbiamo ritenuto fosse indispensabile avere una visione d'insieme, comprensiva delle evoluzioni che l'argomentazione elenctica ha avuto all'interno della storia della filosofia, per poter comprendere il contributo dell'ultimo autore che abbiamo intenzione di approfondire: Emanuele Severino. Attraverso il nostro viaggio nella storia dell'*élenchos* abbiamo approfondito questioni che ci serviranno ora a comprendere in maniera più efficace il contributo severiniano intorno alla questione.

Infatti, Emanuele Severino non esclude possibili rimandi al passato della storia dell'*élenchos* per sviluppare, in maniera ampia e dettagliata, il suo contributo sulla

pratica elenctica. Come avremo modo di vedere da questo momento in poi, la filosofia di Severino è ricca di ritorni al passato: si tratta di un passato che viene utilizzato da questo filosofo come punto di partenza per la sua trattazione riguardo alla questione elenctica.

Il pensiero di Severino sull'*élenchos* è stato riformulato più volte, risultando per questo in continuo divenire. Il nostro intento è quello di evidenziare quali siano state le motivazioni che hanno spinto il nostro autore a modificare il suo punto di vista sulla questione elenctica. In particolare, lo faremo prendendo come riferimento i due principali scritti severiniani sulla questione. I testi a cui faremo principalmente riferimento sono *Ritornare a Parmenide* (1964) e *Tatutótes* (1995). Attraverso questi scritti avremo modo di osservare e approfondire come il pensiero del nostro autore si sia evoluto in maniera originale e critica.

L'obbiettivo della nostra indagine sarà quello di mostrare i punti di forza e le eventuali criticità del contributo di Severino sul tema. In particolare, ci concentreremo sui principali nodi tematici severiniani, facendo riferimento alla cornice teorica, ricca di rimandi ai "classici", che Severino utilizza, in maniera diretta o indiretta, per strutturare il suo pensiero.

Prima di entrare nel vivo del nostro approfondimento, faremo qui riferimento a delle brevi note biografiche, che ci serviranno a comprendere al meglio il pensiero del nostro autore, in quanto ci permetteranno di osservare quelle che sono state le influenze principali che il suo pensiero ha ricevuto.

Emanuele Severino nasce a Brescia nel 1929, per poi formarsi presso il collegio gesuitico "Cesare Arici" e per iscriversi, successivamente, alla facoltà di Filosofia dell'Università di Pavia. Si laurea nel 1950 con Gustavo Bontadini, che in quel

periodo è docente presso l'università di Pavia, con una tesi dal titolo *Heidegger e la metafisica*. In seguito riesce a ottenere la Libera docenza in Filosofia, per poi diventare assistente di Bontadini presso l'Università Cattolica di Milano. Severino ottiene l'incarico di Filosofia Contemporanea, vincendo poi il concorso a cattedra e diventando Ordinario di Filosofia Morale dal 1962 al 1969.

La pubblicazione del saggio *Ritornare a Parmenide* avviene dopo che Severino ha ottenuto la cattedra a Milano. Il testo sarà di fondamentale importanza, poiché il nostro autore con esso si allontanerà da Bontadini e dalla tradizione classica che il suo maestro rappresentava. Infatti, per questo motivo, una parte della nostra indagine sarà dedicata al rapporto intercorso tra il pensiero bontadiniano e quello severiniano, per evidenziare i punti di convergenza e di rottura tra i due pensatori.

Dopo la pubblicazione di *Ritornare a Parmenide*, si registrò una divisione all'interno dell'Università Cattolica, in quanto i laureandi e gli assistenti di Severino, vennero, insieme a lui, messi nel mirino dalle autorità accademiche. Inoltre, è importante far notare che i testi di questo autore risultavano inconciliabili con la dottrina cristiana, al punto da non consentire più a Severino di insegnare presso l'Università Cattolica.

In seguito al suo allontanamento dall'Università milanese, egli fu chiamato a Venezia, all'Università "Ca' Foscari", dove contribuì a fondare la Facoltà di Lettere e Filosofia. Qui, divenne ordinario di Filosofia Teoretica e direttore del Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze fino al 1989. Una volta collocato fuori ruolo, venne nominato "Professore emerito" presso l'Università di Venezia,

per poi insegnare a contratto Ontologia fondamentale presso l'Università "Vita e Salute" dell'Istituto San Raffaele di Milano. Morì a Brescia il 17 gennaio 2020[163].

Dopo questo breve resoconto della vita di Emanuele Severino, indispensabile per comprendere il suo riferimento al maestro Gustavo Bontadini, vediamo di approfondire la questione riguardo all'*élenchos*, partendo dall'immediatezza dell'incontradditorietà dell'essere.

Secondo il pensiero di Severino, con il termine "immediato" si intende il *per se notum,* ovvero ciò che è evidente di per sé. L'immediato è ciò che è implicato da tutto e che allo stesso tempo non può dipendere da altro da sé. Si tratta di ciò che è innegabile, ovvero di ciò che in ogni cosa è presupposto: l'essere. Secondo il nostro autore, l'immediatezza dell'essere coincide con l'originario. Questa immediatezza, propria dell'essere, coincide poi con il suo apparire. Riprendendo le parole di Severino, è possibile affermare che l'originario corrisponde a ciò che appare immediatamente, ovvero all'apparire dell'essere[164].

Qui, è importante sottolineare che per Severino l'apparire è un apparire che si riflette su di sé: si tratta di un apparire che è "apparire dell'apparire". L'apparire dell'apparire è l'apparire di sé stesso, e più precisamente, un apparire in cui non si danno due momenti differenti dell'apparire stesso, bensì solo uno: il primo apparire non è altro dall'apparire che ne è il contenuto[165]. Infatti, Severino, nel *Poscritto a Ritornare a Parmenide,* scrive:

---

[163] Per avere una visione più ampia e completa della vita di Emanuele Severino, indichiamo il volume autobiografico *Il mio ricordo degli eterni* (Rizzoli, Milano 2011).
[164] Cfr. C. PAGNIN, *Essere, pensiero, élenchos*, in (a cura di D. SIMONCELLI - V. PELLEGRINO), *Élenchos. La forma del filosofare*, p. 18.
[165] Cfr. *ivi*, p. 19.

> *Qualcosa può apparire solo se appare il suo apparire, ossia il suo essere incluso nell'apparire*. Di solito, ci si rappresenta l'apparire (il "pensiero", la "coscienza", il "soggetto") come ciò cui sia consentito non avere come contenuto sé medesimo: l'apparire - si ritiene - può essere apparire delle cose senza essere apparire del loro apparire: l'apparire dell'apparire sarebbe una figura che si realizza solo *qualora* si rifletta sull'apparire delle cose. Eppure l'apparire è un predicato che appartiene necessariamente alle cose che appaiono[166].

In questi termini, secondo il nostro autore, ciò che appare, ovvero l'originario, è di per sé vero. Infatti, ciò che appare non ha bisogno di alcuna prova che attesti la sua verità, poiché l'apparire dell'apparire, che è apparire dell'essere, è un che di dato immediatamente, in quanto è lo stesso essere che in quanto tale appare[167].

In caso contrario, ovvero nel momento in cui si dovesse avere bisogno di dare prova della verità dell'originario, allora si dovrebbe fare ricorso alla negazione dell'apparire dell'essere. Ma, in questo caso, per far sì che l'apparire dell'essere possa essere negato, occorrerebbe che lo stesso apparire apparisse, proprio per poter essere negato. Infatti, non è possibile negare ciò che non è possibile vedere, in quanto il non visto corrisponde al nulla; per questo, la negazione dell'apparire dell'essere deve vedere questo apparire per poterlo negare. Da qui, ecco che la negazione appare anch'essa come tolta. Infatti, per poter negare qualcosa è necessario che anche la negazione di questo qualcosa appaia come tale.

---

[166] E. SEVERINO, *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, (1965), in ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 95.
[167] Cfr. C. PAGNIN, *Essere, pensiero, élenchos*, in (a cura di D. SIMONCELLI - V. PELLEGRINO), *Élenchos. La forma del filosofare*, p. 20.

In questo modo, è stato possibile mostrare elencticamente come la negazione di ciò che appare sia destinata ad apparire anch'essa, ma come tolta[168].

In conclusione, tramite la pratica elenctica si è mostrato come l'originario, ovvero l'apparire dell'essere, sia la condizione per il verificarsi della negazione di tale apparire[169].

È a questo punto che Severino osserva che la negazione di questo apparire dell'essere non può che fare parte dell'apparire stesso: si tratta di un momento interno e proprio all'apparire, e l'*élenchos* è prova di ciò[170].

Procedendo nella nostra analisi, secondo Severino, il darsi di ciò che appare è, per i motivi visti sopra, non solo un che di immediato, ma anche un che di incontraddittorio. Da qui, la formula che dà nome a questo capitolo: l'immediatezza dell'incontraddittorietà dell'essere.

Abbiamo visto fino ad ora in che cosa consista l'apparire dell'essere e l'immediatezza che gli è propria. Ora vedremo come il nostro autore, in accordo con il pensiero del maestro Bontadini, aggiunga all'immediatezza dell'essere, anche il carattere dell'incontradditorietà che gli è propria.

Secondo Severino e Bontadini, l'incontradditorietà dell'essere che appare come immediato pone le sue radici nell'opposizione di positivo e negativo, ovvero nell'opporsi di essere e non essere. Tale opposizione, secondo i due filosofi, è originaria e, in quanto tale, innegabile: si tratta di un'opposizione tale per cui ogni ente, nel momento che è, è sé stesso e non altro da sè[171]. Infatti, come abbiamo avuto modo di osservare poco fa, nel momento in cui tale opposizione viene negata,

[168] Cfr. *ibidem*.
[169] Cfr. *ibidem*.
[170] Cfr. *ivi*, p. 21.
[171] Cfr. *ivi*, p. 36.

viene per ciò stesso implicata - e ciò costituisce un'evidenza elenctica. Per questo, l'incontraddittorietà di essere e nulla si fonda sull'originaria opposizione di positivo e negativo[172].

Inoltre, Severino e Bontadini aggiungono che non solo l'incontraddittorietà dell'opposizione originaria tra essere e nulla è innegabile, ma lo è anche l'incontradditorietà dell'originario. L'apparire dell'essere è un apparire incontraddittorio, in quanto l'essere appare come un che di positivo: l'essere è ciò che è, apparendo come un che di positivo, che in quanto tale esclude da sé il negativo[173].

Da qui è possibile affermare, secondo Severino, che la negazione dell'opposizione originaria tra essere e nulla risulta sì, ma come tolta. L'opposizione stessa si fonda sull'essere, ovvero sul positivo, che è ciò che la negazione vuole negare; da qui, la negazione, negando il positivo, non può che auto-togliersi, apparendo come tolta[174].

Questo procedimento elenctico, secondo Severino, è riconducibile al contributo che Aristotele ha dato, all'interno della storia della filosofia, in *Metafisica* IV. Infatti, Severino scrive:

> L'*èlenchos* aristotelico non consente semplicemente di rivelare che la negazione dell'opposizione è anche affermazione dell'opposizione, bensì consiste nel rilevamento che l'affermazione dell'opposizione, ossia l'opposizione, è fondamento di ogni dire, e quindi, perfino, di quel dire in cui consiste la negazione dell'opposizione […]. L'opposizione è fondamento, nel senso che è *ciò senza di cui non* si costituirebbe, o esisterebbe, alcun pensiero, alcun discorso. Fonda anche la propria negazione: ma, appunto, non nel senso che la faccia essere valida, che ne fondi il valore, bensì nel senso che, se la

[172] Cfr. *ivi*, p. 36-37.
[173] Cfr. *ibidem*.
[174] Cfr. *ibidem*.

> negazione non ponesse alla propria base l'opposizione (ossia non opponesse la propria posizione significante a ogni altro significare) non esisterebbe nemmeno. Esiste solo se afferma ciò che nega[175].

È così che Severino afferma che l'opposizione tra essere e non essere, tra positivo e negativo, è il fondamento. Infatti, negare l'opposizione è insieme affermarla, in quanto la negazione di questa è possibile solo grazie alla sua posizione (senza la quale, appunto, la negazione stessa non potrebbe verificarsi)[176]. In particolare, è importante notare che l'affermazione, che insieme è negazione, non è solo ed esclusivamente affermazione dell'opposizione tra positivo e negativo, ma è affermazione unita alla negazione in maniera necessaria (come visto poco fa)[177].
In conclusione, tramite il contributo di Severino, abbiamo potuto osservare e comprendere come, attraverso l'argomentazione elenctica, sia stato possibile mostrare l'immediatezza dell'incontradditorietà dell'essere, fino ad arrivare all'originaria opposizione tra essere e nulla, che ci ha aiutato a comprendere i caratteri principali dell'essere in quanto tale.
Infatti, in primo luogo abbiamo osservato come l'originario non possa in alcun modo essere negato, in quanto ogni tentativo di negazione presupporrebbe, inevitabilmente, l'affermazione dell'originario stesso; in secondo luogo, abbiamo osservato, attraverso l'argomentazione elenctica, come Severino ponga come evidente l'immediatezza dell'apparire dell'essere e la sua originaria

[175] Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, (1964), in ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, cit., p. 43.
[176] Cfr. C. PAGNIN, *Essere, pensiero, élenchos*, in (a cura di D. SIMONCELLI - V. PELLEGRINO), *Élenchos. La forma del filosofare*, p. 41.
[177] Cfr. *ivi*, p. 42.

incontradditorietà. Da qui è emerso come l'opposizione tra positivo e negativo sia da considerarsi come originaria e necessaria, in quanto innegabile.

Severino, attraverso l'eredità del suo maestro e quella aristotelica sull'argomentazione elenctica, è stato in grado di mostrare come l'immediatezza dell'incontradditorietà dell'essere corrisponda a quell'essere che si mostra come ciò che non può essere negato senza che, nel momento della negazione, esso venga riaffermato.

A questo punto della nostra indagine riteniamo importante approfondire la questione intorno all'*élenchos* aristotelico e a come questo sia stato rivisitato da Emanuele Severino nel suo scritto *Ritornare a Parmenide*. Faremo ciò riprendendo, nel capitolo che segue, la questione dell'opposizione originaria tra essere e nulla, per osservare, in maniera più approfondita, come questa possa essere evidenziata elencticamente.

3.1.1. La rigorizzazione della prospettiva aristotelica

Emanuele Severino, all'interno del suo pensiero riguardo all'*élenchos*, non esclude rimandi al passato. Infatti, in questo capitolo ci impegneremo a mostrare come il pensiero del nostro autore dipenda da quello di Aristotele, grazie al quale ha potuto sviluppare il suo contributo sulla pratica elenctica, rigorizzando il pensiero dello Stagirita.

Più in generale, avremo modo di osservare come il pensiero di Severino sia costellato da ritorni al passato e di come questo passato venga da lui rivisitato e,

appunto, rigorizzato. In particolare, richiamando gli argomenti visti nel precedente capitolo, osserveremo come Severino cerchi di ricondurre l'*élenchos* di Aristotele all'opposizione tra essere e non essere.

È nello scritto *Ritornare a Parmenide*, precisamente nei paragrafi 6 e 7, che Severino si chiede come possa pensarsi la verità, propria dell'opposizione originaria tra essere e nulla[178]. È qui che il nostro autore tenta di rigorizzare e rivisitare, attraverso una propria ri-formulazione, l'*élenchos* aristotelico.

In particolare, facciamo qui riferimento alla pratica elenctica esposta dallo Stagirita all'interno del Libro *Gamma* della *Metafisica*[179]. In questo luogo, Severino osserva che, secondo lo Stagirita, l'opposizione non può essere negata, in quanto la negazione è l'affermazione della stessa opposizione; questo è ciò che elencticamente Aristotele finisce per sostenere[180].

Da qui, Severino riformula l'*élenchos* aristotelico in questi termini, per rigorizzarlo:

> Negando che l'essere non sia non essere, si deve pensare che l'essere, in cui consiste questa negazione, non è non essere (ossia non è tutto ciò che è altro da questa negazione). Quella negazione è esplicita, *in actu signato*, questo pensiero è implicito, *in actu exercito*: ma è un pensiero realmente pensato, un pensiero che si deve realizzare, se si vuole conferire alla negazione quel significato determinato di negazione che le compete e non si vuol essere indifferenti a che essa abbia un qualsiasi altro significato[181].

Secondo questa ri-formulazione severiniana dell'*élenchos* aristotelico, si può affermare che negare l'essere dell'essere non è possibile, e ciò è elencticamente

[178] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 59.
[179] Per ulteriori rimandi all'*élenchos* aristotelico, si veda il capitolo 1.3. dal titolo "Aristotele e l'esecuzione di *élenchos*" di questa tesi.
[180] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 59.
[181] Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, pp. 42-43.

mostrabile. Infatti, se si afferma che l'essere è non essere, allora si deve pensare all'essere come la negazione stessa dell'essere in questione; ma, per far si che la negazione si realizzi in quanto tale, essa stessa deve essere, ossia avere un determinato significato che si differenzi da qualsiasi altro, differenziandosi così da ciò che non è.

Questa "prima figura di *élenchos"*[182] - così Severino la chiama - è da considerarsi come una prima ri-formulazione dell'*élenchos* aristotelico presente nel Libro IV della *Metafisica.* In particolare, con questa ri-formulazione Severino intende affermare che, se si ammettesse che la negazione dell'opposizione tra essere e non essere non si fonda sull'opposizione stessa, allora la negazione stessa non potrebbe sussistere.

In questo caso, l'*élenchos* stesso è ciò che mostra la determinatezza della negazione dell'opposizione e, quindi, dell'affermazione dell'opposizione che la negazione vuole negare. Infatti, la negazione dell'opposizione mostra la sua determinatezza nel momento in cui nega l'affermazione dell'opposizione stessa. Per questo, la negazione è tale in quanto si fonda, essa stessa, sull'opposizione che intende negare; se così non fosse, e quindi se la negazione non trovasse il proprio fondamento nell'opposizione, la negazione non avrebbe alcun significato. Dunque, la negazione sussiste se e solo se essa tiene fermo implicitamente ciò che nega. In questo modo, è la negazione a negare sé stessa[183].

In particolare, l'intento severiniano è quello di sottolineare come la negazione dell'opposizione tra essere e non essere sia, di per sé, una implicita affermazione

---

[182] Cfr. *ivi*, p. 43.

[183] Cfr. F. SACCARDI, *"La negazione di un determinato è un determinato". Una discussione con il dialeteismo sulla difesa elenctica del principio di non contraddizione*, in (a cura di D. SIMONCELLI - V. PELLEGRINO), *Élenchos. La forma del filosofare,* pp. 75-76.

della stessa. È attraverso l'*élenchos* che si può evidenziare che - *in actu exercito* - alla negazione dell'opposizione tra essere e nulla consegue necessariamente l'affermazione dell'opposizione stessa: il negare implica l'affermare che il positivo si contrappone al negativo[184]. Quindi, è necessario ammettere che la negazione dell'opposizione tra essere e nulla, chiamata "opposizione universale" dal nostro autore, si fonda essa stessa sull'affermazione dell'opposizione in questione[185].

Abbiamo appena osservato come il tentativo severiniano di riformulazione dell'*élenchos* aristotelico inizi a svilupparsi. Ora ne osserveremo un ulteriore sviluppo.

Prima, però, facciamo una premessa. Nel testo *La tendenza fondamentale del nostro tempo*[186] Severino afferma che l'*élenchos*, in Aristotele, per avere validità, deve essere caratterizzato dalla sottintesa presenza di soggetti in dialogo tra loro, di cui uno è l'opponente e l'altro è il difensore. Secondo Severino, per comprendere pienamente la valenza dell'*élenchos* aristotelico è necessario fare riferimento a questa pluralità di soggetti[187].

Secondo il nostro autore, invece, la validità di quell'argomentazione non dipende dal suo essere collocata in un dialogo tra soggetti; l'argomentazione elenctica vale indipendentemente dal presupposto che esistano soggetti al plurale. Infatti, come abbiamo avuto modo di osservare nei capitoli precedenti a questo, l'esecuzione elenctica può valere anche all'interno di una situazione in cui non appaiono soggetti

[184] Cfr. *ibidem*. Per l'approfondimento riguardo alla "prima figura dell'*élenchos*" esposta da Severino, facciamo riferimento al suo testo *Ritornare a Parmenide*, pp. 43-50.
[185] Cfr. *ibidem.*
[186] Si faccia qui riferimento al testo di E. SEVERINO, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988.
[187] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 27.

di sorta. D'altra parte, anche in prospettiva classica, *élenchòs* può valere anche all'interno di un dialogo interiore che l'Io ha modo di sperimentare con sé stesso[188]. Dopo questa breve premessa, ritorniamo ora alla ri-formulazione severiniana dell'*élenchos* aristotelico. Quanto alla "prima figura dell'*élenchos*"[189], Severino l'articola in due momenti.

Il primo momento consiste nell'affermare che la negazione di ciò che rende identico a sé stesso un ente è, di per sé, un'affermazione dell'identità stessa dell'ente in questione: negare la determinatezza dell'ente è, di per sé, un'affermazione dell'identità stessa dell'ente in questione, ovvero del determinato[190].

Il secondo momento, invece, consiste nell'affermare che negare ciò che rende determinato un ente, e quindi negare la determinatezza dell'ente è, di per sé, la negazione dell'ente in questione. In altre parole, è possibile osservare come tale negazione implichi come la negazione dell'identità stessa sia negazione di sé, in quanto è essa stessa realizzazione di tale identità[191].

In altre parole, analizzando il contributo severiniano, è possibile ammettere che ogni tentativo di negazione della determinatezza dell'ente si configura come l'opposto di ciò che vuole essere. Infatti, la negazione si afferma come tolta, e, poiché si afferma, diviene l'opposto di ciò che ha intenzione di essere: dalla negazione si passa all'affermazione, propria del tentativo di negazione in questione. Per questo, nemmeno ciò che è determinato è in grado di realizzarsi come

[188] Cfr. *ibidem*.
[189] Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, p. 43.
[190] Ci riferiamo qui a: E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cap. 6.
[191] Cfr. *ibidem*.

indeterminatezza in quanto, d'altra parte, si realizza come determinatezza[192]. In sintesi, la negazione si afferma come determinatezza.

In questo modo, Severino si impegna a mostrare come l'*élenchos* sia l'esplicitazione dell'implicito che è contenuto all'interno della negazione. Infatti, è possibile osservare come, attraverso il contributo severiniano appena esposto, la determinatezza dell'ente - che consiste nell'opposizione tra positivo e negativo e che si oppone di per sé all'indeterminatezza - sia solo un momento della stessa opposizione[193].

A questo punto, è necessario introdurre ed esplicitare la seconda formulazione di *élenchos*, che consiste in un ampliamento della prima, in quanto si basa anch'essa sull'opposizione tra essere e nulla, ma in maniera più risolutiva e sostanziale[194]. Come la prima, anche questa seconda formulazione elenctica si sviluppa in due momenti, che elenchiamo qui di seguito per esplicitarne il senso.

Per quanto riguarda il primo momento, Severino afferma che l'opposizione tra positivo e negativo ha senso solo ammettendo che la negazione dell'opposizione includa, essa stessa, la sua stessa affermazione, nel senso che tramite la negazione si afferma, insieme, ciò che si sta negando[195]. Con questo, il nostro autore intende sostenere che la negazione non avrebbe senso se, insieme ad essa, non vi fosse l'affermazione che necessariamente l'accompagna. In altre parole: all'interno della negazione di un'opposizione, i due opposti devono essere riconosciuti come tali perché li si possa tenere non-indifferenziati all'interno della negazione dell'opposizione; questo accade perché, se al contrario gli opposti (positivo e

[192] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p.60.
[193] Cfr. *ivi,* p. 60-61.
[194] Cfr. *ivi,* p. 61.
[195] Cfr. *ibidem*.

negativo, essere e nulla in questo caso) non si distinguessero tra loro, e se invece si identificassero tra loro, allora non si andrebbe incontro alla negazione di un'opposizione, bensì ad una tautologia[196].

Per quanto riguarda il secondo momento della formulazione di *élenchos*, Severino lo sviluppa nel modo seguente. Guardando a quanto detto poco fa, il nostro autore è nelle condizioni di poter sostenere che la negazione dell'opposizione tra positivo e negativo è, essa stessa, la negazione di sé: si tratta della negazione della negazione dell'opposizione[197].

In conclusione, Severino, attraverso la seconda formulazione di *élenchos*, mostra come la negazione dell'opposizione tra positivo e negativo sia, di per sé, la negazione di ciò che è determinato.

Il motivo per cui Severino introduce questa seconda formulazione è il seguente: se il nostro autore si fosse limitato alla prima formulazione, allora sarebbe andato incontro alla possibilità che il positivo si identifichi con il proprio negativo.

È all'interno della seconda formulazione che il nostro autore mostra che la negazione di ciò che è determinato è, essa stessa, la negazione dell'opposizione tra positivo e negativo. Per questo, negare la determinatezza di un ente A, e quindi negare che A non sia non-A, equivale a negare che l'essere non sia non-essere[198].

Attraverso il nostro approfondimento su come Severino abbia messo in atto il suo tentativo di rigorizzazione del contributo aristotelico sull'*élenchos*, abbiamo avuto modo di osservare come il nostro autore abbia ricondotto la pratica elenctica all'opposizione originaria di essere e nulla. In particolare, attraverso la "prima

[196] Cfr. *ibidem*.
[197] Cfr. *ivi,* p. 62.
[198] Cfr. *ivi,* p. 61-62.

figura dell'*élenchos*", abbiamo potuto osservare come Severino sia giunto a sostenere che l'opposizione originaria non può in alcun modo essere negata senza, allo stesso tempo, essere affermata. Infatti, ad ogni negazione dell'essere e della sua determinatezza corrisponde l'affermazione implicita di ciò che si sta negando: anche la negazione stessa, per essere tale, deve essere determinata e quindi esistere. Per dare prova di ciò, abbiamo approfondito in che modo il nostro autore, attraverso i due momenti della formulazione della "prima figura di *élenchos*", abbia mostrato come la negazione dell'opposizione originaria si risolva in un'auto-negazione dell'opposizione. A questo punto possiamo affermare che Severino, rigorizzando la posizione aristotelica, tenta anche di superarla.

Infatti, il tentativo di Severino è, in primo luogo, quello di smarcare l'*élenchos* aristotelico da una dimensione puramente dialogica, in cui vi sia una pluralità di soggetti che dialogano tra loro; così da per poter evidenziare il valore ontologico, e non solo logico-dialogico, dell'argomentazione elenctica. In secondo luogo, Severino vuole mostrare come l'*élenchos* sia un che di necessario al pensiero stesso, poiché nel pensiero il tentativo di negare l'essere è necessariamente ricondotto all'affermazione di questo.

Nel paragrafo 7 di *Ritornare a Parmenide* Severino rende poi fino in fondo esplicita la sua posizione ontologica, ma anche teologica, con un addentramento che per altro non è direttamente collegato con il tentativo di rigorizzazione elenctica di cui sopra abbiamo dato conto.

> Nell'opposizione originaria, ogni essere (e la totalità dell'essere) si volge verso più direzioni – si trova cioè in una pluralità di rapporti. Ad esempio: l'albero non è il monte, o questo positivo non è questo suo negativo; l'albero non è il monte, la casa e tutto ciò che è altro dall'albero. Ma quando l'essere, ogni

> essere, si rivolge verso quella direzione, lungo la quale si lega al suo "è" (questo rivolgersi è la via verace di cui parla Parmenide) - quando cioè l'albero non si dice (soltanto) che non è il monte, ma si dice che è e non può accadere che non sia, allora ogni essere prende volto divino. In quanto questo albero, con questa forma e colori, è e non può accadere che non sia, già questo albero è *théion*, se *ho theòs* è l'essere nella sua immutabile pienezza. L'essere, tutto l'essere, visto come ciò che è e non può non essere, è Dio. Quando l'essere parla di sé, dice appunto: *Ego sum qui sum* (Esodo, III, 14); che è la più alta espressione speculativa del testo sacro[199].

3.1.2. Severino e Bontadini riguardo alla natura di *élenchos*

Fino a qui ci siamo occupati di esporre come il pensiero di Emanuele Severino riguardo all'*élenchos* si sia iniziato a sviluppare. In particolare, abbiamo osservato come il nostro autore sia stato in costante dialogo con Aristotele.

A questo punto, per riuscire a comprendere come mai egli abbia modificato e sviluppato ulteriormente il suo pensiero riguardo alla questione elenctica, riteniamo sia indispensabile fare riferimento al dialogo con il suo maestro, Gustavo Bontadini. Tenteremo di evidenziare quali sono i punti di incontro con il pensiero del maestro Bontadini, e, soprattutto, quelli di emancipazione.

Per quanto riguarda il contributo di Gustavo Bontadini riguardo alla questione dell'*élenchos*, è importante fare presente che il suo obbiettivo principale è quello di difendere, attraverso l'esecuzione elenctica, la determinatezza, o non-contradditorietà, propria dell'essere. Infatti, Bontadini scrive:

[199] Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, pp. 58-59.

> L'essere è: ed, essendo, sta vittorioso, fin che tiene la contraddizione fra sé e il nulla: non lo è più, quindi, è vinto, quando la contraddizione cada dentro di lui, fra sé e sé. Contraddire è dire e dire è pensare. La eventuale contraddizione dell'essere sarà dunque nel pensare, cioè nel manifestarsi che l'essere faccia […]. Se l'essere, manifestandosi, […] riesce a tenere ferma la determinatezza della propria essenza, riesce a dire: "Io sono così, e non sono non così"; il nulla è vinto per sempre; e il realismo è fondato per sempre. L'importante è solo tener fermo: tener fermo il giudizio con cui l'essere giudica sé medesimo, tener fermo il pensiero[200].

Con queste parole Bontadini intende affermare la vittoria dell'essere sul nulla: l'essere riesce a tenere ferma la sua determinatezza o non-contradditorietà, vincendo sul nulla. Infatti, secondo Bontadini, è attraverso il giudizio, e quindi il pensiero, che è possibile mostrare la determinatezza, propria dell'essere: il pensiero non può che essere pensiero di qualcosa di determinato. L'esigenza della determinatezza del pensiero è dovuta al fatto che se si pensa ad A, lo stesso A deve essere identico ad A, poiché, se così non fosse, in A non si penserebbe nulla[201]. Così Bontadini afferma che «la identità è la stessa determinatezza»[202] e il pensiero è riconducibile all'automanifestazione dell'essere.

> Che l'essere sia pensato, che esso quindi non sia fuori del pensiero […], deve essere concesso da chiunque rifletta che il pensiero si innalza effettivamente all'idea dell'essere in generale, e all'idea della totalità del reale […]. Così resta sempre che il pensiero ricomprende, sia pure in qualche modo, l'essere[203].

---

[200] Cfr. G. BONTADINI, *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere*, (1934), in ID., *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1934, vol. II, pp. 257-258.
[201] Cfr. P. PAGANI, *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2016, p. 124.
[202] Cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, (1988), Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 244.
[203] Cfr. G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo*, in ID., *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1995, vol. II, p. 6.

Dopo questo breve rimando al pensiero di Bontadini, che riteniamo essere indispensabile per comprendere quanto abbiamo intenzione di approfondire, procederemo ora nella nostra indagine sull'*élenchos,* prendendo in considerazione il pensiero del maestro e quello dell'allievo, e osservando nel dettaglio la polemica che è intervenuta tra i due sulla questione. In particolare, per quanto riguarda il contributo bontadiniano sull'*élenchos* e la rispettiva critica al suo contributo da parte del suo allievo Severino, i testi a cui faremo riferimento sono i seguenti: *Per una filosofia neoclassica*, in *Conversazioni di metafisica*[204], e *Per una teoria del fondamento*, in *Metafisica e deellenizzazione*[205].

In primo luogo, Bontadini osserva che è possibile che il pensiero si contraddica: in questo caso, il pensiero si annulla non come risultare, ma come risultato. In altre parole, ciò che Bontadini vuole tenere fermo è la differenza, e la conseguente distanza, che il piano ontico ha rispetto a quello locutorio: nel caso in cui si verifichi un pensiero contraddittorio, la contraddizione sarebbe sì presente, ma solo locutoriamente e non ontologicamente, in quanto si esaurirebbe sul piano ontico[206]. D'altra parte, Severino, opponendosi al maestro, afferma che non è così: nel momento in cui vi è un risultare del locutorio, a sua volta vi è un contenuto ontologico. Infatti, secondo Severino, anche nel momento in cui si pensa, in termini contraddittori, si istanzia ciò che Bontadini esclude, ovvero l'ontologico. Per questo egli afferma che il pensiero, seppur contraddittorio, è esso stesso il mostrarsi positivo del nulla sul piano ontico[207]. Infatti, Severino scrive: «il contraddirsi non è

[204] Cfr. G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, (1958), in ID., *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1971, vol. I.
[205]Cfr. G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in ID., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975.
[206] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p.62.
[207] Cfr. *ibidem*.

un pensare nulla», «la contraddittorietà costituisce infatti lo stesso positivo significare del nulla»[208].

Per comprendere meglio quanto appena sostenuto da Severino, è possibile fare riferimento al fatto che, nel momento in cui si pensa, pur contraddicendosi, si ha a che fare con un «atto di pensiero»[209]; il che sta a significare che il pensiero, in quanto tale, pur ponendo un'ipotesi contraddittoria, è comunque riconducibile ad un atto di pensiero.

È importante sottolineare che con ciò Severino non vuole intendere che nel contraddirsi si ponga un significato autentico, bensì un autentico atto di pensiero[210].

Secondo Severino, nel momento in cui Bontadini introduce la differenza tra "risultare" e "risultato", egli sta alludendo alla distinzione tra "pensare" e "pensato". Infatti, secondo Severino, il "risultare" corrisponderebbe al "pensare" a il "risultato" al "pensato". Per quanto riguarda il "risultato", in Bontadini a questo apparterrebbe il carattere della nullità, che però Severino smentisce[211].

Per dare ragione di quanto appena esposto e per approfondire elencticamente la questione, riteniamo indispensabile riformularla nel modo seguente. Per quanto riguarda il contributo di Bontadini, è corretto affermare che la contradditorietà del pensiero è un che di nullo dal punto di vista ontologico, poiché è un nulla di risultato; d'altra parte, però, la contraddittorietà in questione non è una nullità ontica, poiché non è un nulla di risultare[212]. Infatti, come dicevamo poco fa, nel

[208] Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, pp. 57-58.
[209] Cfr. *ivi*, p. 57.
[210] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p.62.
[211] Cfr. *ibidem*.
[212] Cfr. *ivi*, p.63.

caso in cui si verifichi un pensiero contraddittorio, la contraddizione è sì presente, ma solo locutoriamente e non ontologicamente.

D'altra parte, è possibile ammettere che Severino ha ragione quando afferma che ciò che Bontadini chiama il "risultare" - che in Severino è il "pensare" - è, di per sé, un atto di pensiero, ovvero un'illocuzione, e quindi un che di ontico. D'altra parte, il "risultare" in questione è intenzionalmente nullo.

È a questo punto che Severino aggiunge che anche questo "risultare" intenzionalmente nullo è un'istanziazione del principio di non contraddizione, poiché il "risultare" ontico si struttura in maniera non-contraddittoria[213]. Nonostante ciò, come abbiamo detto poco fa, questo "risultare" è sì istanziazione del principio di non contraddizione, ma non è una sua realizzazione intenzionale, in quanto ha un contenuto nullo.[214]

In conclusione, per Severino il "risultare" ontico del nulla, nella sua non-contraddittorietà, risulta essere presente al pensiero in quanto, «quando ci si contraddice, si accende [comunque un] atto di pensiero»[215]. Inoltre, il "risultare" ontico del nulla è esso stesso il mostrarsi del positivo significare del nulla; per questo egli scrive che «contraddirsi non è un non pensar nulla»[216], poiché «la contraddittorietà costituisce infatti lo stesso positivo significare del nulla»[217], che si realizza nell'atto di pensiero[218]. Qui, secondo il nostro autore, il "risultare" ontico

[213] Cfr. *ibidem*.
[214] Cfr. *ibidem*.
[215] Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, p. 56-58.
[216] Cfr. *ivi,* p. 57.
[217] Cfr. *ivi,* p 58.
[218] Cfr. *ivi,* pp. 56-58.

del nulla è un'istanziazione del principio di non contraddizione che, però, si istanzia nel "risultare" in maniera non intenzionale[219].

Attraverso questo approfondimento, che ha visto dialogare Severino e Bontadini, abbiamo avuto modo di osservare come la questione elenctica, all'interno del pensiero severiniano, si sia progressivamente sviluppata. Questo sviluppo, come abbiamo visto, non può che essere compreso all'interno del confronto che Severino ha con il suo maestro: l'analisi condotta ha mostrato come da un lato ci sia una continuità tra i due, mentre dall'altro, come il pensiero di Severino si sia emancipato da quello di Bontadini.

Infatti, Bontadini difende la determinatezza dell'essere e la non-contradditorietà che si manifesta attraverso il pensiero, affermando che il pensiero di chi si contraddice si annulla come "risultato", ma non come "risultare"[220]. In questo modo, la determinatezza dell'essere rimane tale, anche nel caso in cui nel pensiero si verifichi una situazione autocontraddittoria. Attraverso la distinzione tra "risultare" e "risultato", e attraverso la conseguente assunzione che il "risultato", nel caso in cui ci si contraddice, è nullo, Bontadini salvaguarda la vittoria dell'essere sul nulla.

Severino mette però in discussione quanto detto da Bontadini, mostrando come il "risultare" del pensiero, anche di quello contraddittorio, non possa essere nullo, in quanto costituisce il positivo significare del nulla stesso. In questo modo, Severino giunge a sostenere che il "risultare" contraddittorio del pensiero tende al nulla, ma nonostante ciò, si dà come istanziazione del principio di non contraddizione, e

[219] Cfr. *ibidem*.
[220] G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in ID., *Metafisica e deellenizzazione*, pp. 8-10

quindi come un che di non contraddittorio, anche se non in forma intenzionale. Infatti, l'atto di pensiero, anche nel caso in cui ci si riferisca a un pensiero in cui ci si contraddice, è pur sempre un atto di pensiero che si sottrae alla nullificazione. Attraverso l'*elenchos* si mostra necessariamente l'essere, anche quando il pensiero tenta di negarlo, contraddicendosi.

Tenteremo ora di evidenziare ancora meglio come il pensiero del nostro autore si sia evoluto, e prenderemo in considerazione i due principali scritti in cui è possibile osservare l'evoluzione del pensiero di Severino sulla questione. In particolare, ci riferiremo a *Ritornare a Parmenide* e *Tautótes*.

3.2. La problematizzazione del fondamento

Fino a qui ci siamo occupati di esporre in che modo Emanuele Severino abbia iniziato a elaborare il proprio pensiero riguardo all'*élenchos*. In particolare, abbiamo avuto modo di osservare come il nostro autore, per sviluppare il proprio contributo, sia stato in costante dialogo, tra i classici, con Aristotele, e, tra i contemporanei, con il suo maestro Gustavo Bontadini. Riteniamo che i due autori siano dei riferimenti fondamentali per Severino in quanto, attraverso una rilettura critica dei loro rispettivi contributi, egli è riuscito ad approfondire il proprio pensiero sul tema che ci interessa.

In questo capitolo, per comprendere la svolta del nostro autore sull'*élenchos*, dovremo riprendere anzitutto il concetto di "fondamento".

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, il fondamento, secondo Severino, è esso stesso l'opposizione originaria tra essere e non essere. Infatti, egli afferma che non è possibile negare tale opposizione, poiché negarla significherebbe, allo stesso tempo, affermarla: la negazione dell'opposizione è possibile solo nel momento in cui essa stessa viene posta[221]. Così facendo, Severino dà prova del fatto che la negazione di ciò che appare non può che far parte, necessariamente, dell'apparire stesso e, conseguentemente, l'apparire dell'essere è la condizione per il verificarsi della negazione di tale apparire[222]. In questo modo, attraverso la pratica elenctica, Severino mostra come tale opposizione abbia alle spalle l'essere in quanto tale, a cui appartengono necessariamente il carattere dell'immediatezza e dell'incontradditorietà[223].

L'intento di Severino è quello di mostrare come l'argomentazione elenctica sia quella struttura primitiva che si articola in riferimento all'opposizione originaria tra positivo e negativo, tra essere e non essere[224]. Prendendo le mosse da questa assunzione severiniana, il nostro intento sarà quello di saggiare in che modo il nostro autore abbia dato ragione di ciò all'interno dei suoi scritti, cambiando per altro il proprio punto di vista.

[221] Cfr. C. PAGNIN, *Essere, pensiero, élenchos*, in (a cura di D. SIMONCELLI - V. PELLEGRINO), *Élenchos. La forma del filosofare*, p. 41.
[222] Cfr., *ivi*, p. 20.
[223] Per ulteriori rimandi all'*élenchos* in Severino e alla questione del fondamento, si veda il capitolo 3.1. dal titolo "L'immediatezza dell'incontradditorietà dell'essere" di questa tesi.
[224] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p.63.

3.2.1. La riformulazione severiniana di *élenchos* in *Ritornare a Parmenide*

A questo punto della nostra indagine, ci proponiamo di approfondire la riformulazione severiniana di *élenchos* all'interno di *Ritornare a Parmenide*. La svolta neoparmenidea, presente in questo scritto, è, a ben vedere, un ulteriore sviluppo dei concetti presenti nello scritto precedente dal titolo *La struttura originaria*[225]. In questo capitolo non presenteremo direttamente i contenuti dello scritto appena citato, ma ne faremo indirettamente riferimento per approfondire la questione dell'*élenchos*.

In *Ritornare a Parmenide* - testo che si trova all'interno della raccolta *Essenza del nichilismo*[226] - il tema dell'*élenchos* si inserisce all'interno di un contesto che ora brevemente ricostruiremo. Già il paragrafo 1, dal titolo "Il tramonto dell'essere", è ricco di rimandi alla storia della filosofia. In particolare, Severino, per iniziare a sviluppare la sua teoria intorno all'essere, riprende le parole di Parmenide per poi tradurle in modo originale. Infatti, egli traduce la proposizione parmenidea «l'essere è, il non essere non è»[227] nella seguente: «l'essere è appunto ciò che si oppone al nulla, è appunto questo opporsi»[228]. Con ciò, tramite le parole di Parmenide è possibile ammettere che l'essere, essendo, non può in alcun modo non essere; Severino, d'altra parte, riprendendo Parmenide per poi andare oltre, intende evidenziare come la questione dell'essere si debba risolvere all'interno dell'opposizione con il nulla: l'essere è, infatti, secondo il nostro autore, questo opporsi[229].

---

[225] Ci riferiamo qui a: E. SEVERINO, *La struttura originaria*, (1958), Adelphi, Milano 1981.
[226] Ci riferiamo qui a: E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
[227] Cfr. fr. 6, vv. 1-2.
[228] Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, p. 20.
[229] Cfr. *ibidem*.

Parmenide è, quindi, il primo testimone della verità dell'essere, ma è allo stesso tempo, secondo Severino, anche il primo traditore di questa verità: egli tratta l'essere degli enti, in quanto implicante forme di non essere, come se non fossero parte dell'essere stesso[230].

Per esplicitare ancora meglio quanto appena detto, Severino afferma che "il tramonto dell'essere" avviene per queste ragioni:

> Il tramonto dell'essere avviene dunque così: nel non avvedersi che acconsentendo all'immagine di un tempo in cui l'essere non è, si acconsente all'idea che il positivo è il negativo. Che cosa significa «è» nella frase: «L'essere è», se non che l'essere «non è il nulla»? Ossia «è» significa: «respinge via il nulla», «vince il nulla», «domina sul nulla», significa l'energia che gli consente di spiccare sul nulla. Se «l'essere è» significa: «L'essere non è il nulla», dire che l'essere non è significa dire che l'essere è il nulla[231].

Quindi, il discorso severiniano prende le mosse dall'opposizione di essere e non essere per mostrare come, elencticamente, l'originaria opposizione sia il fondamento stesso dell'essere.

Per giungere a questa teoria severiniana, è opportuno far notare che il nostro autore prende le mosse non solo dalla posizione parmenidea vista sopra, ma anche dalla posizione aristotelica, che egli critica nel modo seguente: Aristotele, nel momento in cui pone l'essere come essente, afferma che questo essere è; nel momento, invece, in cui pone l'essere come non essente, e quindi quando afferma che l'essere non è, sostiene che l'essere è il nulla. Infatti Severino scrive:

[230] Cfr. *ivi*, p. 23.
[231] Cfr. *ivi*, p. 22.

> Questo il discorso del tramonto del senso dell'essere, che trova nel *Liber de Interpretatione* (19 a 23-27) di Aristotele la sua formulazione più rigorosa e più esplicita: […] «È necessario che l'essere sia, quando è, e che il non-essere non sia, quando non è; tuttavia non è necessario che tutto l'essere sia, né che tutto il non-essere non sia; non è infatti la stessa cosa che tutto ciò che è sia necessariamente, quando è, e l'essere senz'altro di necessità. La stessa cosa si dica del non essere»[232].

Da qui, Severino ci mette in guardia: sottolinea che la problematicità dell'affermazione aristotelica non risiede nel fatto che l'essere, nel momento in cui non è, sia il nulla, bensì nel fatto che l'affermazione in questione acconsenta all'ipotesi che l'essere sia, quando è, e che non sia, ovvero che sia il nulla, quando non è[233]. Il problema della teoria aristotelica, secondo Severino, è dunque il seguente: «l'acconsentimento che l'essere sia nel tempo»[234].

Secondo il nostro autore, in questo modo Aristotele formula il principio di non contraddizione basandolo sul divenire, ed è proprio per questo che Severino afferma che tale formulazione, qui proposta da Aristotele, è la peggiore forma di contraddizione: essa implica che ci sia un tempo in cui l'essere non è e il non essere è[235].

In Severino, al contrario, l'opposizione originaria dell'essere e del nulla rifiuta la possibilità che vi sia un tempo in cui l'essere non è: vi è il rifiuto del tempo in cui il positivo sia il negativo[236]. Per questo, secondo il nostro autore, le formulazioni

[232] Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, p. 21.
[233] Cfr. *ibidem*.
[234] Cfr. *ibidem*.
[235] Cfr. *ibidem*.
[236] Cfr. *ibidem*.

aristoteliche del PDNC[237] sono nichilistiche. La prova di ciò si trova nel paragrafo 5 di *Ritornare a Parmenide*, luogo in cui Severino espone la tesi seguente: affermare aristotelicamente che è impossibile essere e insieme non essere, implica ammettere che ci sia un momento nel tempo in cui qualcosa non è[238]. Infatti, ammettere che A o è o non è significa ammettere che lo stesso A possa non essere[239]. Analizzando quanto appena esposto da Severino, riteniamo indispensabile fare le seguenti considerazioni a riguardo. Per quanto concerne l'assunzione severiniana che considera la tesi aristotelica come nichilistica, è opportuno affermare, al contrario, che Aristotele non è un nichilista. Questo perché, a nostro avviso, Aristotele, attraverso la sua formulazione del PDNC, vuole affermare che l'essere di un ente non esclude la possibilità del non esserci dello stesso ente; così, allo stesso modo, il non esserci dell'ente non esclude la possibilità dell'esserci dello stesso. Da qui, possiamo ammettere che, secondo Severino, la posizione aristotelica risulta essere contraddittoria solo se si ammette, come fa il nostro autore, la tesi che ogni ente sia eterno[240].

---

[237] Si faccia riferimento qui al capitolo della nostra tesi dedicato alla formulazione del principio di non contraddizione di Aristotele. In particolare, si veda il seguente capitolo: 1.3. Aristotele e l'esecuzione di *élenchos*; 1.3.1. La difesa elenctica del principio di non contraddizione: le tre esecuzioni; 1.3.2. Pensare il divenire senza contraddizione: il *logos*.

[238] Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, par. 5.

[239] Cfr. *ibidem*.

[240] La tesi severinana dell'eternità degli enti è presente nel cap. 3 dello scritto *Ritornare a Parmenide* in cui Severino scrive: «L'essere, *tutto* l'essere, è; e quindi è immutabile. Ma l'essere, che è manifesto, è manifesto come diveniente. *Dunque* (e cioè proprio perché è manifesto come diveniente) *questo essere manifesto è, in quando immutabile*, (e immutabile dev'essere anch'esso, se è essere), *altro da sé in quanto diveniente*. O anche: *dunque questo essere manifesto, in quanto immutabile si libra, in compagnia di tutto l'essere, al di sopra di sé in quanto diveniente*. O anche: *dunque la totalità dell'essere* (e quindi anche l'essere manifesto, in quanto esso è essere) *in quanto immutabile si raccoglie e si mantiene presso si sé, formando una dimensione diversa da quella dell'essere in quanto diveniente*, e cioè formando quel regno ospitale ove l'essere resta custodito per sempre e per sempre sottratto alla rapina del nulla» (Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, p.29).

A ben vedere, secondo Severino, la metafisica scolastica considera il divenire degli enti come il luogo in cui l'essere è, e il non essere non è[241]. Per questo, scrive Severino:

> La concezione classica dell'incontradditorietà dell'essere è dunque contradditoria. […] I risultati della metafisica classica sono dunque fondati su un principio (il principio di non contraddizione), in cui l'essere è contradditoriamente concepito, e quindi sono essi stessi autocontraddittori[242].

A questo punto, dopo aver approfondito questa premessa severiniana, ritorniamo brevemente sui paragrafi 6 e 7 del testo. Nella seconda parte di *Ritornare a Parmenide*, Severino si chiede come si debba pensare la verità dell'opposizione originaria dell'essere e del non essere[243].

Come abbiamo visto nei capitoli precedenti a questo, e in particolare in quello dedicato alla rigorizzazione della prospettiva aristotelica sull'argomentazione elenctica presente nel *Libro Gamma* della *Metafisica*, Severino si propone di rivisitare l'*élenchos* aristotelico, per mostrare quale sia la verità del fondamento.

Guardando a quanto analizzato in precedenza, l'*élenchos* si struttura sulla base del suo rapporto con l'opposizione universale del positivo e del negativo, difendendola. Infatti, è in questo luogo che l'*élenchos* viene considerato da Severino come quella struttura primitiva che mostra la necessità di ammettere che la negazione dell'opposizione tra essere e nulla si fonda, essa stessa, sull'affermazione di tale

[241] E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cap. 2.
[242] Cfr. *ivi*, p. 32.
[243] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 59.

opposizione[244]. Per questo, secondo Severino, l'*élenchos* è l'esplicitazione dell'implicito che è contenuto all'interno della negazione dell'opposizione originaria.

Da qui, abbiamo poi osservato come, secondo Severino, la determinatezza dell'ente - che consiste nell'opposizione tra positivo e negativo e, conseguentemente, nell'opposizione dell'ente all'indeterminatezza - sia solo un momento della stessa opposizione[245]. Questo elemento, introdotto da Severino, è sicuramente un punto che necessita un ulteriore approfondimento.

Se è possibile affermare che l'*élenchos* mostra che un ente A non è non-A, questo avviene non perché A è A, bensì perché A deve essere considerato come un che di positivo, che si oppone al proprio negativo[246]. In questo modo, Severino rivela che l'*élenchos* è un particolare tipo di argomentazione che si struttura in riferimento all'opposizione del positivo e del negativo. Da qui - e questo è il punto - Severino conclude che l'*élenchos* è un momento dell'opposizione originaria tra essere e non essere[247]. Egli, infatti, scrive:

> Se la verità originaria dell'opposizione del positivo e del negativo è l'unità dell'opposizione universale e delle individuazioni dell'universalità, e se la verità originaria è l'immediatezza - un dire che non è mediato da altro dire e dunque è fondamento di ogni dire -, allora la mediazione in cui consiste l'*élenchos* appartiene al contenuto dell'immediatezza (e l'intero sviluppo possibile del mediare è lo stesso incremento del contenuto dell'immediatezza). E l'immediatezza è tale solo in quanto include la mediazione, ossia quelle individuazioni dell'opposizione universale, che costituiscono la struttura

[244] Cfr. F. SACCARDI, *"La negazione di un determinato è un determinato". Una discussione con il dialeteismo sulla difesa elenctica del principio di non contraddizione*, in (a cura di D. SIMONCELLI - V. PELLEGRINO), *Élenchos. La forma del filosofare,* pp. 75-76.
[245] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 60-61.
[246] Cfr. *ivi*, p. 63.
[247] Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, p. 56.

> mediazionale dell'*élenchos*. L'opposizione originaria esige che l'universalità dell'opposizione sia attualmente individuata in un certo modo: appunto secondo quella modalità nella quale consiste *élenchos*. Tale individuazione (in cui consiste l'*élenchos* come unità di individuazioni) non è quindi una variante accidentale, ma è costante necessaria dell'apertura originaria della verità. In questo senso il discorso che esprime il valore dell'opposizione universale è momento dell'area semantica che costituisce tale opposizione[248].

Con questa affermazione, Severino sostiene che *élenchos* sia un momento che costituisce l'opposizione originaria di essere e non essere. Certo, l'esecuzione elenctica è in grado di mostrare che A si differenzia da non-A, non perché A è A, ma piuttosto perché A è un che di positivo che si oppone al proprio negativo. Da qui, però, non consegue che *élenchos* sia semplicemente un momento che costituisce l'opposizione originaria tra essere e nulla. Infatti, possiamo concludere che *élenchos*, in realtà, non è un momento dell'opposizione originaria, bensì è quella struttura argomentativa che è in grado di rivelare che la validità dell'opposizione di essere e non essere dipende dall'esserci del positivo. Per questo, *élenchos* rappresenta la modalità attraverso cui la trascendentalità si manifesta nel rapporto con la propria negazione[249]. Da qui discende che l'*élenchos* è il rivelarsi del fondamento in relazione alla propria negazione. Infatti, proprio nel momento in cui si tenterà di negare il fondamento, l'*élenchos* sarà in grado di mostrare l'impossibilità del tentativo.

In conclusione, l'*élenchos* mostra la forma della trascendentalità che, nel relazionarsi con la propria negazione, mette in evidenza gli elementi che ne

[248] Cfr. *ibidem*.
[249] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 63

costituiscono la logica intrinseca[250]. A questo punto, possiamo affermare che, in *Ritornare a Parmenide*, l'intento di Severino è quello di mostrare elencticamente la verità dell'opposizione originaria attraverso l'argomentazione elenctica. L'*élenchos* è qui proposto in termini di negazione della negazione, il che è corretto, a nostro avviso, solo se si intende l'*élenchos* come quella struttura che è in grado di mostrare, incontradditoriamente, la validità del fondamento. Infatti, l'*élenchos* deve essere inteso come il manifestarsi della forma della trascendentalità, in relazione alla propria negazione.

3.2.2. Una nuova versione di *élenchos* in *Tautótes*

In *Tautótes* Severino propone una nuova posizione riguardo alla questione elenctica. Infatti, il passaggio dallo scritto *Ritornare a Parmenide* a *Tautótes* evidenzia l'evoluzione del pensiero dello stesso autore. In particolare, osserveremo qui come l'*élenchos* venga riformulato, assumendo una connotazione differente.
In *Ritornare a Parmenide* abbiamo osservato come *élenchos* sia un momento dell'opposizione tra l'essere e il non essere; invece, in *Tautòtes*, Severino presenta *élenchos* come una declinazione astratta dell'opposizione originaria. Infatti egli scrive:

> L'*élenchos* è un'identità, un'«individuazione» dell'identità-opposizione universale dell'essente: sia nel senso che è una certa identità, in cui, come in ogni identità, è presente l'essere identità, ossia è presente l'identità come universalità astratta; sia nel senso che è una certa identità che appartiene alla

[250] Cfr. *ibidem*.

> totalità dell'identità (totalità, questa, che è la stessa totalità dell'essente, la totalità degli essenti), ossia appartiene alla identità come universalità concreta[251].

È così che Severino introduce la figura di *élenchos* nel capitolo XXVI di *Tautótes*. Qui, *élenchos* è da intendersi sia come universalità astratta, in quanto è un'individuazione dell'identità-opposizione, sia come universalità concreta, poiché appartiene alla stessa identità-opposizione. Per questo, nel primo senso, *élenchos* è conforme alla struttura originaria; nel secondo senso, *élenchos* è parte della struttura originaria stessa[252].

Per quanto riguarda la figura di *élenchos* come universalità astratta, essa consiste nella sua corrispondenza con la struttura originaria: *élenchos* si traduce in un'articolazione dell'identità, che, secondo Severino, è riconducibile al giudizio, che è esso stesso predicazione di identità[253].

Vediamo ora in che modo l'universalità astratta si articoli e si sviluppi. In particolare, è necessario far notare che in questo caso l'universalità astratta di *élenchos*, che è articolazione dell'identità, sia il risultato della rivisitazione delle quattro figure che *élenchos* assume all'interno dello scritto *Ritornare a Parmenide.* Infatti, ci riferiremo alle esecuzioni elenctiche introdotte da Severino nei paragrafi 6 e 7 di *Ritornare a Parmenide*[254].

---

[251] Cfr. E. SEVERINO, *Tautótes*, Adelphi, Milano 1995, p. 234.
[252] Ci riferiamo qui a: E. SEVERINO, *Tautótes*, cap. XXVI.
[253] Cfr. *ibidem*. Per un ulteriore approfondimento sulla questione, si veda: P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 65.
[254] Questi sono i luoghi in cui, a ben vedere, Severino rigorizza e riformula l'*élenchos* di Aristotele. In riferimento alla questione, si veda il seguente capitolo di questa tesi: 3.1.1. La rigorizzazione della prospettiva aristotelica.

È nel testo del 1995, in particolare nel capitolo XXVI dal titolo "L'identità dell'*élenchos*", che Severino spiega perché l'*élenchos* debba considerarsi come l'articolazione dell'identità, ovvero come quell'universalità astratta a cui appartiene il carattere dell'identità. Il nostro autore, per sviluppare la sua tesi, propone due formulazioni che costituiscono, rispettivamente, la prima e la seconda figura di *élenchos* in *Tautótes*.

Severino spiega i caratteri della prima figura di *élenchos* attraverso due affermazioni, che ora espliciteremo.

Severino anzitutto afferma che «la negazione del determinato [ossia dell'identità-opposizione] è un determinato»[255]. Con questa affermazione, Severino intende sottolineare il carattere proprio della negazione nel seguente modo: la negazione, che per valere deve negare un che di determinato, è essa stessa un determinato. È così che la negazione appare come alcunché di determinato ed è così che Severino sottolinea il carattere identitario della negazione con sé stessa. Per esplicitare ancora meglio il senso di tale affermazione, facciamo riferimento alla formula ($a = a$) - dove per a s'intende l'affermazione vista sopra - presente nel testo severiniano, che sintetizza il contenuto di tale affermazione.

Con ciò, Severino afferma che la negazione del determinato è identica al suo essere determinato, proprio come «il rosso è identico al suo essere colore»[256]. Si tratta di un'identità assoluta che, in quanto identità, non può essere una contraddizione[257]. Infatti, Severino scrive:

[255] Cfr. E. SEVERINO, *Tautótes*, p. 224.
[256] Cfr. *ibidem*.
[257] Cfr. *ivi*, p. 225.

> Questa affermazione, lungi dall'essere una contraddizione, è un'identità assoluta, appunto perché, come si rileva in *Essenza del nichilismo* [pp. 53-53], in questa affermazione la negazione del determinato non è un'indeterminatezza [cioè un nulla], di cui si affermi il suo essere un determinato [cioè un *non* nulla], ma è una positività [un essente, un non nulla], di cui si afferma il suo essere appunto una positività[258].

Da qui, Severino prende le mosse per formulare la seconda affermazione della prima figura di *élenchos*. Infatti Severino, procedendo nella sua analisi, scrive: «la negazione del determinato è negazione di quel determinato che è la negazione stessa (ossia è negazione di sé)»[259].

Con ciò, il nostro autore intende ammettere che la negazione del determinato include in sé stessa la negazione del determinato che la costituisce. È così che Severino fa un ulteriore passo avanti, in quanto il soggetto dell'affermazione non è più solo *a*, ma *ab*. Infatti, Severino scrive:

> Il soggetto non è dunque semplicemente «la negazione del determinato» (*a*), ma «la negazione del determinato» (*a*) «nel suo essere inclusivo di quel certo determinato (*b*) che è la negazione stessa del determinato»: il soggetto è *ab*, ossia quella stessa sintesi (tra la negazione del determinato e quella specificazione del determinato nel quale consiste la stessa negazione del determinato) in cui consiste il predicato; […] ossia anche questa seconda identità è espressa dalla forma *ab* = *ab*, che, come identità originaria, significa (*ab* = *ab*) = (*ab* = *ab*)[260].

Ecco che, tramite queste due riformulazioni di *élenchos*, Severino spiega che ad apparire non è altro che una determinatezza che corrisponde a quella negata.

---

[258] Cfr. *ibidem*.
[259] Cfr. *ivi*, pp. 225-226.
[260] Cfr. *ivi*, p. 226.

Inoltre, è tramite queste riformulazioni che il nostro autore fonda l'*élenchos* sull'identità, che necessariamente gli appartiene.

Procedendo nella nostra analisi e approfondendo la seconda figura di *élenchos*, Severino mostra come questo non sia fondato solamente sull'identità, come abbiamo appena visto, ma anche sull'opposizione. È attraverso la riformulazione della seconda figura di *élenchos* che Severino mostra come ad apparire non sia solo, a ben vedere, la determinatezza negata, bensì anche l'opposizione negata. Per questo, l'affermazione che esplicita la seconda figura di *élenchos* è la seguente: «la negazione dell'opposizione è opposizione»[261].

Con ciò, Severino afferma che la negazione dell'opposizione deve corrispondere all'apparire dell'opposizione stessa che, tramite la negazione, viene così affermata. Così, secondo il nostro autore, questa seconda figura di *élenchos* è riconducibile al «rilevamento che l'identificazione *degli opposti* include l'opposizione, ossia che l'opposizione, inclusa nell'identificazione, è opposizione»[262].

Da qui, Severino introduce lo schema di questa seconda figura elenctica nel modo seguente: considerando che *a* sta per l'identificazione degli opposti e *b* sta per l'opposizione, lo schema severiniano è il seguente: ($ab = b$). Tramite questa formula Severino intende rilevare che l'opposizione (*b*) che si accompagna all'identificazione tra positivo e negativo (*a*) è essa stessa affermazione dell'opposizione[263].

In conclusione, Severino, attraverso queste due riformulazioni di *élenchos,* nel testo del 1995, mostra come esso sia quella forma che il fondamento assume nel

[261] Cfr. *ivi*, p. 231.
[262] Cfr. *ivi*, p. 227.
[263] Cfr. *ivi*, p. 226-227.

momento in cui si tenta di negarlo; fondamento che, per il nostro autore, non è altro che l'opposizione originaria tra positivo e negativo. In questo modo, il fondamento di *élenchos* diventa, così, l'opposizione stessa.

In sintesi, abbiamo osservato in che modo la figura di *élenchos* in *Tautótes* debba essere considerata come un'universalità astratta, oltre che concreta. È attraverso le due formulazioni elenctiche che abbiamo avuto modo di comprendere il motivo per cui Severino presenta l'*élenchos* come una declinazione astratta dell'opposizione originaria: l'*élenchos* è un'individuazione dell'identità-opposizione.

A questo punto, riteniamo opportuno fare delle osservazioni riguardo alla posizione severiniana esposta in *Tautótes*. Infatti, è nel capitolo che segue che ci impegneremo ad esplicitare quelli che sono, a nostro avviso, gli equivoci della teoria esposta in questo testo.

3.3. L'equivoco severiniano

Attraverso l'analisi proposta sulla questione elenctica in *Ritornare a Parmenide* e *Tautótes* abbiamo avuto modo di osservare come Severino modifichi la propria originaria teoria.

L'intento di questo capitolo è quello di riprendere brevemente quanto detto, sviluppando criticamente i punti che riteniamo essere cruciali all'interno della prospettiva severiniana. Ciò ci permetterà di giungere a uno sviluppo che, senza travisare il pensiero dell'autore, ne metta in evidenza gli elementi equivoci.

Andando in ordine, abbiamo osservato come il punto di vista severiniano all'interno dello scritto *Ritornare a Parmenide* consista nell'affermare che l'*élenchos* è un particolare tipo di argomentazione che si struttura in riferimento all'opposizione del positivo e del negativo. Per questo, Severino conclude che l'*élenchos* è un momento che costituisce l'opposizione originaria. È in questo luogo che è necessario fare una precisazione riguardo all'assunzione severiniana.

Il nostro autore, ammettendo che *élenchos* sia solamente un momento dell'opposizione originaria, sta affermando, al tempo stesso, che esso è un'istanziazione del positivo, e quindi dell'essere. Infatti, Severino ci fa notare che l'*élenchos* è in grado di mostrare che ponendo un ente A, questo è da considerarsi come differente da non-A, non perché A è A, ma, piuttosto, perché A deve essere considerato come un che di positivo che, originariamente, si oppone al suo negativo non-A[264].

A nostro avviso, concludere che *élenchos* sia un momento costituente dell'opposizione originaria tra essere e nulla è discutibile. Infatti, da un lato è corretto ammettere che *élenchos* sia in grado di rivelare la struttura dell'opposizione originaria tra essere e nulla, in quanto, a ben vedere, esso evidenzia che l'opposizione, per valere, deve dipendere dall'esserci del positivo. Dall'altro, però, riteniamo scorretto porre l'*élenchos* come un momento della stessa opposizione, poiché esso rappresenta, piuttosto, la modalità tramite cui la trascendentalità, nel rapporto con la propria negazione, si manifesta[265].

[264] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 63.
[265] Cfr. *ibidem*.

In sintesi, *élenchos* è quella struttura che è in grado di valere in riferimento all'opposizione originaria, dato che è in grado di evidenziare l'originarietà di tale opposizione[266].

Riteniamo importante sottolineare che, nella teoria severiniana presente in *Ritornare a Parmenide*, *élenchos*, in quanto momento dell'opposizione originaria, è riconducibile unicamente a ciò che rende possibile il disvelamento di tale opposizione.

Da qui, è importante chiarire che porre l'*élenchos* come la condizione per il realizzarsi - e dunque il disvelarsi - dell'opposizione non significa porre l'*élenchos* come ciò su cui si fonda tale dell'opposizione per disvelarsi. Infatti, il fondamento, in quanto tale, non può avere in sé o in altro da sé un fondamento che lo giustifichi - altrimenti non sarebbe tale -, ma può avere, invece, un *élenchos* che mostri il suo essere fondamento.

A prova di ciò, riprendiamo brevemente il pensiero di Aristotele intorno alla questione del principio di non contraddizione. È in *Metafisica* IV che lo Stagirita introduce la figura di *élenchos* in relazione al PDNC[267]. Qui, Aristotele mostra come la negazione del principio più saldo di tutti sia di per sé impossibile, poiché la negazione del principio implica, necessariamente, la sua affermazione - proprio come accade con la negazione dell'opposizione originaria tra essere e nulla in

[266] Cfr. *ibidem*.

[267] Riportiamo qui le parole di Aristotele, in *Metafisica* IV, riguardo all'argomento: «Ora, alcuni ritengono, per ignoranza, che anche questo principio debba essere dimostrato: infatti, è ignoranza non sapere di quali cose si debba ricercare una dimostrazione e di quali, invece, non si debba ricercare. Infatti, in generale, è impossibile che ci sia una dimostrazione di tutto: in tal caso si procederebbe all'infinito, e in questo modo, per conseguenza, non ci sarebbe affatto una dimostrazione. Se, dunque, di alcune cose non si deve ricercare una dimostrazione, essi non potrebbero, certo, indicare altro principio che più di questo non abbia bisogno di dimostrazione» (ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1006 a 8-9). Un ulteriore rimando alla questione è presente nel capitolo 1.3.1 della nostra tesi dal titolo "La difesa elenctica del principio di non contraddizione: le tre esecuzioni".

Severino. Secondo lo Stagirita, l'impossibilità di negare il principio è dovuta al fatto che, nel momento in cui lo si nega, in realtà lo si esercita, e dunque lo si afferma[268]. A ben vedere, una dimostrazione del principio in questione, secondo Aristotele, è un che di impossibile, in quanto sarebbe il PDNC stesso a fungere da presupposto della dimostrazione. Infatti, se così non fosse, si procederebbe all'infinito nella dimostrazione. Per questo, è il PDNC ad essere il presupposto, e quindi il fondamento, a cui qualsiasi tipo di dimostrazione deve essere ricondotta[269].

Da questa assunzione aristotelica, unitamente a quanto da noi proposto, siamo nelle condizioni di poter affermare che il fondamento - che in Severino è l'opposizione originaria - non può trovare in *élenchos* nient'altro che il suo disvelamento: sarà *élenchos* stesso a permettere al fondamento di rivelarsi come tale - in forma elenctica, appunto. Per questo, quando si tenterà di negare il fondamento, l'*élenchos* mostrerà l'impossibilità di tale negazione, in quanto essa stessa si mostrerà come affermazione di ciò che s'intende negare[270].

A questo punto, concludendo, riteniamo opportuno ammettere che l'*élenchos* è quel particolare tipo di argomentazione con cui l'Io è in grado di mostrare la forma della trascendentalità che, nel relazionarsi con la propria negazione, mette in evidenza gli elementi che ne costituiscono la logica intrinseca[271]. Infatti l'*élenchos* - proposto da Severino in termini di negazione della negazione - dovrebbe essere inteso non come un momento dell'opposizione originaria, bensì come quel particolare tipo di procedimento in grado di evidenziare la validità del fondamento - ovvero dell'opposizione originaria - in relazione alla sua negazione.

---

[268] Cfr. *ivi*, p. 16.
[269] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1006 a 6-12.
[270] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, p. 64.
[271] Cfr. *ibidem*.

È in *Ritornare a Parmenide* che *élenchos* è proposto in termini di negazione della negazione. La validità dell'assunzione severiniana sta qui nell'intendere *élenchos* come quella figura che è in grado di mostrare che il fondamento ha validità solo in subordinazione alla presenza del positivo che, in Severino, è originaria[272]. L'*élenchos* è dunque, a ben vedere, ciò che rende accessibile all'Io il disvelamento dell'opposizione.

Vediamo ora in che cosa consista l'equivoco severiniano nello scritto successivo a *Ritornare a Parmenide*.

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, in *Tautótes* vi è un cambio di paradigma sulla questione elenctica. Il passaggio da *Ritornare a Parmenide* a *Tautótes* consiste in questo: *élenchos,* in *Ritornare a Parmenide*, è un momento dell'opposizione originaria tra essere e nulla. *Élenchos* non è quindi, a ben vedere, il fondamento, bensì una certa forma che mostra la validità del fondamento nel momento in cui si tenta di negarlo. In *Tautótes,* invece, *élenchos* acquista un significato differente: esso è, a ben vedere, una declinazione astratta dell'opposizione originaria, ovvero un'individuazione dell'identità-opposizione.

Severino in *Tautótes* spiega come l'*élenchos* sia fondato sull'identità e sull'opposizione, che necessariamente gli appartengono. Esso è, in questo caso, un'istanziazione dell'identità, e la sua negazione significherebbe negare, inevitabilmente, l'identità dell'identico.

A nostro avviso, qui è importante notare che Severino sta in realtà affermando che vi è una certa simmetria tra essere e non essere. In ragione di ciò, egli presenta come

[272] Cfr. *ibidem*.

originaria l'opposizione tra essere e nulla. Ma, a questo punto, ciò che si dà originariamente è davvero l'opposizione tra essere e nulla, o qualcos'altro?

Riguardo a questo punto, in cui consiste, a nostro avviso, l'equivoco severiniano, riteniamo importante far notare che a darsi originariamente non è l'opposizione. Infatti, non è la simmetria tra essere e non essere a darsi come originaria - ovvero l'identità dell'identico come espresso in *Tautótes* -; a darsi originariamente è, invece, la disimmetria. È la disimmetria tra essere e non essere ciò su cui si fonda *élenchos*. Severino presenta l'essere e il nulla, il positivo e il negativo, come simmetrici tra loro, e su questo fonda lo statuto di *élenchos*; a nostro avviso, invece, non è così[273].

Per esplicitare quanto appena detto, riprendiamo qui la nostra tesi, esposta in precedenza, secondo cui *élenchos* è quel particolare tipo di argomentazione che è in grado di mostrare all'Io la forma della trascendentalità. L'esecuzione elenctica, nel momento in cui si relaziona con la propria negazione, evidenzia la logica intrinseca di questa trascendentalità[274]. *Élenchos,* quindi, inteso come ciò che è in grado di mostrare la forma del trascendentale, si fonda sulla logica di questo che, a ben vedere, è disimmetrica: la negazione delle figure della trascendentalità si ripropone inevitabilmente come istanziazione di queste[275].

In conclusione, *élenchos* è, per i motivi appena esposti, una figura a cui ricorre l'Io per riferirsi al trascendentale e osservare il suo disvelamento. Solo attraverso questa figura l'Io è in grado di comprendere la logica intrinseca del trascendentale che, altrimenti, non sarebbe a lui accessibile. In altre parole, l'originario, in quanto tale,

[273] Cfr. P. PAGANI, *Logica dell'élenchos*, pp. 66-67.
[274] Cfr. *ivi,* p. 64.
[275] Cfr. *ivi*, p. 66.

non ha bisogno di *élenchos* per essere difeso, bensì è l'Io che deve ricorrere all'*élenchos* per difendere sé stesso dalla possibilità di essere un potenziale negatore dell'originario[276].

[276] Cfr. *ivi*, pp. 67-68.

Conclusioni

La filosofia, sin dalla sua genesi greca, è ricerca della verità. Si tratta, però, di una verità non direttamente svelata. Solo tramite *élenchos* la filosofia è in grado di togliere il velo che nasconde la verità e che la rende non direttamente accessibile allo sguardo dell'Io. La speculazione elenctica è ciò che rende visibile ciò che direttamente non è lo è. *Élenchos* è, per questo, la condizione che rende possibile allo sguardo dell'Io di vedere la verità che, altrimenti, gli rimarrebbe nascosta.

Questo guardare, proprio dell'*élenchos*, è caratterizzato dal toglimento della negazione che, nel suo essere tolta, appare come tale. Si tratta di quella negazione che, nel suo apparire come tolta, fa si che la verità venga disvelata senza ambiguità e contraddizioni. Per questo la filosofia va alla ricerca di quella verità che costituisce il fondamento; intorno al raggiungimento di questo, *élenchos* può esercitare il suo metodo speculativo.

Il cammino che abbiamo intrapreso in direzione di *élenchos* ha avuto come obbiettivo quello di permetterci di vedere, senza ambiguità e contraddizioni, il contenuto fondamentale della verità per come alla filosofia è accessibile: si tratta dell'evidenza per cui tutto a suo modo è essere.

Abbiamo osservato - con Aristotele - che il movimento della verità è un movimento di tipo elenctico: è con *élenchos* che l'Io è in grado di confutare una tesi che non segua il cammino della verità. Nella nostra indagine abbiamo avuto modo di comprendere in cosa *élenchos* consista nello specifico: si tratta di quel

procedimento che ci permette di mostrare l'inevadibilità di certe evidenze, contrapponendosi alle quali, ad esse si ritorna necessariamente. È solo tramite questo tipo di argomentazione che è stato possibile rendere accessibile, agli occhi dell'Io, alcune evidenze trascendentali, mostrando la loro inevadibilità.

Il nostro percorso, iniziato con Parmenide e conclusosi con Emanuele Severino, ci ha messo nelle condizioni di rilevare come *élenchos* non sia semplicemente uno strumento utile per il raggiungimento della verità, ma come, al tempo stesso, esso sia l'andamento proprio della realtà. *Élenchos*, infatti, ci ha permesso di pensare alla trama del reale e al relativo divenire di questa senza contraddizione. L'andamento proprio della realtà, a ben vedere, è caratterizzato da una circolarità virtuosa che viene poi a corrispondere con la forma del filosofare. Questa circolarità è riconducibile al fatto che, nel momento in cui si tenta di non far valere un'evidenza, negandola, la negazione torna su sé stessa, mostrando l'inevadibilità dell'evidenza in questione che, per questo, si ri-afferma.

Al termine del nostro percorso siamo nelle condizioni di affermare che la verità è disvelamento dell'essere. Evadere dall'essere è alcunché di impossibile. Anche nel tentativo del soggetto di evadere da sé stesso, attraverso la negazione della propria esistenza, il soggetto stesso torna inevitabilmente presso di sé. Non è possibile, per il soggetto conoscente, evadere da sé stesso, e quindi dall'essere che lo caratterizza.

Per introdurre il nostro tema siamo partiti dai primissimi autori della storia della filosofia. Abbiamo osservato come nei luoghi classici - in particolare in *Metafisica* IV - la questione dell'*élenchos* si sia fatta spazio all'interno della speculazione filosofica, relazionandosi, in particolare, al principio di non contraddizione. Successivamente, abbiamo osservato come l'esecuzione elenctica sia un tipo di

argomentazione che non è riconducibile unicamente al PDNC, ma anche ad altri ambiti tematici. In questo modo abbiamo mostrato il carattere poliedrico dell'argomentazione elenctica, osservandone anche la struttura interna. Questa analisi ha fatto emergere la duttilità dell'argomentare elenctico, evidenziandone il carattere pragmatico, e non solo locutorio. Abbiamo messo in evidenza i luoghi in cui *élenchos* può esercitarsi anche al di là della difesa PDNC.

Per questo, abbiamo osservato - con Gaston Isaye - che *élenchos* è un procedimento argomentativo che si attua all'interno della mente umana nel momento in cui il soggetto pensa, e quindi giudica. Questo tipo di argomentazione è una condizione dell'attività razionale dell'uomo. In altre parole, l'Io è quella condizione soggettiva che rende possibile al trascendentale di essere avvistato e disvelato.

Ma perché l'Io sia nelle condizioni di poter pensare e quindi giudicare, è necessario che esso stesso sia un Io libero, come abbiamo visto con il contributo di Jules Lequier. Infatti, è la libertà di scelta a rendere possibile il riconoscimento dei primi principi. Negare la libertà, a ben vedere, significherebbe non poter più pensare ciò che è evidente e, da qui, non poter più svolgere nemmeno quell'argomentazione che è *élenchos*. È proprio in questo modo che, durante la nostra trattazione, abbiamo spostato il baricentro della nostra speculazione filosofica intorno all'*élenchos* in direzione del soggetto.

Da qui ci siamo chiesti quale fosse il ruolo di *élenchos* all'interno dell'attività speculativa. Per questo ci siamo occupati di mettere in luce una trasformazione significativa che questa figura teorica ha ricevuto all'interno della storia della filosofia attraverso una sua riformulazione in chiave trascendentale.

Ne abbiamo ricavato che *élenchos* è quel particolare tipo di argomentazione che permette all'Io di accedere al trascendentale. In particolare, *élenchos* si mostra come la modalità tramite cui la trascendentalità, in rapporto con la sua negazione, si manifesta all'Io. Attraverso questo disvelamento vengono alla luce i caratteri che costituiscono la logica intrinseca di tale trascendentalità. Per questo, l'esecuzione elenctica si struttura all'interno di una logica che vede il positivo - il trascendentale - relazionarsi con il proprio negativo, cioè con la propria negazione. In questo modo viene evidenziata la forma del trascendentale, che si basa sulla disimmetria tra essere e non essere, tra positivo e negativo.

Élenchos è la condizione di possibilità per l'Io di accedere a ciò che direttamente non è visibile ai suoi occhi: la verità. Si tratta di una possibilità che l'uomo non può non cogliere.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Classici

- ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, *Con* In difesa dell'insipiente *di Gaunilone di Marmoutier e la* Risposta *di Anselmo*, trad. it. di G. Zuanazzi, Scholé, Brescia 2021.

- ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2023.

- PARMENIDE, *Frammenti*, trad. it. di G. Giannantoni su testo greco di H. Diels e W. Kranz, in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2004.

- PLATONE, *Gorgia*, trad. it. di G. Reale, La Scuola, Brescia 2013.

- PLATONE, *Protagora*, trad. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2017.

- TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica di Aristotele*, testo latino ed. Marietti.

- TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, testo latino della *Editio Leonina.*

- TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, testo latino della *Editio Leonina.*

- TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, testo latino della *Editio Leonina*.

Altri testi

- G. BONTADINI, *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere*, (1934), in ID., *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1971, vol. II.

- G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, (1958), in ID., *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1971, vol. I.

- G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in ID., *Metafisica e deellenizzazione,* Vita e Pensiero, Milano 1975.

- G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, (1988), Vita e Pensiero, Milano 1995.

- G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo*, in ID., *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1995, vol. I.

- A. COLOMBO, *L'"istituzione" del principio di non contraddizione in Aristotele*, in P.R. Cavalleri (ed.), *A non è non-A*, Studium Cartello secondo corso, 1994-1995, Sic Edizioni, Milano 1997.

- G. ISAYE, Le *privilège de la métaphysique*, in "Dialectica", 1952.

- G. ISAYE, *La Justification critique par rétorsion,* in "Revue Philosophique de Louvain", 1954.

- J. LEQUIER, *Ouvres complètes*, a cura di J. Grenier, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1952.

- P. PAGANI, *Contraddizione performativa e ontologia*, Frango Angeli, Milano 1999.

- P. PAGANI, *Libertà e non-contraddizione in Jules Lequier,* Frango Angeli, Milano 2000.

- P. PAGANI, *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2016.

- P. PAGANI, *Logica dell'élenchos. La confutazione e i suoi modelli*, Scholé, Brescia 2024.

- A. ROSMINI*, Logica*, a cura di E. Troilo, 2 voll.; in *Edizione Nazionale delle Opere Edite e Inedite di A. Rosmini-Serbati*, Bocca, Milano 1943, II.

- A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini-P.P. Ottonello, voll. 13-17 della *Edizione Nazionale e Critica delle opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1998.

- A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, voll. 3-5 *dell'Edizione Nazionale e Critica delle opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2003-2004.

- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, (1958), Adelphi, Milano 1981.

- E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, (1964), in ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

- E. SEVERINO, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988.

- E. SEVERINO, *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, (1965), in ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995.

- E. SEVERINO, *Tautótes*, Adelphi, Milano 1995.

- E. SEVERINO, *Il mio ricordo degli eterni*, Rizzoli, Milano 2011.

- D. SIMONCELLI - V. PELLEGRINO, a cura di, *Élenchos. La forma del filosofare*, Marcianum Press, Venezia 2024.