

GIOVANNI PERAZZOLI

IL NULLA E LA CHIMERA

Il *Sofista* di Platone e la distinzione tra
essere della copula e *essere* dell'esistenza

...in questo mondo
Conciossia cosa quando fosse che
il quadro non è tondo...
LORENZO DA PONTE, *Don Giovanni*, Atto I

Il rilevamento della presenza o dell'assenza di una chiara delineazione della distinzione tra l'essere come mera «congiunzione» e come «predicato», è stato, soprattutto in ambito neopositivista, l'obiettivo della gran parte dei commentatori del *Sofista* platonico. L'assunto fondamentale di queste interpretazioni è che la «confusione» logico semantica dei sensi della predicazione, oltre ad essere all'origine dell'aporia centrale del *Sofista*, l'aporia del nulla, sia in realtà l'errore costitutivo delle indagini filosofiche sull'*essere*.¹ Le pagine dedicate da Platone alla delineazione dell'aporia del nulla in forza anche della drammatica e disorientante sospensione del rapporto del linguaggio con la logica che vi si realizza, hanno costituito, perciò, un problema molto attraente per tutte quelle concezioni, che attribuiscono ai miraggi del linguaggio i «paradossi» e, in generale, gli stessi problemi della filosofia speculativa.

Se l'«arcaica confusione» dei sensi della predicazione è il problema, la soluzione del problema prende la forma di un chiarimento che, proprio *in quanto* è il chiarimento di una confusione in tutto conforme all'«ingenua» logica dei primordi, viene celebrata come una conquista del pensiero filosofico. Ciò che per noi è essenziale ed evidente – si dice in questi contesti – per Platone è stato (eventualmente) un traguardo che è costato fatica. Le interpretazioni che consideriamo non recedono, dunque, dalla convinzione che «distinguishing this verb's various senses is vital to clear, logical thinking»; né desiderano abbandonare l'idea che questa distinzione sia suffragata dalla più limpida evidenza, benché non si debba con ciò presumere, naturalmente, che di essa si sia data in ogni tempo la più chiara coscienza per il solo fatto che «the triple analysis of identity, existence, and predication has often seemed self evident to modern ears».² Soprat-

¹ Un esempio di questa tesi si può trarre da JOHN STUART MILL, il quale scrive nel *System of Logic, ratiōnatiue and inductive: being a connected view of the principles of euidence and the methods of scientific investigation* (London, Longmans, Green, Reader & Dyer, 1872⁸, I, p. 86): «many volumes might be filled with the frivolous speculations concerning the nature of Being, [...] which have arisen from overlooking this double meaning of the word *to be*; from supposing that when it signifies *to exist*, and when it signifies to be some specified thing, as to *be* a man, to *be* Socrates, to *be* seen or spoken of, to *be* a phantom, even to *be* a nonentity, it must still, at bottom, answer to the same idea; and that a meaning must be found for it which shall suit all these cases. The fog which rose from this narrow spot diffused itself at an early period over the whole surface of metaphysics».

tutto, però, esse non concedono minimamente spazio al dubbio, che la loro distinzione non risolva affatto il «problema ontologico»; mentre l'apparente evidenza di questo argomento vorrebbe essere, o finisce con l'essere, il fondamento di un'intera ontologia (che cercheremo di capire).

Nel dirimere la contesa, l'aporia del nulla occupa un posto centrale. Se si lasciano emergere i tratti decisivi della problematica posta da Platone, e se, quindi, si sfugge alla sirena della trasfigurazione metaforica del concetto del nulla, si può dimostrare chiaramente, che la distinzione dei sensi dell'essere, non solo non risolve le difficoltà che l'aporia del nulla presenta, ma anche che essa fallisce nell'ambizione, meno evidente e tuttavia imperativa, di costituirsi come articolazione logico-ontologica del reale, rimanendo implicitamente criticata dal senso dell'aporia platonica.

L'indagine, dunque, è rivolta ad esaminare, nella teoria della distinzione dei sensi dell'essere, il senso e la possibilità della distinzione tra il senso dell'«essere» come semplice «copula» e quello dell'«essere» come «predicato». Al contempo, si tratterà di esaminare, in particolari occorrenze testuali, le posizioni di quegli interpreti, ma soprattutto di quei filosofi, che, incontrando in modo più o meno opportuno e felice il problema platonico del «nulla», hanno ritenuto di avere in mano la soluzione del bimillenario «guazzabuglio mentale intorno all'«esistenza»»³ (secondo la definizione di Russell). L'indistinzione tra l'«essere copulativo» e l'«essere esistenziale» è stata considerata, con varie differenze, come la conseguenza dell'indistinzione «arcaica» tra parola e cosa, tra piano logico e piano ontologico.

In realtà, benché dotata di un'apparente irrefragabile evidenza e di un'enorme fortuna, la distinzione della predicazione copulativa ed esistenziale risulta coinvolta, ben più di quanto immediatamente non appaia, in difficoltà e paradossi ed è ben lungi dal risolvere il problema posto da Platone; e non risolvendolo entra in crisi essa stessa nella sua ambizione di costituirsi come prospettiva ontologica.

1. *Il problema posto da Platone*

La definizione del «sofista» come produttore di «immagini false» lascia assai perplessi i suoi scopritori. Ci troviamo, come è chiaro, nella parte aporetica del *Sofista*. La difficoltà che si incontra è di una specie tutta parti-

² R. S. BLUCK, *Plato's Sophist*, ed. by G. C. NEAL, Manchester, University Press, 1975, p. 9; nell'introduzione di Neal si trova una breve rassegna delle interpretazioni che hanno messo al centro il problema linguistico dell'analisi dei diversi significati del verbo essere.

³ B. RUSSELL, *Storia della filosofia occidentale e dei suoi rapporti con le vicende politiche e sociali dall'antichità ad oggi*, 4 voll., Milano, Longanesi, 1967, IV (*Da Rousseau ad oggi*), p. 1101.

colare: infatti, una definizione del sofista è stata ottenuta dicendo che la sua arte è di produrre, con le parole, delle rappresentazioni apparenti. Ma la stessa definizione che, ad un certo punto e dopo diversi tentativi, si presenta all'indagine dello Straniero di Elea, acquista un carattere misterioso e viene avvolta dall'aporia. Come può dirsi e definirsi «ciò che non è»? Certamente espressioni come «viene avvolta», «ad un certo punto» e molte altre simili, sono del tutto inadatte al problema: tutto ciò è indice del fatto che la difficoltà ci ha già *contagiati*, ha contagiato anche noi che, a distanza di così tanto tempo, ci troviamo a rileggere quelle pagine di Platone. Che fare? La definizione è, con ogni evidenza, una definizione del sofista; e subito «dopo» non è più una definizione. Un lungo cammino «dialettico» è stato percorso, ma per arrivare in un luogo che non è un luogo; nessuna mappa potrebbe mai aiutarci a capire dove siamo arrivati. Il risultato dell'indagine diventa in se stesso problematico; la domanda non riguarda più la definizione del sofista, ma un problema che traluce attraverso la sua stessa definizione e che sembra capace di revocarla in dubbio, nonostante il fatto che essa mostri una esattezza definitoria a cui non sembra possa opporsi niente di meglio.

Il passaggio dalla ricerca del sofista e della sua definizione, alla delinea-zione dell'aporia del nulla, non è lineare. Il problema del «nulla assoluto» non è identico al problema della definizione del sofista che, secondo la celebre immagine, si è cacciato nel non essere. Ma l'aporia non sorgerebbe se, con la massima serietà, non si pensasse al nulla come *nulla assoluto*. Il nulla «assoluto» non può essere tradotto concettualmente nel «non essere relativo». Cercando di descrivere la fenomenologia del problema potremmo dire, con l'approssimazione definitoria che il problema stesso impone necessariamente, che il nulla non è riconducibile a nessuna definizione che ne neghi la realtà (come quando si dice che il nulla è *solo* un «concetto», oppure che è «privazione»); e tuttavia il nulla non ha nessuna realtà, perché, se proprio del nulla si parla, non possiamo attribuirgli alcuna realtà. Che il senso in cui si deve prendere il nulla non sia quello del nulla relativo, lo dimostra un ragionamento chiaro: dire che il nulla è solo nulla relativo, significa dire che il nulla relativo «non è il nulla». L'aporia di cui ora stiamo cercando di capire il senso (e con esso quindi il senso che essa offre del nulla, il modo in cui il nulla, per così dire, si trova nell'aporia) può essere riscritta nella sua logica interna, se ci si avvede del fatto che a «il nulla nominato è essere», ossia alla formulazione dell'aporia, è implicito un «e non nulla», che, benché non venga necessariamente *detto*, è tuttavia interno alla stessa formulazione dell'aporia. La quale, intanto si determina, in quanto si lascia sfuggire il concetto del nulla (assoluto) proprio mentre, nel fare ciò, ne dice la non riconducibilità all'essere. In altre parole, l'esplicitazione di quel «e non nulla» – che non è certamen-

te il senso del nulla –, rende però manifesta l'ineludibilità del problema del nulla assoluto. È vero, allora, che Platone in alcune parti nel *Sofista*, mette tutta la sua costruzione drammatica sotto il segno dell'essere determinato: il sofista è in effetti qualcosa e non nulla; il *luogo* in cui il sofista si è cacciato, se è un luogo, è qualcosa e non nulla; e, continuando di questo passo, la stessa *arte della parvenza* di cui i sofisti sono maestri è e non è nulla. Persino la *costruzione* aporetica è e «non è nulla».⁴ Ma è chiaro che il problema che lo Straniero di Elea scopre riguarda il *nulla*, o ciò che, in modo forse un po' improprio, viene anche detto, l'«inesistente assoluto». La costruzione drammatica del dialogo impone qualche evidente licenza, che però conduce meglio (ossia in modo meno ambiguo), verso il punto teoretico della questione: come può il «non essere» (il nulla assoluto) essere oggetto di discorso? Come può il nulla essere semplicemente pensato? Se pensiamo il nulla e parliamo del nulla, non è evidente che non parliamo del «nulla», ma di «qualcosa»?

Affermiamo che al nulla non può appartenere alcun predicato dell'essere. Ma questo enunciato, che sembra del tutto evidente, è, al contrario, contraddittorio, poiché per dire che il nulla non è, dice che il nulla è qualcosa (che non è). E il problema non finisce qui. La difficoltà è avvolta dalla stessa difficoltà di cui, tuttavia, costituisce una censura. Anche nella formulazione che respinge la possibilità che il nulla possa essere oggetto di discorso (il non essere è «impensabile, indicibile, impronunciabile, inesplabile»⁵) il nulla viene ad essere oggetto di discorso. Osserviamo così che «col solo pronunciarne il nome mi sono riferito ad esso [al nulla] come ad una unità».⁶ Non sembra esserci via d'uscita, il nulla mette fuori gioco qualsiasi confutatore. Non solo l'affermazione che «il nulla non è» cade sotto la censura della filosofia: sotto la stessa censura cade anche l'affermazione che «il nulla non può essere nominato». La stessa «filosofia» sembra coinvolta nell'aporia.

⁴ Cfr. G. SASSO, *L'essere e le differenze. Sul «Sofista» di Platone*, Bologna, il Mulino, pp. 45-48. Centrale per l'analisi delle tematiche legate ai concetti dell'essere, del nulla, della contraddizione, del pensiero, è il libro di G. SASSO, *Essere e negazione*, Napoli, Morano, 1987. Va segnalato che quest'ultimo libro di Sasso contiene un acuto tentativo di soluzione dell'aporia del nulla. Un luogo assolutamente centrale per l'analisi del problema è il capitolo quarto de *La struttura originaria* di Emanuele Severino (Milano, Adelphi, 1981); non è possibile considerare in queste pagine la soluzione che Severino propone dell'aporia platonica del nulla: per la sua complessità essa richiederebbe, infatti, un'analisi specifica. Pagine molto penetranti in proposito si possono trovare in SASSO, *Essere e negazione*, cit., pp. 263-278.

⁵ *Soph.*, 238 c 12; la trad. è di M. Vitali in PLATONE, *Il Sofista*, Milano, Bompiani, 1992.

⁶ *Soph.*, 238 e 5.

2. *La meno sostenibile di tutte le soluzioni*

Secondo la tesi che stiamo per esaminare, la difficoltà scomparirebbe distinguendo il senso copulativo dal senso esistenziale del verbo «essere»; si ritiene infatti possibile che, sul piano del discorso, si dia un soggetto a cui poter attaccare un predicato senza che ciò comporti che il soggetto sia (e abbia esistenza). Il discorso sul nulla verrebbe così «liberato», piuttosto che «emendato», dell'autocontraddittorietà che lo Straniero di Elea vi ravvisa. L'errore che, in questo caso, l'analisi del linguaggio emenderebbe, riguarda invece l'arcaica confusione e sovrapposizione del piano logico e di quello ontologico, che produce l'attribuzione dell'*esistenza* al soggetto di una congiunzione *meramente* logica o semantica di termini. In un senso, l'essere è copula, nell'altro è predicato. Se il problema era che la definizione del nulla sfugge al «discorso», ora il «discorso» non sembra dover più rendere conto a nessuno delle proprie definizioni.

Taylor prende decisamente questa via (e da essa, per dirla con Parmenide, *non allontana il pensiero*), ritenendo che il «risultato principale dell'intero dialogo», sia da ritrovare proprio nella distinzione dei due sensi del verbo essere.

La soluzione platonica del vecchio rebus su 'ciò che non è' e del conseguente paradosso, che su di esso si regge, dell'impossibilità dell'errore, è imperniata, come abbiamo visto, sulla distinzione di quello che dovremmo chiamare l'uso di 'è' come copula logica, o simbolo di una asserzione, dall'uso di 'è' in senso esistenziale. A noi la distinzione può parere quasi banale, ma questo avviene proprio perché tale distinzione è stata fatta con tanta profondità, una volta per sempre, nel *Sofista*.⁷

Richard S. Bluck nel suo *Plato's Sophist* non ritiene che questa distinzione tra esistenza e copula sia stata operata da Platone, e, al contrario, sostiene che «both for him are embraced by the term 'being'». ⁸ Secondo Bluck, Platone è arrivato solo a distinguere il significato di «essere» come identità da quello di «essere» come predicato:

Lastly, it may be remarked here that although Plato very clearly sets out to distinguish the identitative sense of 'to be', it is not apparently his purpose to distinguish the existential sense from the copula. We have already had some slight indication of this in the argument that to say that 'what is not' is to attach 'being' to it.⁹

⁷ A. E. TAYLOR, *Platone. L'uomo e l'opera*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1987, p. 609.

⁸ BLUCK, *Plato's Sophist*, cit., p. 62.

⁹ *Ivi*, p. 67.

Bluck osserva che Platone considera, nei passi in cui delinea l'aporia del nulla, «what is not» (τὸ μὴ ὄν) come la stessa cosa di «what has not being»; il che dimostra, secondo Bluck, che Platone non ha distinto, come altri interpreti credono, la semplice copula dalla predicazione dell'esistenza. Platone intenderebbe l'inesistenza, in ogni caso, nel senso di inesistenza assoluta, senza vedere quello di inesistenza relativa: «Plato has not differentiated non-existence from characterlessness».¹⁰

The argument is perhaps easier to grasp, though not materially altered, if we may assume that Plato assimilated to each other the existential and the copulative senses of 'to be', that 'what is not' here means 'what does not exist or have any character (οὐσία)'. To talk about what has no character at all would indeed be to talk about nothing; in fact, if one tried to talk about 'it' one would be reduced to silence. That Plato should have assimilated these two senses of 'to be' is explicable if he assumed that what exists must have or be a character, and that what has or is a character must exist that essence and existence go together.¹¹

Non si tratta ora di soffermarsi sulla discussione dettagliata di queste posizioni esegetiche; fermiamoci, invece, sull'ontologia che esse in modo identico presuppongono. Tanto Bluck che Taylor, che pure divergono nell'assegnare a Platone la chiara coscienza della distinzione dell'essere come copula dall'essere come predicato, presuppongono infatti che, partendo dall'articolazione semantica dell'«è» della copula, si riesca effettivamente a superare il «paradosso» che si rileva nel parlare del nulla o dell'errore. Ma si deve osservare qualcosa in più. Bluck nel sostenere che Platone non distingue l'«inesistenza» dalla assoluta privazione di determinazione, ossia dal «nulla assoluto» – e lasciamo ora da parte il senso da attribuire al concetto di «privazione» –, viene a dire qualcosa che non può soddisfare un'analisi esigente e desta qualche sospetto. Nell'aporia platonica del nulla non si può dire, a rigore, di trovare l'*indistinzione* tra nulla assoluto e inesistenza («Plato has not differentiated non-existence from characterlessness»¹²); al contrario, il nulla vi si rappresenta, in modo netto e radicale, come «nulla assoluto». Se Bluck rileva, in queste pagine platoniche, la mancanza della distinzione tra «inesistenza» e «nulla», ciò avviene in conformità con la tesi interpretativa della arcaica concezione del significato esistenziale dell'«è» della copula. Ma se il verbo «essere» coincide immediatamente con l'espressione dell'esistenza, che cosa dovrebbe aver inteso, o avrebbe dovuto intendere Platone per «nulla»? Si può parlare del

¹⁰ *Ivi*, p. 68.

¹¹ *Ivi*, p. 62.

¹² *Ivi*, p. 68.

nulla, *con il solo concetto dell'esistenza*, come di ciò che «is not anything, i.e. has not character at all»?¹³ La risposta è senz'altro negativa. Infatti il non essere in questo caso dovrebbe essere l'«inesistente» e non il «nulla».

Ma un altro punto è utile mettere in luce fin da subito. La distinzione dei sensi dell'essere nella predicazione è presentata come la soluzione di un problema (l'aporia del nulla). Ma se la soluzione si trova in una distinzione, questo significa che lo stesso argomento riconosce (più o meno esplicitamente) una differenza tra essere e nulla. La soluzione, che è fondata su una distinzione, non reggerebbe se la distinzione non avesse modo di dar ragione di sé. Ma in che modo lo stesso argomento risolutivo dà ragione della distinzione che presuppone? La distinzione tra essere della copula e essere come esistenza viene indirizzata verso la rappresentazione logica di una «alterità» che però, in fondo, nega. Prendiamo le mosse da qui.

3. *La copula e l'esistenza*

Una considerazione subito s'impone. È piuttosto singolare che a risolvere l'aporia del nulla siano chiamati i modi predicativi dell'essere. Il soggetto di un giudizio logico non può non essere, e se è, non è nulla; il nulla non può essere, in ogni caso, il soggetto di un giudizio. In realtà, soltanto perché del nulla si ha, per lo più, una rappresentazione concettualmente insufficiente è possibile non intendere l'errore fondamentale, che si cela nella testi presi in esame. Perché, tuttavia, il nulla viene assunto come soggetto di un giudizio logico? Del nulla spesso si dice che «non esiste», o che è paragonabile al vuoto, allo zero, o, addirittura, che sia come un buco, che il suo senso coincida con l'operazione della negazione logica dell'essere. Nella loro erroneità queste concezioni si allineano all'interpretazione del nulla come non essere relativo.

L'idea che la distinzione dei sensi dell'essere possa essere assunta come uno strumento idoneo a superare l'aporia del nulla, si fonda sulla convinzione che in uno dei suoi sensi – ossia in quello copulativo –, la predicazione non attribuisca al soggetto l'esistenza e che si possa perciò trarre fuori il verbo «essere» da ogni implicazione ontologica, che viene ricondotta e circoscritta – e quest'aspetto è determinante –, all'espressione dell'esistenza. Vengono così distinte, conformemente alle concezioni del realismo e del nominalismo, due sfere, una sfera «ontologica» (che in realtà riguarda l'«esistenza» com'è intesa dagli empiristi e che rappresenta non già l'ontologia, ma una peculiare idea dell'ontologia che pone se stessa come tutto) e una sfera logico-semantica. Verrebbe subito da obiettare: l'ontologia,

¹³ *Ibidem.*

se ha ad oggetto tutto ciò che è, non dovrebbe includere entrambi i termini della distinzione, visto che la distinzione anche «è», e perciò i termini che in essa sono distinti debbono essere? La sfera logico-semantica si può sottrarre all'ontologia? Ma secondo questa concezione, se alla predicazione logica viene attribuito un valore esclusivamente semantico, il soggetto, che non ha «esistenza», si riduce ad un mero «nome». E il nome è o non è? Se anche al soggetto si attribuisse l'«essere», secondo quanto questa prospettiva è talora disposta anche ad ammettere (e lo vedremo discutendo una tesi di Russell), gli mancherebbe comunque l'«esistenza».

In realtà, per capire l'inadeguatezza della distinzione tra essere come congiunzione e come predicato a risolvere l'aporia platonica del nulla, basta considerare più attentamente il senso di questa distinzione. Per dire che il nulla può essere incontraddittoriamente espresso in un giudizio in cui l'essere abbia esclusivamente il senso della copula, bisogna presupporre una valutazione ontologica del nulla: la «forma copulativa» del giudizio è, in altre parole, un giudizio sulla realtà «ontologica» del nulla. Il nulla, si presuppone, non può essere espresso in un giudizio in cui l'essere stia come predicato, perché il nulla *non è* (e vedremo che qui «non è» significa, contraddittoriamente, «non esiste»); che differenza c'è, allora, tra il giudizio in cui l'essere è copula e quello in cui l'essere è predicato? Entrambi sono il risultato di un'astratta scissione. È assolutamente evidente, che chi riduce la possibile espressione del nulla alla forma copulativa del giudizio, ritiene che il nulla «non esista». Ma qui l'essere continua ad essere un predicato di cui il soggetto (il nulla) è ritenuto privo. Da questa analisi emerge che la distinzione della due forme del giudizio in relazione al significato dell'essere, non ha nessun fondamento concreto; e il nulla, ossia il problema della sua raffigurazione logica, viene risospinto verso l'aporia. Il nulla non può né essere predicato dell'essere, né può essere predicato della mancanza dell'essere.

Le tesi della possibile espressione copulativa del nulla presuppongono un'interpretazione particolare del nulla. Tutte finiscono per assimilare, e anzi per identificare, il nulla (che non esiste) con l'inesistenza della chimera? Il «nulla» è inteso come una realtà non esistente. Per chiarire questo punto bisogna addentrarsi nella complessa fenomenologia concettuale e storica in cui si chiude il significato della distinzione della «copula» e dell'«esistenza» come modalità dei sensi della predicazione.

Le due modalità predicative, per distinguersi una dall'altra – e tanto più questo sarebbe vero, se fosse vera la stessa dottrina che presuppongono, che cioè ad ogni concetto debba corrispondere qualcosa nella «realtà» –, debbono essere espressione di due regioni autonome. Ma, allora, la distinzione in questione distinguerebbe l'esistenza da altro che esistenza non è. Che cosa può essere questo «altro» che non è esistenza? La copula si può

forse caratterizzare attraverso l'«indifferenza» rispetto all'esistenza? La semplice congiunzione non tocca l'esistenza, è formale e vuota di contenuto, si dice. Ma la domanda verte su quale possibile connotazione ontologica possa avere una realtà che è e non ha però esistenza. In generale, è veramente possibile scindere «essere» ed «esistenza»? Sciolta dalla prospettiva teologica e metafisica che ha trovato espressione nella separazione dell'«essenza» e dell'«esistenza» (si pensi ad Avicenna e a Tommaso), e guardata sotto il profilo della possibilità logica, questa distinzione rimane un problema.

Nella teoria della distinzione delle forme della predicazione, la semplice congiunzione del predicato e del soggetto dovrebbe avere un carattere formale, ed essere quindi indifferente all'esistenza. Tuttavia, nelle discussioni di queste questioni, trova posto, di fatto, tutta la serie delle problematiche definizioni dell'inesistenza. Da qui il proliferare di bestiari fantastici che si constata in simili disquisizioni logiche, che ininterrottamente si nutrono di chimere, unicorni, cavalli alati e quant'altro.

In che senso si dice, allora, che la mera copula è «indifferenza», «neutralità»? Se è (indifferente), lo è nel senso della copula o nel senso dell'esistenza? Allo «è» che si trova in 'la copula è indifferente al contenuto' si deve attribuire l'essere della copula o quello della esistenza? Non si potrà negare, da parte di chi sostiene questa distinzione, che la stessa funzione copulativa sia ed esista, e che essa sia qualcosa. Altrimenti la distinzione tra essenza ed esistenza (assumendo questi due termini in senso generale) dovrebbe avere, sul lato dell'essenza, il nulla, e non sarebbe una distinzione. Se però anche l'essenza, o la funzione copulativa dell'essere, è (ed esiste), allora non potrà dirsi che non abbia un contenuto. Si potrà allora dire che il suo contenuto riguarda le «realtà inesistenti» come Chimera o Pegaso? Ammesso pure per ipotesi che possa dirsi così, comunque questo significa che l'esistenza deve essere intesa solo nel senso, del tutto parziale, delle «cose», dell'*ens* tomistico. L'esistenza di cui l'«essenza» sarebbe sprovvista, è l'esistenza degli empiristi e del realismo: l'esistenza delle cose poste nello spazio e nel tempo. Ma, per rimanere all'esempio tomistico, la distinzione tra *essenza* e *essere*, se è realmente una distinzione, entrambi i lati che la distinzione istituisce dovranno essere reali: l'*essenza* e l'*essere*. Altrimenti, la distinzione dovrebbe distinguere tra essere e nulla: non c'è infatti un *intermedio* tra essere e non essere. Anche ciò che ha significato esiste. Le dottrine che risolvono nel «significato» il problema ontologico immaginano qualcosa di molto simile alla *essentia* di Tommaso, nel senso che immaginano una realtà che possa essere pur non avendo esistenza e ritengono che, fra esistere e non esistere, si dia qualcosa che stia come un *intermedio* (l'immaginazione, il pensiero, la copula etc.). Ma pensata l'«indifferenza», la «neutralità» della forma logica, in negativo e

per opposizione rispetto all'esistenza «effettuale», essa viene fatta oscillare dai suoi sostenitori, non per caso, tra indifferenza all'esistenza e non esistenza. Vedremo più avanti come questa oscillazione si determini in Russell. Tutte le definizioni logiche che considereremo, in realtà, non giustificano l'assunzione di un puro mondo di significati sospeso tra essere e non essere; le teorie (come la teoria delle descrizioni di Russell) che mirano a risolvere il millenario guazzabuglio intorno all'esistenza, funzionano altrettanto bene per gli «oggetti mentali».

Dunque, per costituirsi autonomamente la funzione della copula dovrebbe essere indifferente tanto all'esistenza che all'inesistenza, pur, per così dire, partecipando dell'essere. L'indifferenza dovrebbe essere un intermedio tra esistere e non esistere, e questo è assurdo.

Inoltre, l'idea della mera congiunzione come caratteristica logico-formale del senso copulativo dello «è» non considera che, la «semplice congiunzione» del soggetto e del predicato, non potrebbe essere un giudizio. Si immagina però che si dia la possibilità di una congiunzione che si realizzi attraverso il verbo essere senza dare luogo ad una connessione strutturale, ovvero a un giudizio. La «predicazione copulativa», da questo punto di vista, è in realtà una contraddizione in termini. Se è vero che giudicare significa congiungere, l'espressione «congiunzione formale» è equivalente a congiunzione che non congiunge. E del resto, che cosa dovrebbe congiungere il giudizio conseguente al senso esclusivamente copulativo della predicazione, se fosse vero che il suo soggetto non esiste?

Per essenzializzare il punto teorico della questione si potrebbe dire così: si sostiene, relativamente al nostro problema, che «essere» possa essere o predicato oppure copula; ma, intanto, perché qualcosa possa essere predicato dell'essere, deve essere. L'alternativa, così come viene presentata, presuppone che si dia la possibilità della congiunzione del soggetto e del predicato (= essere) a partire dalla loro «analitica» separazione: ma questo è assurdo. Nemmeno si può dire, però, che la caratteristica del giudizio sia la «sintesi»: la sintesi presuppone comunque la differenza tra soggetto e predicato, una differenza che, come abbiamo visto, non può mantenersi. A ben vedere, dunque, entrambi i termini della distinzione si «tolgono», vengono meno. La distinzione tra essere della copula ed essere dell'esistenza ha – forse – un valore «semantico», ma solo nel senso (se è possibile un tale senso) che essa corrisponde ad un *punto di vista* esterno alla «cosa».

La teoria della «distinzione» dei sensi dell'essere, che vorrebbe fermarsi all'analisi dei significati, in realtà compie un decisivo passo falso proprio nel momento in cui considera il nulla sotto l'espressione copulativa del verbo essere. È chiaro, infatti, il significato ontologico di una simile riduzione. La distinzione dei sensi della copula è il portato della visione metafisica del

nominalismo e del realismo. Il senso esistenziale e il senso copulativo dello «è» sono espressione della distinzione tra un mondo dogmaticamente definito «reale», e che dovrebbe corrispondere, grosso modo, alla *rappresentazione* delle cose poste nello spazio e nel tempo, e ciò che, per la medesima rappresentazione, deve intendersi come prodotto del pensiero: i meri nomi sprovvisti di realtà. Si tratta di un dualismo che, come ogni dualismo, si lascia aperta una via d'uscita rispetto all'assoluta dualità analitica, con l'apparente possibilità di un rapporto tra gli opposti e distinti mondi. Nella metafisica di Tommaso il passaggio è determinato dalla «creazione»; ma, al tempo stesso, la creazione si sostiene, nella sua configurazione concettuale, sul congegno logico e metafisico del nesso potenza-atto. Tra potenza e atto si trova l'omogeneità di un nesso (lasciamo ora da parte i problemi esegetici, logici e teologici, che una simile tesi pone al tomismo come dottrina filosofica cristiana) che realizza la condizione di possibilità del passaggio dalla essenza all'esistenza. Ed è facile capire fino a che punto tutto questo renda problematica la rappresentazione logica della creazione dal nulla. Se questo ambito comune non si pone, e si dice il concetto di unicorno (o di ornitorinco) «inesistente» e privo di senso, se privo dell'oggetto reale a cui si riferisce (l'unicorno in carne ed ossa), ed esistente e sensato se, al contrario, esiste un referente reale, allora la realtà del «nome» sarà del tutto diversa dalla realtà della «cosa», e non si capisce perché, tra queste due realtà, possa determinarsi poi un nesso, tale da rendere impossibile l'esistenza del nome se la cosa non esiste. Più radicalmente, non si capisce perché una qualche relazione dovrebbe congiungere due elementi che sono totalmente diversi.

4. *Del discorso sul nulla*

Ora torniamo al punto di partenza. Se si crede di risolvere l'aporia platonica del nulla attraverso la distinzione dei sensi dell'essere, si deve presupporre che il nulla sia una sorta di «ente logico» e che il nulla, per così dire, «reale» non esista. Ma il problema platonico non sorgerebbe se il non essere assoluto non fosse assunto come, semplificando, un «oggetto che non è un oggetto». Se il nulla fosse un mero concetto l'aporia non sorgerebbe; ma essa sorge, e non può non sorgere, perché se anche dicessimo che il nulla è *solo* un concetto, dovremmo anche dire che il nulla (che è un concetto) non è il nulla. Ma è in quest'ultimo senso (che è poi il senso che *si impone*) che il nulla diviene un problema per il pensiero logico. In questo senso, la distinzione dei sensi dell'essere dimostra chiaramente di esprimere un contenuto e di non essere puramente formale. L'aporia dell'ontologizzazione del nulla potrebbe essere diversamente formalizzata, la-

sciandone intatto il senso logico, se si aggiungesse un «e non nulla» alla fine. Così sarebbe evidente che il nulla a cui teniamo fermo lo sguardo non può essere un concetto o un ente logico o un «sintagma».

Il problema che investe il nulla è dunque del tutto particolare. Secondo la soluzione che stiamo considerando criticamente, del nulla si può parlare *esclusivamente* attraverso la predicazione copulativa. La valenza copulativa del verbo essere dovrebbe, infatti, non già essere una possibilità del discorso sul nulla, ma la *sola* possibilità che possa costituirlo in contraddittoriamente. Ma allora, mentre della chimera potrebbe dirsi che esiste e che non esiste, del nulla non è possibile dire altro, stando a questa dottrina, se non che *non esiste*. Infatti, non sarebbe mai possibile riferirsi al nulla attraverso il senso esistenziale dello *è*, mentre lo sarebbe sempre e *solo*, secondo questo schema argomentativo, nel senso copulativo.

La distinzione dei sensi dell'essere toglie il nulla dall'orizzonte dell'indagine ontologica e lo colloca in quello logico-semantic, conseguendo così non già la soluzione del problema platonico, ma un radicale fraintendimento del problema. Se il nulla *fosse* un oggetto del pensiero, nel senso del mero oggetto logico, il problema stesso non sarebbe sorto.

Tutto questo dimostra che la distinzione stessa dei sensi dell'essere, per quel che riguarda la sua ambizione interpretativa della realtà, che è il lato meno evidente, ma non meno presente, della sua natura filosofica, non è in grado di dar conto del problema del nulla. Non spiegando il nulla, anche se può sembrare un paradosso, non spiega la realtà: dimostra di essere insufficiente a dar conto della sua articolazione logica. La schematica opposizione dell'esistenza e della copula impone una scelta per la 'collocazione' del nulla, che trova davanti a sé, come sola possibilità praticabile, l'alternativa tra esistenza e inesistenza. Ma, per il nulla, il non poter essere espresso che dal significato di mera congiunzione della «copula», implica l'attribuzione di una precisa connotazione ontologica. La «ragione», dunque, non è posta al riparo dalla contraddizione per il fatto di dire il nulla senza dirne necessariamente l'esistenza; anche in questo modo del nulla si determina qualcosa, essendo chiaro quanto la distinzione dei sensi della predicazione abbia un carattere identificante e ontologicamente qualificante.

Tanto la forma copulativa non è indifferente al contenuto, che la riconduzione del nulla sotto il senso meramente logico della copula, si traduce nell'assunzione filosofica «nominalistica» del nulla, e, contemporaneamente, nella negazione dell'esistenza del nulla. Il senso copulativo dell'essere non potrà perciò che produrre una proposizione che esclude intrinsecamente che il nulla esista, svelando anche per questa via la strutturale insufficienza della stessa distinzione. L'«inesistenza» non è un predicato meno «ontologizzante» dell'«esistenza»; ed è assurdo tanto dire che il nulla sia esistente, quanto che sia «inesistente». E, in ultima analisi, in-

teso in questo senso, l'è della copula acquista comunque un significato esistenziale. L'«inesistenza» non coincide con il «nulla» perché è sempre l'inesistenza di qualcosa. La «mancanza» della soluzione ad uno specifico problema non è «nulla», appunto perché è «mancanza». La privazione possiede una determinazione; mentre il nulla non presenta determinazioni. Per una determinata mancanza possiamo soffrire o gioire, mentre «a causa» del nulla, non possiamo né soffrire né gioire; anzi, non possiamo dire nemmeno che non possiamo né soffrire né gioire «a causa» del nulla, perché il nulla non è una causa.

L'affermazione che il nulla non esiste incontra davanti a sé, quindi, una situazione piuttosto paradossale. Che cosa si può *immaginare* che significhi l'affermazione che il nulla «non esiste»? Da questa via tieni lontano il pensiero! Di una qualsiasi cosa non è lo stesso dire che esiste o che non esiste; il nulla però non intrattiene nessun rapporto con l'esistenza, e dunque neanche con l'inesistenza. Infatti, l'«inesistenza» dovrebbe comunque essere un predicato del nulla, che, per essere il soggetto di una predicazione, dovrebbe essere qualcosa. Veramente, allora, il nulla mette fuori gioco qualsiasi confutatore.

Ma, a questo punto, si potrebbe forse obiettare: se l'inesistente non è nulla, allora ciò che non è esistente «è»: e questo è, o sembra essere, contraddittorio. Il problema non è semplice; il concetto aristotelico di «privazione» dimostra quanto sia difficile fermare veramente il problema. La privazione, però, se non è considerata come una «struttura», ossia come la privazione in quanto privazione, è inesistenza «relativa», che significa «esistenza»: la «mancanza» è, infatti, qualcosa. Il problema però è più difficile di quel che non sembri, benché ad esaminare meglio l'obiezione è chiaro che *ciò* che non esiste, quel qualcosa che non esiste, non può essere la stessa cosa di «nulla». L'inesistenza è sempre di qualcosa; il nulla però non può essere l'inesistenza dell'essere, perché nulla esclude che il nulla sia nulla se, come si dovrebbe dire secondo questa dottrina, 'esiste' l'essere. Una determinata cosa che non esiste è, infatti, una determinata cosa che non esiste e certo non è «nulla». E questo vale, per esempio, tanto per la chimera che per il tempo passato. L'espressione «inesistenza assoluta», che viene usata per distinguere la presunta «inesistenza» del nulla dall'inesistenza relativa, nasconde un paralogismo. Il nulla, infatti, non può essere detto «inesistente», come se si desse una gerarchia nel concetto di inesistenza che dal relativo vada all'assoluto. Il nulla verrebbe ad essere, allo stesso modo di una qualsiasi altra determinazione, il «risultato» di una negazione diversa, nella sua logica, dalla «negazione determinata», solo per il grado della sua estensione logica (perché invece della parte riguarderebbe il tutto). Il nulla però non è un oggetto. E non esiste un momento in cui scendendo o salendo la 'scala dell'essere' si passi dall'essere al nulla.

Il nulla non è né qualcosa da cui si esce, né qualcosa in cui si entra. Perciò, ciò che non esiste, non si può immaginare come qualcosa che dal nulla entri nell'essere e dall'essere entri, o ritorni, nel nulla. Questa è soltanto un'immagine. Non è possibile dire «non esiste», senza pensare che cosa non esiste. L'inesistenza sciolta da qualsiasi rapporto con le cose, è impensabile. *L'inesistenza assoluta* dovrebbe essere l'assoluta negazione dell'essere, ossia del tutto: ma, ammesso pure che possa pensarsi un simile concetto, esso non rappresenterebbe il nulla. Il nulla, se è nulla, non può essere un'alternativa dell'essere; non è sensato concepire il nulla come qualcosa che 'rimane' *dopo* che si sia 'sottratto' idealmente tutto l'essere, perché il nulla non è un risultato; e il fatto che si dia l'essere (che a questo punto del discorso appare evidente come non possa non «essere» eternamente), non impedisce che il nulla sia nulla (visto che «è» nulla, appunto). Per tutto questo il nulla non può essere detto inesistente.

La genesi fenomenologica delle tesi che sostengono che l'espressione del nulla possa essere rimandata alla copula, si trova nella necessità, che si presenta come un'evidenza, di escludere che il nulla possa essere (= avere esistenza). Lo schema dei sensi dell'essere nel giudizio tende così a far coincidere il problema del nulla con quello dell'esistenza (o dell'inesistenza) della chimera. Ma, per quanto questa tesi possa sembrare scontata, è assurdo sostenere che il nulla non esista. Naturalmente, è tanto assurdo sostenere che il nulla non esista, quanto è assurdo sostenere che esista. Trasferendo al «giudizio logico» (sulla cui natura formale si sono già espresse delle perplessità) l'onere dell'espressione incontraddittoria del nulla, e quindi della soluzione dell'aporia del nulla, si realizza comunque uno scarto logico evidente in quanto è in forza della presunta formalità, e quindi della presunta indifferenza al contenuto, che il giudizio logico viene scelto per esprimere contraddittoriamente un contenuto, il nulla.

5. *L'inesistenza e la copula*

Uno dei presupposti della distinzione dei sensi della predicazione è che si possa dare una dimensione logica, rappresentata dal linguaggio, in cui sia possibile assumere senza contraddizione che il nulla non sia. Ma proprio qui si intravede un'inconsapevole riproduzione della questione posta da Platone. Il giudizio meramente copulativo somiglia alla famosa *vis curativa* di Molière (che non è forse un inganno, un'illusione, un sofisma?). L'essere della copula e la sua funzione finiscono per somigliare al sofista la cui arte è di produrre εἰδωλα λεγόμενα.¹⁴ Seguendo l'illusione a cui que-

¹⁴ *Soph.*, 234 c.

sto argomento induce, l'essere copulativo acquisirebbe la straordinaria capacità di far essere ciò che non è. Sottratta al regno delle ombre e oggettivata nella forma di una sospensione della logica, come se si desse una intermittenza nel pensiero, la funzione copulativa dell'essere sembra partecipare, in effetti, dell'arte del sofista che l'arcaico eleate cercava di definire, avendo in comune con esso l'arte di rappresentare incontraddittoriamente come essente ciò che non è. La «predicazione copulativa» avrebbe in comune con il sofista evocato da Platone, la possibilità di dire il non essere e di rendere possibile il discorso su qualsiasi follia. Se dire il non essere è contraddittorio, nel luogo logico che il giudizio copulativo dischiuderebbe, la contraddizione dovrebbe scomparire, ed essere e non essere dovrebbero dirsi riconciliati. Proprio la duplice funzione di copula e di espressione dell'esistenza del verbo «essere», da cui si doveva partire per risolvere brillantemente l'aporia platonica, viene ad essere una modalità del «discorso opinabile e menzognero» di cui il sofista è maestro. Proprio la «mera» copula si inoltra sulla via di ciò che non può mai darsi, ovvero che siano le cose che non sono; e rappresenta un'incomprensione del concetto del nulla, della cui eccezionale natura l'aporia platonica aveva indicato i termini. Quando si allontana dal discorso «opinabile e menzognero» il principio espresso dalla cosiddetta «svolta linguistica»? Non è questo il luogo per affrontare un problema così impegnativo; soprattutto non è il luogo per affrontarlo direttamente. Limitiamoci invece a penetrare in alcuni dei sobborghi del problema continuando la discussione del carattere risolutivo assegnato alla distinzione dei sensi della predicazione.

6. *John Stuart Mill*

L'ulteriore avanzamento nella questione non può conseguirsi, a questo punto, se non ci si spinge alle fonti della distinzione tra essere della copula e essere dell'esistenza. Consideriamo quindi analiticamente le formulazioni di quei filosofi che, con particolare radicalità e impegno teoretico, hanno cercato di leggere il segreto dei problemi dell'«esistenza», dell'«inesistenza» e del «nulla» attraverso la distinzione dei sensi dell'essere e che hanno dato alla definizione di questi problemi una caratterizzazione canonica. Un luogo in cui è chiaramente celebrata la pretesa potenza dirimente della distinzione dei sensi dell'essere nel giudizio con esplicito riferimento ai problemi della «metafisica», si trova nel *Sistema di logica* di Mill.

That the employment of it [*scil.* del verbo essere] as a copula does not necessarily include the affirmation of existence, appears from such a proposition like this, A centaur is a fiction of the poets; where it cannot possibly be im-

plied that a centaur exists, since the proposition itself expressly asserts that the thing has no real existence. Many volumes might be filled with the frivolous speculations concerning the nature of Being, [...] which have arisen from overlooking this double meaning of the word *to be*; from supposing that when it signifies *to exist*, and when it signifies *to be* some specified thing, as *to be* a man, *to be*, Socrates, *to be* seen or spoken of, *to be* a phantom, even *to be* a nonentity, it must still, at bottom, answer to the same idea; and that a meaning must be found for it which shall suit all these cases. The fog which rose from this narrow spot diffused itself at an early period over the whole surface of metaphysics.¹⁵

«Essere uomo» o «essere nulla» non sono, dice Mill, espressioni e rappresentazioni logiche assimilabili a l'«uomo è», il «nulla è». Bisogna però subito osservare che «non ente» non è la stessa cosa di «uomo». Il non essere, il nulla, che può essere messo accanto al fantasma o all'uomo, è il nulla relativo. Si potrebbe obiettare che è però soltanto del nulla relativo che possiamo parlare. Ma questa stessa risposta dimostrerebbe proprio il contrario di quando vuole affermare, perché nell'affermare che *esclusivamente* il nulla relativo è oggetto di discorso, si dice che il nulla assoluto non è oggetto di discorso, e si reintroduce il nulla assoluto.

Ma perché si dice che soltanto il nulla relativo e non il nulla assoluto è oggetto di discorso? Perché il nulla assoluto «non è», mentre il nulla relativo «è»: ma ecco che in questo modo la copula svela di avere bisogno di riferirsi a qualcosa per essere congiunzione. Non è vero, allora, che la copula è espressione neutrale, formale; la copula implica un riferimento ad un contenuto. Ma quale è questo contenuto? Non bisogna cadere nella trappola di credere che la copula esprima l'astratto e l'inesistente. In questo modo si distinguerebbe, senza nessuna ragione, tra realtà e realtà e, senza nessuna ragione, si immaginerebbe una funzione logica peculiare per l'inesistente (relativo), l'astratto, il fantasma. In realtà è la funzione copulativa che, sottratta al suo ambito semantico e piegata all'ontologia, mostra la corda. Quale statuto ontologico può avere l'essere come mera copula nell'orizzonte dell'ontologia? È chiaro che non c'è un luogo nell'essere per ciò che non è né essere né nulla: «neutralità», «segno», «respectus logicus», «signum», *se* sono, sono realtà essenti.

Il centauro, dice Mill, «has no real existence». Ma, si deve obiettare, in che senso si deve e si può parlare di esistenza *reale*? Non è all'interno dell'esistenza che si può distinguere tra il centauro e Carlo V, perché il centauro di cui si discute in queste righe esisterebbe, come un *prodotto della fantasia*, anche se il mondo fosse popolato di soli centauri in carne ed ossa. I soli centauri «reali», si potrebbe dire, sono i centauri dell'immaginazione.

¹⁵ MILL, *System of Logic*, I, cit., p. 86.

Un altro passo precisa il senso in cui Mill pone la questione:

All definitions are of names, and of names only; but, in some definitions, it is clearly apparent, that nothing is intended except to explain the meaning of the word; while in others, besides explaining the meaning of the word, it is intended to be implied that there exists a thing, corresponding to the word. Whether this be or be not implied in any given case, cannot be collected from the mere form of the expression. 'A centaur is an animal with upper parts of a man and the lower parts of a horse' and 'A triangle is a rectilinear figure with three sides', are, in form expressions precisely similar; although in the former it is not implied that any *thing*, conformable to the term, really exists, while in the latter it is; as may be seen by substituting, in both definitions, the word *means* for *is*. In the first expression, 'A centaur means an animal' &c., the sense would remain unchanged: in the second, 'A triangle means' &c., the meaning would be altered, since it would be obviously impossible to deduce any of the truths of geometry from a proposition expressive only of the manner in which we intend to employ a particular sign.¹⁶

L'«è» della copula, dice Mill, può essere sostituito dall'espressione «significa», mentre ciò non è possibile quando «è» implica il rapporto con la cosa ovvero con l'esistenza. Così Pegaso significa un cavallo alato, mentre un triangolo è una figura della geometria piana con tre lati.

Tuttavia, quando Mill dice che «centauro» *significa* un animale metà cavallo metà uomo, scambia quello che «centauro» significa con quello che «centauro» è. Assume il concetto di animale in carne ed ossa come base del suo ragionamento, non quello autentico di centauro, che è un animale fantastico. Se avesse detto però: 'Un centauro è un animale immaginario', allora non avrebbe potuto sostituire «significa» a «è». Un'altra prova di questo argomento si ha se si osserva che soltanto la forma negativa (*it is not implied that any thing, conformable to the term, really exists*) può dare l'impressione che non si deduca dal concetto di centauro nessun altro concetto; in realtà Mill afferma che il centauro non esiste «realmente», ossia non esiste in carne ed ossa. La negazione è un mero artificio linguistico che nasconde l'affermazione di una realtà. Mill è costretto a specificare che l'esistenza del centauro non è reale, distinguendo esistenza da esistenza, con un criterio del tutto presupposto e indimostrabile.

Ma, soprattutto, Mill, attraverso la parafrasi che propone, non avrebbe potuto esprimere il nulla. Perché? L'analisi di questa questione contribuisce a chiarire il problema che incontriamo trattando del nulla, ovvero la sua peculiarità e la sua non riconducibilità allo schema della distinzione dei sensi dell'essere. Il nulla infatti non può essere né espresso dall'es-

¹⁶ *Ivi*, p 163.

sere come esistenza (per le ragioni note), né espresso da «significa», perché questa espressione farebbe del nulla (nello schema di Mill) un centauro; e inoltre presupporrebbe, nella scelta del «significa» contro lo «è», l'assurda negazione che il nulla abbia una realtà.

Il tentativo di Mill di risolvere il «problema ontologico» attraverso una parafrasi (tentativo del tutto prevedibile e inevitabile, viste le premesse filosofiche empiriste) è stato ripreso in forme diverse e più volte tentato: Russell prova una strada simile con la *teoria delle descrizioni*; e riprendendo Russell, anche Quine si mette su questa strada. In tutti questi casi ci sembra che la trascrizione o parafrasi presupponga la soluzione senza dimostrarla.

Se è vero che si può sostituire «significa» ad «è», non è vero che il contenuto non entri nella definizione della copula: e la mera copula dipende invece strettamente dalla cosa di cui è chiamata ad esprimere l'*essere*. Il nulla deve essere, per essere espresso – secondo quello che questa teoria dice – dalla semplice copula. Di nuovo, potrebbe sorgere l'obiezione secondo la quale non è già che si supera l'aporia del nulla, in quanto l'essere viene inteso nei suoi modi predicativi; la soluzione si ottiene in quanto, liberatici dal peso dell'arcaica sovrapposizione dei significati dell'essere, si può far emergere, nella luce della legalità logica, il concetto e l'espressione del nulla, perché che «il nulla è», non implica più contraddizione. Ma così non si trova l'espressione nulla; e questo significa non solo che del nulla non abbiamo detto nulla (ossia abbiamo semplicemente *congedato* il problema del nulla assoluto), ma significa anche che, se è solo il non essere relativo ad essere oggetto di discorso, il nulla (assoluto) non è essere.

Il problema della distinzione tra essenza ed esistenza non può che portare grande scompiglio nella concezione empiristica. Essa è essenzialmente una distinzione teologica, che presuppone alla sua radice il problema dello statuto ontologico della creatura di fronte al suo creatore. L'esistere è «*actualitas omnis formae vel naturae*» (Tommaso). La *distinctio realis* tomista porta con sé la tesi che solo se l'esistenza è distinguibile «realmente» dall'essenza, è possibile concepire un mondo creato. Il dato persistente è il problema del rapporto tra Dio, mondo e creazione. Così il problema si ritrova anche in Leibniz. La logica empirista e neoempirista, avvalendosi di questo apparato concettuale, finisce per far propri i problemi di ordine metafisico che, nelle intenzioni, meno dovrebbero appartenergli. Essa si trova a ipostatizzare un mondo di essenze, di puri *possibili*, per essere alla fine coinvolta nella discussione delle più caratteristiche tematiche logiche della scolastica medievale, come l'esistenza e l'essenza, fino a Pegaso e l'unicorno.

7. *Perché la chimera?*

Cornford nel suo *Plato's theory of knowledge* a commento di *Soph.* 239 B, riporta brevemente due momenti significativi e tra loro opposti della riflessione di Russell sul problema della possibilità di assumere in un giudizio un soggetto non esistente.

Plato here, as in *Republic V*, accepts Parmenides' doctrine that the totally non-existent cannot be thought or spoken of. This is all he has to say about a problem that has troubled modern logicians who have discussed the thesis that 'whatever is thought of must in some sense be' Parmenides' thesis. Mr. Russell at one time, by distinguishing 'being' from 'existence' endowed non-existent things, like Chimaeras, with a sort of being, for if they were not entities we could make no proposition about them. But this provision for non-existent entities seems now to be abandoned in favour of the view that there are descriptions e. g. 'round square', which describe nothing. So logic returns to the position of common sense, that there is nothing to prevent us from putting together verbal symbols such as 'round' and 'square' in phrases which refer to nothing whatever, because there is nothing for them to refer to'.¹⁷

Ancora una volta si deve porre una domanda che può apparire bizzarra, almeno all'apparenza: perché, trattando del problema del nulla e della sua aporia, si introducono, in questo passo di Cornford (ma lo stesso avviene, in contesti simili, in Mill, in Russell, in Quine e in altri) centauri, chimere, unicorni, ippogrifi, montagne d'oro? Che posto e che significato ha la chimera nel giro delle questioni che si stanno considerando? In che relazione logica si trova il nulla con Chimera, ossia con il mostro che, come si legge in Esiodo, ha tre teste, di leone, di capra e di drago? In parte abbiamo già provato a rispondere; vediamo adesso se studiando questi testi il quadro del problema si precisa.

La prima parte della citazione tratta da Cornford si riferisce alla prima fase della teoria logica di Russell, vicina alle posizioni di Moore e di Meinong, che è precedente al breve scritto del 1905, *On denoting*. In breve, secondo Russell, qualsiasi soggetto di discorso «è», ma non tutto ciò che «è» ha anche esistenza. L'essere (*being*) non deve essere scambiato con l'esistenza (*existence*). «L'esistenza [...] è la prerogativa soltanto di alcuni tra gli esseri», avverte infatti Russell. Perciò soltanto se qualcosa è, è possibile la negazione della sua esistenza. Secondo Russell, infatti, la distinzione «tra essere ed esistenza è essenziale, se mai vogliamo negare l'esistenza di qualcosa. Poiché ciò che non esiste deve essere qualcosa o sarebbe privo

¹⁷ F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge. The Theatetus and the Sophist of Plato translated with a running Commentary*, London, Routledge & Kegan, 1951 (1935¹), p. 208.

di senso negarne l'esistenza, e quindi abbiamo bisogno di un concetto di essere, come ciò cui appartiene anche ciò che non esiste».¹⁸

Se la negazione implica che il negato sia, ne dovrebbe seguire, nell'argomento di Russell, che il nulla non è negabile. Perché si dia la possibilità di una qualsiasi negazione, secondo Russell, è necessario che il negato sia essente. E la coerente conclusione di questa tesi sarebbe, indipendentemente dalle intenzioni di Russell, l'esclusione che il nulla possa in generale essere oggetto di negazione (o, almeno, che possa essere oggetto di negazione nel senso e nella funzione in cui la negazione è presa da Russell, come negazione dell'esistenza).¹⁹ Dunque l'esistenza del nulla non si potrebbe né negare (perché non è, e, non avendo l'essere, non è negabile), né affermare. Ma il «perché» e il «come» di questa situazione ci riportano diritti nell'aporia platonica.

8. *La chimera e la contraddizione*

Ad un certo, come abbiamo letto nelle parole di Cornford, Russell rivede la propria posizione. Egli osserva che a espressioni come «quadrato rotondo», non solo non è possibile attribuire l'esistenza, ma neanche è possibile attribuire l'essere. Russell giunge così a rovesciare la tesi precedente, espressioni come «unicorno» o «chimera» non possono essere annoverate nella logica, che non può contenere quello che la zoologia non contiene. L'esigenza di riduzione dei «sintagmi denotativi» a proposizioni controllabili, è il presupposto della *teoria delle descrizioni*.

In un passo molto noto, che si conclude con un eloquente riferimento a Platone, Russell scrive:

Per «descrizione» intendo una frase come «L'attuale Presidente degli Stati Uniti», in cui si indica una persona o una cosa non col suo nome, ma mediante una caratteristica che si suppone o si sa che è peculiare della persona o della cosa stessa. Tali frasi hanno dato origine a non poche preoccupazioni. Supponete che io dica: «Le montagne d'oro non esistono» e che voi chiediate: «Che cos'è che non esiste?» Se rispondo: «Sono le montagne d'oro» può sembrare che io attribuisca ad esse una qualche esistenza. Evidentemente non farei la medesima affermazione se affermassi: «Il quadrato circolare non esiste».

¹⁸ B. RUSSELL, *I principi della matematica*, trad. it., Milano, Longanesi, 1951, p. 613.

¹⁹ Che la «negazione» sia negazione solo di «esistenti» è stato contestato a più riprese da M. VISENTIN, *Il significato della negazione in Kant* (Pubblicazioni dell'Istituto italiano per gli studi storici), Bologna, il Mulino, 1992; *La metafisica e il pensiero dell'inizio*, in «La cultura», XXX/1, 1992; *Identità e indifferenza*, in «La cultura», XXXII/3, 1994; *Intorno al significato della verità per la coscienza*, in «La cultura», XXXIV/1, 1996. Secondo questo Autore solo la negazione del nulla può assumere l'autentico profilo logico della negazione.

Questo sembrerebbe implicare che il quadrato circolare sia una cosa e le montagne d'oro un'altra, benché non esistano nessuna delle due.

La teoria delle descrizioni era destinata ad incontrare questa ed altre difficoltà. Secondo questa teoria quando si analizza esattamente una proposizione contenente una frase della forma «così e così», la frase «così e così» scompare. Prendiamo per esempio la proposizione «Scott è l'autore del Waverley». La teoria interpreta la proposizione come se dicesse:

«Un uomo, e uno solo, scrisse Waverley e quell'uomo è Scott». O meglio:

«Esiste un'entità c tale per cui la proposizione “ x scrisse Waverley” è vera solo se x è c , altrimenti è falsa; inoltre c è Scott».

La prima parte di questo enunciato, prima della parola «inoltre», va così intesa: «L'autore di Waverley esiste (o è esistito o esisterà)». Così «Le montagne d'oro non esistono» significa: «Non esiste un'entità c tale che “ x è d'oro e montuoso” è vero quando x è c e non altrimenti»

Con questa definizione scompare il dubbio su ciò che s'intende dicendo: «Le montagne d'oro non esistono. Secondo questa teoria, l'«esistenza» può essere asserita solo a proposito di descrizioni. Possiamo dire: 'L'autore di Waverley esiste', ma dire: 'Scott esiste' è cattiva grammatica, o piuttosto cattiva sintassi. Questo chiarisce due millenni di guazzabuglio mentale intorno all'«esistenza», a cominciare dal *Teeteto* di Platone».²⁰

Nella teoria delle descrizioni si celebra la possibilità di risolvere «paradossi» della filosofia attraverso la formalizzazione del linguaggio. Il *controllo* del linguaggio, che è l'obiettivo della filosofia neopositivista, presuppone un *criterio* del controllo. Ma il criterio sembra dato come un fatto, e rimandato al senso comune; e la teoria delle descrizioni è, non a caso, soltanto una *parafrasi* che è però chiamata a risolvere il bimillenario «guazzabuglio intorno all'esistenza».

A quali condizioni si può attribuire ad una semplice parafrasi una peculiare *potenza* risolutiva? La parafrasi, secondo Russell, chiarisce e rende trasparente qualcosa che in sé necessariamente non presenta problemi oggettivi, e che solo la «confusione», dovuta a un uso improprio del linguaggio, può travisare; se, però, la vera natura del problema è rivelabile da una parafrasi, ciò significa che la differenza tra la verità e l'errore non riguarda la sostanza; un vero e proprio «errore», in effetti, non c'è, e se c'è, è solo *a parte subjecti*. Dove e come si mostri questa realtà veritiera che necessita di essere illuminata, quale fondamento abbia, rimane un mistero.

La chimera e l'unicorno non esistono, ma *sono*; ecco dunque segnata una distinzione tra le realtà della mente e la realtà esistente. Però Russell si accorge che a espressioni come «quadrato-rotondo», oltre a non potersi attribuire l'esistenza, non può nemmeno attribuirsi l'essere. Questo significa

²⁰ RUSSELL, *Storia della filosofia occidentale*, IV, cit., p. 1100.

che non è vero che, perché di qualcosa possa dirsi che non esiste, debba necessariamente presupporre che sia. La conseguenza è che ciò che esiste (= «realmente») «è»; ciò che non esiste, «non è». Che cosa si deve intendere allora per «esistenza»? L'unicorno non esiste, come non esiste un «quadrato rotondo». Nel considerare questo argomento, che potrebbe indurci a credere che, in effetti, non può essere sensato sostenere che l'*unicorno* esista, bisogna fare attenzione, e distinguere il problema che pone l'espressione «quadrato-rotondo» – che si riduce a una contraddizione – da quello che si pone a proposito delle «montagne d'oro» o dell'«unicorno». Veramente l'«esistenza» può essere negata all'unicorno nello stesso modo e nello stesso senso in cui si dice che non esiste un «quadrato rotondo»?

Il problema non è semplice. Esaminiamo la questione da un altro punto di vista. Se nomino l'unicorno, e dico che l'unicorno è', potrebbe sembrare, secondo quanto teme Russell, che esista davvero un unicorno; ma l'unicorno, come con maggior evidenza un «quadrato rotondo», non esiste, dice Russell. Ciò che non esiste non è e, dunque, non può essere il soggetto di un giudizio. In che senso il paralogismo che Russell individua nella nominazione delle «montagne d'oro» è associabile al problema di Platone, a cui si richiama esplicitamente? Nominare un unicorno o le montagne d'oro non produce il tipo di problema che Russell paventa. Il discorso sul nulla implica il venir meno del significato del nulla, che viene preso come essere, ed è contraddittorio che il nulla sia. Ma il nulla è l'«inesistente assoluto», mentre le montagne d'oro o l'unicorno sono, e *sono* proprio perché se ne parla. Parlare dell'«unicorno» non implica contraddizione. Se il concetto di montagne d'oro «è», esiste. Nell'aporia messa in luce da Platone non si dice, che se dico il nulla, il nulla esiste (come dicono Russell e Quine), ma, al contrario, si osserva l'aporeticità di questa situazione che è legata strettamente all'interpretazione del nulla come «nulla assoluto». Nel momento in cui, invece, si equiparano la chimera e il nulla, non è più possibile far riferimento sensatamente all'aporia platonica. In realtà, a rendere diversa la situazione prospettata da Russell da quella presentata da Platone, è la confusione tra il «non essere relativo» e il «non essere assoluto». Non è un caso, naturalmente, che questa distinzione non venga mantenuta o avvertita. Se, infatti, per così dire, si *inserisse* il «nulla assoluto» nello schema logico che si è delineato, di esso non potrebbe che dirsi che *non esiste*, al pari della chimera e del quadrato rotondo.

Il paralogismo che presenta Russell – e che a Quine, come vedremo, richiama in mente «la barba di Platone» –, potrebbe essere ridotto nei termini della fallacia *secundum quid et simpliciter*. Il paralogismo è uno di quelli considerati da Aristotele nella *Confutazioni sofistiche*, e consiste nel prendere come una stessa predicazione due predicazioni diverse, una relativa e l'altra assoluta. Secondo l'esempio di Aristotele: «se ciò che non

è oggetto di opinione, allora ciò che non è è». ²¹ I sofisti affermavano, secondo un altro esempio di Aristotele, che se Socrate è differente da Corisco e Corisco è uomo, allora Socrate è differente da uomo. L'errore formale consiste nell'attribuire nella premessa una predicazione *secundum quid* a un soggetto per poi considerarla *simpliciter* nella conclusione: *secundum quid* Socrate è differente da Corisco, ma *simpliciter* è differente da uomo. Pietro Ispano dice: «Causa autem motiva huius fallacie est idemptitas in parte ipsius *secundum quid* diminuentis ad ipsum simpliciter dictum». E quindi: «Chimera est opinabilis ergo Chimera est»; dove «'opinabile' enim diminuit 'esse'». Riprendendo l'esempio di Aristotele: «quod non est, est opinabile, ut chimera; ergo quod non est, est».

Vediamo che, in un senso, «essere» è inteso come relativo ('opinabile' diminuit 'esse'), nell'altro è inteso come assoluto. Ora, poiché Russell e Quine hanno in mente, tra le altre cose, certamente anche l'aporia platonica del nulla (come dice espressamente Quine è il problema della «barba di Platone» che si deve superare), la questione assume una prospettiva del tutto diversa, non riconducibile ai termini del paralogismo che si è visto: il nulla, infatti, *non* è opinabile, e soltanto perché non si tiene fermo il concetto del nulla assoluto, si può interpretare l'argomento platonico come l'effettiva posizione o affermazione problematica dell'*esistenza* del non essere attraverso la sua affermazione.

Ma, secondo la prospettiva nominalista, del nulla si parla attraverso la mera funzione copulativa dell'essere e dunque, potremmo dire, *secundum quid*; mentre, al contrario, la filosofia speculativa pretende di parlarne in senso assoluto. Il passaggio scorretto del problema viene visto nella deduzione di una conclusione assoluta da una premessa relativa. Quine, infatti, afferma che «ciò che ci dà fastidio nel termine singolare indefinito 'nulla' è la sua tendenza a farsi passare come termine definito». ²²

²¹ ARISTOTELE, *El. soph.*, 5 167a 1-2; cfr. ID., *Opere 2. Organon: Topici, Confutazioni sofistiche*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 236.

²² W. V. QUINE, *Parola e oggetto*, trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1970, p. 167. A chiarimento di questo punto si legga quanto Quine scrive: «Un termine singolare indefinito la cui ambiguità ha particolarmente favorito confusioni, vere e simulate, è 'nulla', o 'nessuno'. [...] Locke [...] è tristemente caduto in questa stessa confusione nella sua difesa della causalità universale, sostenendo che se un evento è privo di una causa avrebbe il nulla come causa, e che il nulla non può essere una causa. Heidegger fu portato dalla stessa confusione a scrivere 'Das Nicht nichtet'. E Platone evidentemente aveva i suoi guai con Parmenide. Ciò che ci dà fastidio nel termine singolare indefinito 'nulla' è la sua tendenza a farsi passare come termine definito. La causa è evidente. [...] l'idea di una quantità nulla viene incoraggiata da considerazioni concernenti i limiti, e, una volta accettata, viene facilmente scambiata per una designazione di 'nulla' qua termine indefinito. La persistenza di questa confusione è dimostrata quotidianamente, come in 'Combattono per nulla'. Considerando 'nulla' in senso stretto come un termine singolare indefinito, l'enunciato è conforme alla pace sulla terra; ma in pratica significa probabilmente che essi combattono senza ragione» (pp. 167-169).

Ma, al contrario di quanto crede Quine, bisogna notare che, se tutto questo è vero, è il castello confutativo di Russell e di Quine che si riduce – una volta che fosse riferito all'aporia platonica del nulla assoluto, – a una *fallacia secundum quid et simpliciter* in quanto identifica, nella critica, il non essere *secundum quid* e il non essere *simpliciter*. L'aporia platonica, al contrario, non potrebbe ridursi a questo paralogismo in quanto è così fatta da escludere, problematicamente, che il non essere relativo sia la stessa cosa del non essere assoluto. Ma questo può dirsi soltanto perché viene evocato, nella tessitura dell'argomentazione platonica, il non essere assoluto (anche se poi in seconda battuta viene contraddittoriamente congedato).

Non si può perciò investire il nulla assoluto della problematica di cui viene investito (a torto o a ragione) il relativo non esistere della chimera. E infatti, la sequenza che Russell ha presentato e che ha una funzione di controllo degli enunciati, non potrebbe essere soddisfatta se fosse il nulla, per così dire, la variabile della descrizione.

E con questo non si vuole dire altro che, se fosse assunto il concetto autentico del nulla, esso sfuggirebbe alla descrivibilità, pur essendo il concetto autentico del nulla; mentre dell'inesistenza relativa può offrirsi qualsiasi descrizione.

E così si arriva all'altro aspetto della questione. L'espressione «quadrato-rotondo» è una contraddizione. Dunque, «chimera» non è la stessa cosa di «quadrato-rotondo». Il problema è allora quello di distinguere le due questioni e di capire in che modo ci si debba porre di fronte al problema della contraddizione. «Quadrato-rotondo», se è una contraddizione, non è «qualcosa», così come non è «qualcosa» 'Socrate in piedi seduto'. Ma il problema si complica se si considera con attenzione che, la contraddizione, se è contraddizione, non è, e se non è, non è contraddizione. Il problema che pone «quadrato-rotondo» è di natura completamente diversa da quello che pone la chimera. Per un verso, si determina anche per la contraddizione, come per il nulla, l'aporia della *contraddittoria* posizione di «qualcosa» che non è; tuttavia la contraddizione non è il nulla. Infatti, benché la contraddizione in quanto tale non sia possibile, non per questo è nulla. Il nulla, infatti, non è *impossibile* come, invece, è *impossibile* la contraddizione. Tuttavia, per dire che la contraddizione è impossibile, dovremmo porre la contraddizione come soggetto di una predicazione; ma la contraddizione «non è»; e però il «nulla» non è la contraddizione. Ma se la contraddizione «non è», nemmeno può dirsi che la contraddizione non è il nulla, che è altro dal nulla. Tuttavia, l'interpretazione del nulla come *nulla assoluto* conduce ad escludere che il nulla possa essere la stessa cosa dell'errore o della contraddizione. Questo però porta a dire che la contraddizione in qualche modo «è»; mentre se la contraddizione è, non è contraddizione. La via d'uscita potrebbe trovarsi nell'assumere che sia «qual-

cosa» l'*impossibilità* della contraddizione? Del resto, si potrebbe osservare che, se l'*impossibilità* della contraddizione non fosse, non ci sarebbe nulla ad impedire la contraddizione. Ma se poi si vede meglio, subito ci si accorge che il problema non è risolto. Infatti, che ne è della contraddizione? Rimane il problema di pensare la contraddizione come qualcosa che, pur non essendo il nulla, non è nemmeno essere. Lo stesso problema si presenta per l'«errore». Che cos'è l'errore? Naturalmente non ci si può aspettare da questo scritto, dedicato alla ricognizione critica di una particolare tendenza interpretativa, una qualsiasi soluzione.

Le montagne d'oro o l'«unicorno» non hanno nulla di contraddittorio, né il discorso sulla chimera implica contraddizione. Si può dire con certezza apodittica che, nel senso dell'esistenza di un animale in carne ed ossa, l'unicorno non esiste perché è incluso nella sua definizione che esso non sia altro che un prodotto dell'immaginazione. E si può dire, usando senza impegno il linguaggio dei filosofi, che nell'unicorno «essenza» ed «esistenza» coincidono. Porre la domanda sull'esistenza (in carne ed ossa) della chimera o dell'unicorno è come porsi il problema se i cento talleri *solo pensati* di Kant possano essere spesi.

A proposito della contraddizione, il problema è proprio che se ne parla, che la contraddizione rientra nei nostri discorsi come *qualcosa* che non è qualcosa. Al contrario, le montagne d'oro sono soltanto perché se ne parla.

9. La descrizione dell'inesistenza

Se osserviamo attentamente la parafrasi che Russell ci propone, ci accorgiamo che essa non dice, naturalmente, nulla intorno alla esistenza o intorno alla non esistenza. Soltanto se alla variabile indicata sostituisco «unicorno» o «montagna d'oro», la struttura acquista un *senso*; altrimenti essa si limita a dire: x esiste, x non esiste; ma in questa trascrizione non emerge nulla di individuale; ciò che viene espresso è che quella certa cosa che è x e che esiste, esiste. L'individualità, e con essa il significato, vengono dall'esterno, nel senso che questa struttura presuppone entrambi e soltanto riempiendosi dell'individualità si trasforma da astratta formula a «descrizione» di una realtà individuale e concreta. Una tale formulazione, ben lungi dall'essere formale, se non fosse riempita del significato di «unicorno» o «montagne d'oro» o «Russell» significherebbe semplicemente che una certa cosa x esiste o non esiste, e questo non è la stessa cosa di «esiste l'albero e non esiste l'unicorno». La stessa distinzione tra «nomi» e «descrizioni» presuppone che si conosca già ciò di cui si parla. «Unicorno» non è vero che induce in dubbi che una diversa formulazione potrebbe fu-

gare, perché questa diversa formulazione è interamente ricavata da conoscenze acquisite: basta, in realtà, che si nomini l'«unicorno», per chi capisca il significato di questa parola, che è in sé già un giudizio, ossia un determinato contenuto di conoscenza, perché l'unicorno si appalesi in tutta la sua magnificenza come un determinato animale fantastico. Lo stesso avviene con un «nome», che non è, quindi, diverso da una «descrizione». Ma questo allora significa che non ho bisogno di tutta la formulazione di Russell per sapere se un unicorno esiste oppure non esiste mentre la descrizione ha bisogno dell'unicorno per dire che non esiste come animale.

Che l'unicorno non abbia esistenza porta irresistibilmente alla tesi che esistano, da una parte, dei concetti e, dall'altra, delle realtà che corrispondono a questi concetti, le quali realtà dovrebbero fondare la realtà dei primi. Ma il concetto «unicorno» non può essere espulso dalla logica in forza dell'argomento che non esistono gli unicorni nella zoologia, senza dissolvere la logica e rimanere con la sola zoologia.

In realtà Russell, nella formula o descrizione che presenta, non descrive la chimera come chimera, *ma descrive la sua inesistenza come animale in carne e ossa*. Che in ogni caso significa descrivere qualcosa. Se avesse descritto invece la chimera come animale immaginario non avrebbe potuto ricavarne la descrizione di una «realtà inesistente».

L'unicorno non è il «nulla»; e non si dà esistenza al nulla se si assume che l'unicorno esista.

10. Quine, "Su ciò che vi è"

Che però il problema qui discusso venga impostato, all'interno di un certo orizzonte filosofico, proprio nel modo che si è ricostruito, può essere ulteriormente certificato attraverso la lettura di un sorprendente passo di Quine; che scrive:

Una strana caratteristica del problema ontologico è la sua semplicità. Esso può essere posto, in italiano, con sole tre parole: «Che cosa esiste?», cui si può rispondere, per di più, con una sola parola, «Tutto», risposta che sarebbe accettabile per chiunque, ma che tuttavia equivale solo e soltanto a dire che esiste tutto ciò che esiste. Rimane pur sempre la possibilità di essere in disaccordo in qualche caso particolare; e così la questione è rimasta in piedi nei secoli. Immaginiamo ora che McX ed io, entrambi filosofi, abbiamo diverse opinioni in materia di ontologia. Supponiamo che McX sostenga che un certo qualcosa esista e che io sostenga il contrario. Del tutto coerentemente col suo punto di vista, McX potrebbe descrivere la nostra differenza di opinioni dicendo che io mi rifiuto di riconoscere certe entità. Naturalmente, io protesterei dicendo che la sua esposizione del nostro disaccordo è errata, dal mo-

mento che quelle entità di cui lui parla non ho da riconoscerle perché non esistono affatto; ma il fatto che io ritenga errata la sua esposizione del nostro disaccordo non è poi così importante, dal momento che riterrò ad ogni modo errata la sua ontologia.

Quando poi toccasse a me di esporre la nostra diversità di opinioni, d'altra parte, mi troverei in una seria difficoltà. Non posso infatti ammettere che vi siano cose che per McX esistono e per me no, perché ammettendolo verrei a contraddire proprio il fatto che mi rifiuto di riconoscerle. Sembrerebbe, se tutto questo ragionamento fosse corretto, che in qualsiasi controversia ontologica colui che sostiene la tesi negativa abbia lo svantaggio di non poter ammettere che il suo avversario è in disaccordo con lui.

E questo è l'enigma del non-essere di platoniana memoria: il non-essere, in qualche senso, deve essere; altrimenti che cosa non sarebbe? Questo groviglio potrebbe essere soprannominato La barba di Platone; barba che si è dimostrata nella storia della filosofia ben resistente e che ha spuntato spesso la lama del rasoio di Occam.

Son proprio dei ragionamenti simili che conducono i filosofi come McX a vedere l'essere anche là dove avrebbero potuto riconoscere tranquillamente non esservi nulla. Prendiamo ad esempio Pegaso. Se Pegaso non esistesse, dice McX, noi useremmo codesta parola pur senza parlare di nulla; perciò sarebbe un nonsenso perfino dire che Pegaso non esiste. E ritenendo di aver così mostrato che non si può negare la esistenza di Pegaso rimanendo coerenti con se stessi McX conclude che Pegaso esiste.

In effetti, d'altra parte, McX non può farsi persuaso del tutto che in una qualche regione spazio-temporale, vicina o remota, vi sia un cavallo alato in carne ed ossa. Se allora gli si richiedono ulteriori dettagli su Pegaso, egli dirà che Pegaso è un'idea contenuta nella mente umana. Qui, però, comincia a chiarirsi l'origine della confusione. Si può anche concedere, per amore di discussione, che esista un'entità mentale, e perfino che essa sia una (sebbene ciò non sia troppo plausibile): l'idea-Pegaso; ma codesta entità non è certo ciò cui la gente si riferisce quando dice che Pegaso non esiste.

McX non confonde mai il Partenone con l'idea-Partenone. Il Partenone è qualcosa di fisico; l'idea-Partenone è qualcosa di mentale (per lo meno secondo l'interpretazione delle idee data da McX; ed io non ho nulla di meglio da offrire). Il Partenone è visibile; l'idea-Partenone è invisibile: sarebbe difficile immaginare due cose più disparate e meno soggette ad essere confuse. Ma quando passiamo dal Partenone a Pegaso, ecco che si genera confusione, per la sola e semplice ragione che McX si lascerebbe trarre in inganno dall'imbroglio più palese e più flagrante prima di concedere che Pegaso non esiste.

Si è visto come McX sia stato indotto in una confusione elementare dall'aver pensato che Pegaso debba esistere, perché altrimenti non avrebbe senso neanche dire che Pegaso non esiste.²³

²³ W. V. QUINE, *Su ciò che vi è*, in ID., *Il problema del significato*, trad. it., Roma, Ubaldini, 1966, pp. 3-5.

Anche in questo passo non si fa fatica a ritrovare una nota di sufficienza verso i problemi della filosofia. Quine si dichiara colpito dalla semplicità del «problema ontologico» che ha inghiottito millenni per una soluzione riducibile a una sola parola, semplice come il problema che finalmente risolve.

Il passo citato è forse un po' lungo, ma rappresenta comunque un miracolo di sintesi: tutti i temi già criticati si ritrovano in queste linee. Anche qui, di nuovo, il problema platonico del non essere viene contraddittoriamente assunto come fosse coincidente con il problema della chimera che questa volta è Pegaso, il cavallo alato. Quine dice chiaramente che non è vero che chi afferma qualcosa lo fa da una posizione di vantaggio, come nel caso, dice, dell'affermazione del non essere di Platone, che si ritiene debba essere perché se ne parla. Ma per la verità – e lo si è visto –, non è per il fatto che si parla del nulla che *il nulla* paradossalmente debba esistere; quella di Platone è un'aporia, non la *dimostrazione* dell'esistenza del nulla! La posizione di chi esprime una contraddizione non dovrebbe rivelarsi mai una posizione di particolare «vantaggio», ammesso che possa essere in generale una posizione. Il discorso, che non può riguardare il nulla senza farne un oggetto, «ontologizza» il nulla ed entra nell'aporia. Ma Pegaso non è il nulla, che non è.

È chiaro che Quine assume proprio come fosse veramente un problema filosofico impostato in modo corretto, benché semplice e di facile soluzione, la tesi che Pegaso deve esistere, perché altrimenti useremmo questa parola pur senza parlare di nulla. Ma è evidente che si vengono contraddittoriamente a far coincidere due questioni diversissime. Ancora una volta, si confonde l'«inesistenza di...» con il «nulla» e si pensa di conseguenza fin dall'inizio il nulla sottoponendolo alla logica dell'essente-esistente.

L'analisi del linguaggio non potrà mai essere la soluzione dell'aporia del nulla proprio perché la regola o la grammatica del linguaggio è quella del molteplice. *È proprio il Sofista che insegna che non è possibile rendere il nulla un oggetto di discorso, perché il discorso verte su qualche cosa che è.* Nella prospettiva di Quine – seppure per investirlo della critica – il problema del *Sofista* (la «barba di Platone») viene completamente rovesciato e frainteso: si deve ammettere che esiste il nulla perché se ne parla. Ma, al contrario, se il nulla è oggetto di discorso non è «nulla»; e l'introduzione del «diverso», del «non essere relativo», è – nella parte costruttiva del *Sofista* – simultaneamente l'*esclusione* del non essere assoluto, donde il mancato congedo del non essere assoluto.²⁴ La tesi secondo cui si può parla-

²⁴ Cfr. SASSO, *Essere e negazione*, cit., in particolare pp. 65-69; ID., *L'essere e le differenze*, cit., pp. 199-201.

re del nulla e dunque in qualche senso il nulla esiste, implicitamente dice: questo nulla di cui parliamo, non è nulla... E così reintroduce proprio quel nulla assoluto che voleva escludere.

Bisogna dunque distinguere necessariamente il problema dell'esistenza (e della non esistenza) dal problema del nulla. Già per il fatto che si assume, a proposito di Pegaso, che non esiste, non può non assumersi che l'esistenza non rientri nella possibilità di Pegaso. E questo significa che, nella sua struttura ontologica, Pegaso include l'esistenza come una propria possibilità, la quale non può essergli perciò negata a priori. L'alternativa tra esistenza e inesistenza non include tra le sue possibilità il nulla, il cosiddetto «inesistente assoluto», che, pur impropriamente detto «inesistente», in quanto è detto «assoluto» si distingue chiaramente dall'«inesistente relativo».

Pegaso esiste, senza dubbio, proprio perché se ne parla: ma non è certo il cavallo alato in carne e ossa ad esistere; e non perché non si è mai visto un cavallo alato, ma perché *Pegaso* non esiste in carne e ossa, e se esistesse un cavallo alato, non per questo potremmo concluderne che esiste Pegaso. Pegaso non potrà mai esistere *in carne e ossa* proprio perché è pensato come un *immaginario* cavallo alato. Non esisterebbe neanche se il mondo fosse popolato di cavalli alati.

Quine oppone che non è questo il senso in cui la «gente» intende l'esistenza di qualche cosa. Fatto salvo che questa «gente» esista (in carne ed ossa) e che non sia qualcosa di altrettanto immaginario del cavallo alato, la filosofia non dovrebbe comunque tenere in gran conto quello che pensa la «gente». Sa la «gente» si stupisse di non vivere in un tempo e in uno spazio assoluti, questo non confuterebbe (e non avallerebbe) la teoria della relatività di Einstein. Perché allora quello che non confuta la scienza dovrebbe invece essere il criterio della filosofia, se la verità è il loro fine comune e addirittura alla filosofia si rimprovera, da parte di Quine, la poca «scientificità»?

Del resto, la distinzione tra l'esistenza «visibile» del Partenone e l'idea-Partenone invisibile e dunque inesistente, oltre ad essere piuttosto confusa in partenza, diventa una vera e propria trappola quando Quine osserva che, «se il riferimento spazio-temporale manca quando affermiamo l'esistenza della radice cubica di 27, ciò è semplicemente dovuto alla natura non spaziale né temporale di codesta entità e non a un nostro uso ambiguo del vocabolo 'esiste'». ²⁵ Non è chiaro in effetti quale realtà metafisica appartenga alla radice cubica di 27 (e a tutte le possibili radici cubiche) che renda possibile distinguere queste da Pegaso. Forse la radice cubica di 27 esiste in sé, come un'idea platonica e Pegaso, invece, non esiste, per-

²⁵ QUINE, *Su ciò che vi è*, cit., pp. 3-5.

ché è un immaginario cavallo alato? In realtà, in questa tesi opera un'in giustificata generalizzazione dei predicati di determinate realtà ritenute (si dice) «esistenti», che viene presupposta alla distinzione con la quale si dovrebbe distinguere l'esistenza e l'inesistenza. Come se non fosse sempre all'interno della realtà che si opera una tale distinzione. La distinzione come tale ha un carattere metafisico; e soltanto perché si ricorre all'artificio di diluire la portata metafisica di una simile tesi nella «robusta visione quotidiana» (immune da nevrosi ontologiche) della «gente», l'evidenza dell'assunzione metafisica può non essere immediatamente percepita. Se il presupposto della filosofia deve essere la *doxa*, ovvero la «gente», semplicemente non ha senso la filosofia. In altre parole, non si arriva qui all'esistenza attraverso una tesi sull'esistenza, ma semplicemente considerando, per esempio, l'«estensione» un contrassegno dell'esistenza, o la possibilità di una determinata utilizzabilità empirica etc.

L'imbarazzo logico in cui si trova il Quine (che è costretto a tenere ferma una posizione realista che è in realtà nemica di buona parte della realtà) emerge nell'approfondimento che in nota egli dà del problema:

La distinzione terminologica fra esistenza in riferimento ad oggetti effettivamente esistenti in qualche luogo nello spazio e nel tempo e esistenza (o sussistenza o essere) in riferimento ad oggetti di altro tipo – scrive – è in gran parte dovuta, forse, all'idea che l'osservazione della natura sia pertinente solo alle questioni di esistenza del primo tipo. Ma si dimostra facilmente come questa idea sia errata con alcuni esempi che la confutano, come: 'il rapporto fra il numero dei centauri e il numero degli unicorni'. Se un tale rapporto esistesse, sarebbe un'entità astratta, cioè un numero. Eppure è solo con l'osservazione della natura che noi concludiamo che il numero dei centauri e il numero degli unicorni è in ogni caso zero e che quindi un tale rapporto non c'è.²⁶

Dunque, l'osservazione della natura non è pertinente solo per discernere l'esistenza del primo tipo, ma ha un'estensione generale. Bene. Ma che cos'è l'«osservazione della natura»? Se fosse possibile semplicemente disporre dell'osservazione della natura, certamente i filosofi avrebbero scambiato la soluzione per il problema; qualcosa ci dice però che hanno ragione i filosofi e non Quine (che scambia il problema per la soluzione). Che cos'è la natura? Pegaso possiede una natura? Se non la possiede, si dovrà dire che è nulla? Questo passo, se ci è concesso dirlo, è un impressionante nido di contraddizioni; seguirle tutte è difficile quanto seguire un solo uccello in una gabbia piena di uccelli. Intanto una notazione linguistica piuttosto indicativa: il rapporto tra i centauri e gli unicorni, dice Quine, non è numero (perché se fosse un numero «sarebbe un'entità astratta, cioè

²⁶ *Ivi*, p. 5.

un numero») e poi però, poco dopo, dice, il «numero» dei centauri e degli unicorni è uguale a «zero». Ma zero è un numero. E che sia un numero ha la sua importanza, se si considera che lo zero dovrebbe essere il risultato di un rapporto tra inesistenti; sommare il numero degli unicorni non è diverso dal mettere in rapporto numerico unicorni e centauri; ma se zero è il risultato di un rapporto matematico, si deve ammettere che il rapporto tra gli inesistenti sia (tanto è vero che dà un risultato), mentre i termini del rapporto non sarebbero. O il rapporto è possibile, e allora non può essere zero il risultato; oppure non è possibile il rapporto, e allora non si potrà neanche dire che un «rapporto impossibile» dia un risultato, e nemmeno però che si diano i termini del rapporto e il rapporto stesso. Se il rapporto è possibile allora dovranno esserlo anche i suoi termini; altrimenti è impossibile, ma allora non può dare in generale un risultato, nemmeno se questo risultato fosse il numero zero. L'esempio di Quine dimostra proprio il contrario di quanto intendeva dimostrare: nessun matematico potrà mai credere che 4 unicorni più 4 centauri non dia la bellezza di 8 animali fantastici e che sia invece una somma uguale a zero, come sostiene Quine.

Soltanto perché Pegaso è un immaginario cavallo alato capita a Quine di dire che non esiste Pegaso in carne ed ossa. Se Pegaso non fosse un prodotto dell'immaginazione non potrebbe escludersene l'esistenza come animale vivente. Tuttavia, questa logica non si avvede di riporre la risoluzione del «problema ontologico» in una proposizione del tipo: «non è possibile acquistare una casa con dei denari immaginari».

Si può pensare che, a differenza di Pegaso, nel concetto che si ha di Dio è contenuto che Dio non abbia soltanto l'esistenza di un ente dell'immaginazione, ma che anche «esista». Dimostrare che Dio esiste significa dimostrare che oltre all'esistenza di un certo concetto di Dio (Giove tuonante, la sostanza di Spinoza, il Dio dei cristiani etc.) si dia anche l'esistenza di quel Dio. E si potrebbe sostenere che, senza l'esistenza di quel Dio, il concetto di quel Dio sarebbe «falso». Il problema dell'esistenza di Dio è piuttosto, allora, quello della dimostrazione della verità di quell'esistenza esistente, che è richiesta nel concetto di Dio (e che è difficile dire però che tipo di «esistenza» possa essere). E qui si trova la differenza tra il problema dell'esistenza di Dio e quello dell'esistenza della chimera. L'esistenza di Pegaso non viene smentita dall'inesistenza di un possibile cavallo alato «zoologico».

Nel passo di Quine che si è citato, la conseguenza dell'assunzione secondo la quale, determinati «oggetti mentali» non esistono, non può essere che quella di bandirli dal corretto pensare, dalla logica. Ma non è ponendo il divieto di nominare e di includere nella logica la chimera e simili altre entità mentali (unicorni, sirene, montagne d'oro, Pamele virtuose

etc.) che si risolve la questione, visto che la loro esclusione stessa dichiara, contraddittoriamente, l'esistenza di ciò che esclude, perché per escludere, per essere esclusione, l'esclusione deve escludere qualcosa. Potremmo allora tranquillamente immaginare Quine dedito a turarsi le orecchie per evitare che esistano le sirene. Naturalmente, un simile disperato tentativo non sortirebbe alcun successo.

Il rasoio di Occam potrebbe tagliare la «barba di Platone»? Il rasoio di Occam si dovrebbe porre in opera sugli enti inutilmente moltiplicati; ma il nulla non è un ente. Quine si provi, dunque, a tagliare la barba di Platone: ciò darebbe luogo ad un'altra figura come quella evocata da Platone, ad un altro sofista indefinibile, ad un Don Chisciotte che cavalca contro i mulini a vento. Il nulla – e su ciò sarà d'accordo anche la «gente» a cui chiede conforto Quine – non può essere tagliato. Se provassimo a tagliare il nulla potremmo immaginare che il nulla scompaia e che al suo posto, al posto del nulla, non resti più nulla. Poi però questo nulla che è rimasto dovrebbe essere tagliato a sua volta dalla infaticabile lama di Quine che così, infinite volte, taglierebbe la barba di Platone, menando colpi di rasoio a destra e a manca. Per tagliare il nulla si dovrebbe conferirgli l'essere: e così il rasoio occamiano troverebbe un utilizzo, nelle mani di Quine, del tutto contrario alla sua originaria finalità, perché «produrrebbe» l'ontologizzazione del nulla: ma entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem. Il nostro aspirante barbiere si troverebbe davanti ad una barba inestirpabile. E tutto per nulla.

11. *Dissoluzione della distinzione dei sensi della predicazione*

L'inesistenza di Pegaso, secondo Quine, si ricava dal fatto che il concetto «Pegaso» non si riferisce a nulla di reale. Dunque una cosa è l'essenza, un'altra l'esistenza. Ma essenza ed esistenza sono due realtà diverse, e non si capisce perché il cavallo alato in carne ed ossa debba o possa costituire l'esistenza del concetto del cavallo alato. La tesi che vede nel riferimento del concetto alla cosa, o della cosa al concetto, l'esistenza del concetto e la intelligibilità della cosa, pone una cosa e ne fa l'esistenza di un concetto, e pone un concetto e ne fa l'essenza di una cosa. Se l'essenza esiste, non può essere l'essenza dell'esistenza. La distinzione tra essenza ed esistenza rivela quest'aspetto contraddittorio. In realtà, essa presuppone la possibilità di una mediazione che si regge sull'omogeneità che sostiene la distinzione tra potenza e atto. Così infatti è in Avicenna, il quale ha ritenuto che l'esistenza fosse una possibilità non implicita nell'essere e che in forza di ciò ha individuato nel mondo dei causati, «possibilmente esistenti», la scissione tra esistenza ed essenza ravvisando la coincidenza del-

le due soltanto nel primo, «necessariamente esistente». Ma tra la «realtà» e il «nome» (il concetto, la descrizione etc.) non si dà un rapporto tale che quella sia la realtà, l'«esistenza» appunto, di questo, che non possiede, paradossalmente, alcuna esistenza. Il riferimento ad un oggetto esistente non costituisce così l'esistenza della «descrizione», che esiste come descrizione e non sarebbe una descrizione se traesse la sua realtà da un'altra realtà. Sarebbe un po' come dire che il numero «due» esiste perché ci sono due buoi nella «realtà». E si può affermare che distinguere tra essenza ed esistenza, significa venir meno al principio del terzo escluso. Una volta scissa la realtà secondo l'essenza e secondo l'esistenza non c'è più modo di ricostruire l'unità del reale. Nella concezione teologica a compiere il passaggio è, infatti, l'azione divina. La scissione in ogni caso è presupposta come reale e dunque non può darsi come la scissione o articolazione del reale che si trova sempre a presupporre.

A ben vedere, tutta la problematica intorno all'esistenza non è altro che il tarlo interno del realismo. Il realismo, e il suo problema, sono una conseguenza interna di un antirealismo di fondo che costituisce il problema di partenza del realismo e che il realista deve abbattere; spesso l'antirealismo, che è il problema del realismo, viene confuso con l'idealismo, ma non ha nulla a che fare con esso, perché è solo un problema del realista, il quale assume implicitamente e costitutivamente come problema, che il mondo possa non essere. Il realismo è una conseguenza dell'assunzione del problema dell'«esistenza del mondo», che, una volta assunta come problema filosofico, e bisognerebbe vedere in che modo e seguendo quale evoluzione logica si costituisce come problema, produce un'inconsequenza dopo l'altra, altro non essendo il problema dell'esistenza del mondo, che il bisogno di un conforto circa dei fatti. Il realismo risponde ad un problema che presuppone alla radice che il mondo possa non essere. Il che è assurdo per la filosofia. Porre un simile problema significa credere che si debba decidere all'interno di un'alternativa che veda, da una parte, l'illusione e, dall'altra, il suo contrario, la realtà, l'«esistenza»; l'opposizione è tra esistenza e illusione; e si tratta di uno strano problema perché pone l'alternativa tra due realtà perfettamente esistenti. Anche l'orribile storiella dei cervelli nella vasca rientra in questa considerazione.²⁷ Il problema non riguarda dunque la filosofia, ma il realismo; e il problema è insolubile nella misura in cui è chiaro che, se si pensa esclusivamente all'interno della categoria della immediata fattualità, non si può porre il problema del diritto, della «possibilità». Uno dei più grandi paradossi del realismo è il fatto di essere assillato, a proposito della realtà, dal problema del *quid juris*.

²⁷ H. PUTNAM, *Ragione, verità e storia*, trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1985.

Se questo è vero, l'alternativa tra il senso copulativo e quello esistenziale del verbo essere, non potrà avere nessun senso filosofico impegnativo e valido. La distinzione in se stessa è il frutto di una posizione metafisica, che è appunto quella del realismo, che oppone dualisticamente, e con qualche imbarazzo, un mondo di essenze semi-esistenti e un mondo di realtà «vere e proprie».

12. Fredegiso di Tours e la distinzione di Frege tra Sinn e Bedeutung

Per concludere ci occuperemo della soluzione che, partendo dalla distinzione operata da Frege tra *Sinn* e *Bedeutung*, Ludovico Geymonat – e dopo di lui Attilio Zadro – hanno proposto dell'antinomia del nulla.²⁸ L'esame di queste tesi ci permetterà di precisare ancora una volta, e meglio, il lato nascosto del problema. Geymonat considera il noto scritto di Fredegiso di Tours, l'*Epistula de nihilo et tenebris*, dove si dice che la proposizione '*videtur mihi nihil esse (Nihil)*' implica contraddizione. '*Videtur mihi nihil esse (Nihil)*' porta a '*videtur mihi Nihil quiddam esse*'. Fredegiso di Tours ha avuto il coraggio, dice Geymonat, di seguire fino in fondo il suo assunto «realistico» in logica: «perché si possa sensatamente predicare qualcosa di un soggetto, questo soggetto deve essere; [...] tutti siamo convinti di poter parlare sensatamente del «nulla» [...] dunque esso deve avere per noi un significato ben determinato: '*nihil aliquid significat*'. Proprio questo fatto però [...] che [il significato del nulla] denoti un'effettiva realtà, sembra particolarmente ripugnante al pensiero comune».²⁹ Ma, osserva Geymonat, Fredegiso ha avuto il coraggio di affermare proprio ciò che il pensiero comune ritiene ripugnante, ovvero che il nulla esiste; il nulla non è un mero nome, perché, se ha senso, deve denotare qualcosa. Ma è proprio qui che sala fuori una significativa inconseguenza, che ci riporta al solito problema del fraintendimento metaforico del nulla.

Se leggiamo attentamente quanto scrive Geymonat, l'inconseguenza non potrà che manifestarsi con evidenza:

Fredegiso ha avuto il coraggio, per rimanere coerente all'argomentazione svolta, di superare questa ripugnanza e concludere che il nulla esiste. [...] l'interessante è che questo suo realismo integrale non viene da lui sviluppato e difeso [...] in riferimento all'esistenza delle «idee generali» [...] bensì in riferimento all'idea che più difficoltà solleva contro la concezione realistica (am-

²⁸ L. GEYMONAT, *I problemi del nulla e delle tenebre in Fredegiso di Tours*, in «Rivista di filosofia», XLIII (1952), pp. 280-288; A. ZADRO, *Ricerche sul linguaggio e sulla logica del Sofista*, Padova, Antenore, 1961.

²⁹ GEYMONAT, *I problemi*, cit., p. 281.

mettere che il nulla esista è, infatti, ammettere che in certo modo il nulla non sia più nulla). Fredegiso si è reso perfettamente conto della difficoltà, ha compreso con assoluta chiarezza la singolarità dell'idea del nulla fra tutte le altre idee particolari e generali; ma non ha abbandonato, nemmeno di fronte ad essa, la propria impostazione realistica della logica [...] Non vedeva altra via possibile [...] se non quella di ammettere che il nulla di cui parliamo sia qualcosa «nihil quiddam esse», non sia cioè il totale 'non essere'.³⁰

La conclusione del Geymonat è del tutto sorprendente. Infatti, affermare che il nulla non è «il totale non essere» coincide direttamente e senza scampo con la negazione del concetto del nulla. Se il nulla non è il totale non essere, sarà qualcosa, ovvero, non sarà nulla, ma qualcosa. Ma allora «nulla» significa «qualcosa»: e che realismo della logica è mai questo?

Geymonat ritiene che la distinzione operata da Frege tra *Sinn* e *Bedeutung* possa supportare la tesi di Fredegiso con una corretta base logica.³¹ Ma, come si dimostrerà analiticamente, posta la premessa, ovvero l'inconseguita per cui il non essere è scambiato per *qualcosa* e non assunto radicalmente come tale, la conseguenza è già tracciata. E Frege non sposta in nulla il punto critico; anzi, riferita all'antinomia del nulla (che Geymonat intende effettivamente risolta attraverso l'utilizzo della distinzione di Frege) questa distinzione non fa che amplificare l'antinomia.

Che sia così lo si vede chiaramente leggendo, parallelamente a Geymonat, Attilio Zadro; il quale, nel libro *Ricerche sul linguaggio e sulla logica del Sofista*, riprende, sviluppandole, le tesi di Geymonat:

applicando la distinzione fra *Bedeutung* e *Sinn* operata da Frege – scrive Zadro – si può rilevare che la mancanza di riferimento dal punto di vista del «significato» (*Bedeutung*) non implica una mancanza di *Sinn*, di «senso» e che il senso è dato molte volte dalle operazioni condotte su di un termine, in questo caso l'ⁿ, l'*esse* per Fredegiso; la negazione è una di queste operazioni, una funzione logica, come si è detto. Così Fredegiso è nel vero quando afferma che ha senso parlare del nulla, non lo è quando da questo ricava l'esistenza del nulla.³²

La conclusione di Zadro è la stessa di Geymonat: «pur non avendo un significato, il nulla può tuttavia avere un senso preciso, in quanto abbia un senso l'azione dell'annullare, del negare, del distruggere. E questa l'ha senza alcun dubbio, come ci provano mille esempi dell'operare scientifico».³³

³⁰ *Ivi*, pp. 281-282.

³¹ G. FREGE, *Über Sinn und Bedeutung*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 100 (1892), pp. 25-50; trad. it., *Senso e denotazione*, in A. BONOMI (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Milano, Bompiani, 1985 (1973¹).

³² ZADRO, *Ricerche*, cit., p. 131.

³³ *Ibidem*.

Si deve fermare l'attenzione sull'ultimo passaggio, quello per cui si dà un «senso» al nulla considerando che ha un «senso» preciso l'azione dell'annullare. La negazione in questo caso è quella che nega l'ὄν nell'espressione μή ὄν. Il termine «nulla» non ha un significato – secondo Frege il «significato» si lega direttamente all'oggetto significato – perché viene riconosciuto che il nulla non è. Il *sensò* però si può fondare sull'*operazione*, sull'*attività* che nega l'essere e in ciò si determina il *sensò* del nulla.

Il senso del «nulla» si troverebbe nell'operazione di negazione condotta sull'essere. Il *non* essere sarebbe la *negazione* dell'essere che è il risultato di un'operazione logica, la quale istituisce il senso del «nulla». Il nulla ha senso nell'operazione per cui si astrae dall'essere, lo si nega: ecco il nulla, o meglio, il suo senso, *quel senso che è proprio il senso del nulla*.

Ma ancora una volta, se si parla del nulla non si parla di Ulisse che approda ad Itaca immerso in un sonno profondo o delle molteplici teste di Chimera. In questi due casi abbiamo comunque a che fare con qualcosa che «è». Il «nulla», al contrario, non è qualcosa che potrebbe anche non essere, non è una supposizione o un personaggio della fantasia. Un indizio da non trascurare per l'intellezione della questione è la strana circostanza per cui qui si attribuisce al nulla la possibilità di avere «senso» e non già «significato». Perché? La proposizione «il nulla non è essere» dovrebbe piuttosto avere – nello schema di Frege – «significato» e non già «senso». Ogni denotazione si riferisce ad una realtà. E il nulla non è, e non è possibile che il nulla sia. Inoltre, se l'azione della negazione dell'essere è qualcosa di positivo, perché il risultato di essa non ha un significato? L'azione del distruggere di cui parla Geymonat avrebbe come risultato qualcosa, e di «qualcosa» si dà significato.

In realtà, la proposizione di cui ci stiamo occupando, e che riguarda il nulla, non può essere né *denotativa* (avere un significato), perché non ha un referente in un oggetto; ma non può essere nemmeno *connotativa* perché alla proposizione che dice che il nulla non è essere deve potersi rispondere con l'alternativa vero/falso.

Si chiarisce, allora, che è soltanto la presenza o l'assenza di un *qualcosa* che distingue il «significato del nulla» dal «senso del nulla»; è chiaro allora che, ancora una volta, questa concezione *presuppone l'erronea riconduzione del nulla alle categorie dell'esistenza, con la conseguente considerazione del nulla come essere*.

13. La «distruzione» dell'essere e il senso del nulla

Avviciniamoci di più all'argomento usato da Zadro (e da Geymonat). L'operazione della negazione dell'essere è possibile (Geymonat afferma che

ha un senso preciso l'azione del distruggere etc.) e il suo risultato è il senso del nulla. Due punti sono da chiarire. Da una parte la costituzione del senso del nulla, dall'altra la possibilità dell'operazione che dovrebbe produrlo, l'azione annullante. Si ricordi, infatti, che *il nulla ha un senso preciso in quanto ha un senso preciso l'azione dell'annullare*. Questi due passaggi sono connessi.

Vediamo questo nesso. Non è la stessa cosa la «distruzione» di cui parla Geymonat e il nulla. La distruzione dà per risultato «qualcosa» (la distruzione di una casa produrrà delle macerie). Ma il nulla, in generale, non può essere un «risultato».

La negazione dell'essere non può *produrre* il nulla. A meno che non si voglia sostenere l'assurda tesi che il nulla compaia ad un certo punto dove prima «non c'era».

Ma, allora, la negazione dell'essere non corrisponde al *sensu* del nulla perché, per così dire, il nulla è nulla anche se l'essere *non* fosse negato e distrutto. Nel senso di Geymonat il nulla corrisponde alla privazione di esistenza, che è un concetto relativo. Non ci si può rappresentare il senso del *nulla* come se, paragonato l'essere ad un foglio di carta che accartoccio e poi getto, il nulla fosse ciò che rimane. Bisognerebbe dire, per sostenere questo, che quando il foglio era steso sotto i miei occhi «non c'era il nulla». Il che è assurdo. Nemmeno si può dire che ponendo qualcosa «dove» «prima» non c'era nulla, il nulla possa essere *annullato* dal qualcosa. Questa è piuttosto l'opposizione del «vuoto» e del «pieno», e non quella dell'essere e del nulla; attraverso un errore di cui è facile individuare la fenomenologia, una veste finisce per ricoprire – con una metafora che è difficile da cogliere, tanta è la sua capacità di mimetizzarsi con la realtà del problema –, l'opposizione dell'essere e del nulla. Se però la metafora si individua, la si riconosce come tale e se ne capisce la genesi, non è difficile capire che il concetto del «vuoto» non è quello del «nulla».

Un ulteriore esempio utile a chiarire la confusione intorno al concetto del nulla può prendersi nell'analogia che alcuni vedono tra il nulla e i buchi. Da un libro dedicato all'analisi logica dei buchi,³⁴ traggio un riferimento alla «voce» *Nothing* di P. L. Heath dove si mettono in relazione i buchi con il nulla partendo dall'idea che il nulla è dato solo in relazione a ciò che è, e ritenendo che il nulla sia come l'assenza di...ossia che sia privazione di qualcosa; donde l'analogia con il buco che è sempre «un buco in qualcosa: togli la cosa e se ne va anche il buco».³⁵ Ma è facile smontare que-

³⁴ R. CASATI - A. C. VARZI, *Buchi e altre superficialità*, Milano, Garzanti, 1996, p. 286.

³⁵ P. L. HEATH, voce «Nothings» in *Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. EDWARDS, 8 voll., London-New York, Crowell, Collier & Macmillan, 1967, V, p. 524: «Absence is a mere privation and a privation of something at that 'A hole' is always a hole *in* something: take away the thing and the hole goes too; more precisely, it is replaced by a bigger if not better hole,

sta improbabile analogia osservando che almeno due cose in modo macroscopico non funzionano in questo ragionamento. Il nulla non segue la stessa legge che vale per gli enti. Il buco può subentrare al suo contrario, e dove c'è un buco non c'è il suo contrario (che è «qualcosa» come il buco); ma il nulla non subentra a qualcosa e non si può dire che dove c'è il nulla non ci può essere qualcosa. Il nulla non «è» un'alternativa all'essere. Non è vero che dove c'è già solo una realtà, non c'è *più* il nulla. Il nulla non è (in ogni caso); e non c'è un tempo o un momento o una condizione del suo darsi o non darsi che sia determinabile in relazione all'essere. Si deve osservare che, se si assume che il nulla sia sempre pensabile *solo in relazione* a qualcosa, si presuppone un'alternativa piuttosto singolare, che dice proprio il contrario di quello che vorrebbe. Questo argomento infatti intende escludere che il nulla possa in generale darsi *al di fuori* della relazione con qualcosa; ma questo vale quanto dire, che *nulla* c'è oltre la relazione del nulla (relativo) con ciò di cui è privazione: ed ecco che ricompare proprio il nulla, dicendo che, appunto, *nulla* si dà al di là del nulla relativo. Con un'immagine spaziale si può dire, impropriamente, ma in modo esemplificativo, che «al di fuori» della relazione costitutiva del nulla relativo c'«è» proprio il nulla. Legando il nulla a qualcosa si crede di poter superare il paradosso e la difficoltà logica che riguardano il nulla e la sua pensabilità: non possiamo, si dice, parlare del nulla se non in relazione a...; il nulla è «sottrazione», «privazione», «assenza», «inesistenza»: altrimenti cosa dovremmo dire, che il nulla è l'assoluto irrappresentabile nulla? Da un punto di vista formale e logico dire che il nulla si dà solo in relazione a qualcosa è come dire che il nulla relativo non è il nulla assoluto: ma la negazione del nulla assoluto in questo caso afferma proprio quello che l'argomento intendeva negare.

Che il nulla possa trovare il suo senso come risultato della operazione di negazione (sottrazione, privazione, distruzione) dell'essere, significa attribuire un senso ad una proposizione che conduce a dire che il senso del nulla coincide con la negazione del non *esserci* del nulla. L'idea che qui si rappresenta è che il nulla e l'essere siano paragonabili a due poli. Ma appunto questo è contraddittorio. Il nulla non contende un posto all'essere. E tuttavia l'essere non è il nulla.³⁶

itself relative to its surroundings, and so tributary to something else. Nothing, in sort, is given only in relation to what is, and even the idea of nothing requires a thinker to sustain it».

³⁶ È recentemente uscito un ponderoso volume dello storico della matematica e filosofo IMRE TOTH che si intitola *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria. Prolegomeni alla comprensione dei frammenti non-euclidei nel "Corpus Aristotelicum"* (Milano, Vita e Pensiero, 1997, 1998²); vi si trovano ampi riferimenti a problemi platonici e in particolare vi trova posto una singolare interpretazione del problema del nulla in relazione alle geometrie non euclidee. Toth afferma che la geometria euclidea sta alla non euclidea come l'essere al nulla. «Per lo sviluppo ulteriore del pensiero matematico generale, osserva Toth, è più significativa

Se è vero che il senso dell'essere si trova nella negazione del nulla (con le difficoltà che questo logo contiene), il contrario non è possibile, che cioè il nulla sia la negazione dell'essere. La famosa domanda metafisica di Leibniz e di Heidegger riassunta nel «perché l'essere e non il nulla» può complessivamente significare soltanto «perché l'essere», ma non già «perché non il nulla». Il nulla non è una alternativa dell'essere.

Bisogna aggiungere che è assurdo che l'essere possa essere negato. L'operazione che dovrebbe far scaturire il senso del nulla, la negazione dell'essere, dà luogo ad un assurdo, perché *la negazione, che è negazione e non nulla*, fa parte di quello stesso essere che essa dovrebbe negare e annullare. E anche qui «annullare» significa «ridurre a nulla», ma il nulla non può essere un risultato; «annullare» significa qui piuttosto distruggere qualcosa, ossia la sua esistenza o determinazione.

14. *L'aporia dello zero*

Un altro punto da esaminare riguarda la tesi che viene presentata poco più avanti da Zadro (e da Geymonat), che individua un rapporto tra il nul-

dell'eternità senza inizio delle Idee un'altra concezione che viene esplicitamente articolata, per la prima volta, nella filosofia di Platone. È la concezione del legame fatidico degli opposti dialettici». Di questi opposti dialettici «chiaramente, l'uno rappresenta l'essere, l'altro il non essere». Platone «con maggior forza nel *Sofista*, ha posto la domanda, se l'ineludibile presenza del *non essere* non ci costringa ad *attribuirgli, in qualche modo, l'essere*, perché il non essere, il falso, è oggetto di conoscenza, e non è meno conoscibile dell'essere e del vero». «Ma ciò significa che, come il falso rappresenta, accanto al vero, un valore logico a se stante, così il non essere rappresenta, accanto all'essere, un valore ontico a se stante, e quindi un'autentica modalità ontologica» (p. 179). Questo discorso è funzionale a sostenere la tesi che essere e non essere corrispondono alla geometria euclidea e alla geometria non euclidea. L'affermazione, quindi, della geometria euclidea come vera è simultaneamente e dialetticamente l'affermazione della geometria non euclidea come falsa. «L'ipotesi non-euclidea venne articolata linguisticamente già nell'Accademia, come necessario risultato del riconoscimento dell'autonomia dell'ipotesi euclidea, ma allo stesso tempo venne respinta come falsa, o almeno come geometria degenerata, non geometrica, come un sapere anti-geometrico. Il suo oggetto poteva così essere considerato solo come un "eternamente-non essente", come il falso, l'altro [...]» (p. 180). Per le ragioni che si sono viste, e su cui è inutile tornare, è chiaro che questa interpretazione deve essere respinta. Il non essere a cui Platone concede di essere in un certo senso, non è il nulla, ma ancora essere. Tanto che si dice *l'altro*, lo *ἕτερον*, il *diverso*. Se il nulla invece viene pensato nella sua opposizione all'essere, quanto meno dovrà dirsi che non è e che tutto ciò che è non è nulla: sicché la geometria non euclidea, che è, non potrà essere nulla. Del resto, se Toth intende dire che il nulla assoluto è in qualche modo, che il *nulla assoluto* ha una sua modalità ontologica (come sembra proprio che dica al di là di ogni ragionevole dubbio), allora questa tesi si configura immediatamente come una contraddizione. Platone in effetti non riconosce al nulla l'essere, ma riconosce che si possa dire che un albero *non* è una montagna in quanto proprio il nulla «assoluto», o semplicemente il nulla, è stato escluso. Il *Sofista* non introduce il nulla (perché in qualche modo ne parliamo) nel discorso, ma al contrario lo scaccia dal discorso, in quanto nulla assoluto, affermando che possa darsi il non essere relativo, un senso del non essere che non sia il non essere assoluto.

la e lo zero. Zadro scrive che «lo zero di un genere di grandezza suol essere concepito come qualcosa che appartiene a quel determinato genere di grandezza, che risulta cioè definito rispetto ad esso e non è confondibile con lo zero di un'altra grandezza. Proprio di qui, tuttavia, scaturisce il suo carattere antinomico. Per esempio, lo *zero-piacere* dovrebbe appartenere al genere piacere, mentre evidentemente non è un piacere. Il punto dovrebbe costituire lo *zero dei segmenti*, mentre evidentemente non è un segmento».³⁷

Ora scrive Zadro, «considerando valida l'assunzione, come definizione di μή ὄν e intendendo μηδέν come la classe di tutte le *quantità zero*, cioè la classe nulla, si può accettare la riduzione».³⁸ L'aporia di Platone si potrebbe appianare se si considerasse, con Geymonat, che «non lo zero di una grandezza serve a spiegare l'atto di negazione di tale grandezza, ma questo serve a spiegare quello. È soltanto nel verbo, nell'azione, nella operazione, che si può trovare la spiegazione del senso dei concetti».³⁹ In questo modo conclude Zadro «anche λέγειν μηδέν sarebbe λέγειν l'operazione di negazione di una grandezza o di una classe».⁴⁰

L'analisi delle grandezze negative compiuta da Kant e la distinzione di origine aristotelica tra opposizione per *contrarietà* e opposizione per *contraddizione* può fornire un fondamentale chiarimento. Se due forze contrarie si esercitano su di un medesimo punto il risultato è la negazione del movimento, ossia la stasi. Nell'opposizione per contraddittorietà il «risultato» è il nulla assoluto. Lo zero, se addirittura si dice che può e non può appartenere alla classe che si dice sua, come non può essere pensato come essere? Lo zero deve essere un termine di rapporto, mentre il nulla non può essere termine di rapporto.

Gli esempi dello zero-piacere e dello zero-punto non sono comunque troppo chiari. Lo zero è un numero. Lo zero è un numero in quanto compreso in una progressione numerica. Lo «zero piacere» può essere inteso come un giudizio infinito, come non-piacere. Soltanto in una serie quantitativa si può introdurre il concetto dello zero-piacere; ma allora «zero» nella scala qualitativa del piacere, non fa problema: è un numero, e lo «zero-piacere» è certamente qualcosa, e non nulla, se non altro perché è il grado zero della gradazione del piacere. Lo «zero» dei segmenti, poi, potrebbe essere il punto? Anche per questo caso valgono le considerazioni fatte per l'altro. Con in più il fatto che è ben difficile pensare un elemento ultimo della serie dei segmenti definito come «punto». Se così si pen-

³⁷ ZADRO, *Ricerche*, cit., p. 134.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ ZADRO, *Ricerche*, cit., p. 134; GEYMONAT, *I problemi*, cit., p. 285.

⁴⁰ ZADRO, *Ricerche*, cit., pp. 134-135.

sasse, allora si dovrebbe avere in mente qualcosa come l'ultimo indivisibile, l'atomo. O il segmento è divisibile all'infinito? Si può pensare il punto come lo zero dei segmenti senza trovarsi di fronte a questa difficoltà? In ogni caso, questi esempi non esibiscono il concetto del «nulla» e in modo piuttosto palese rappresentano invece delle realtà.

15. *Linguaggio, oggetto e metalinguaggio*

Un'ultima questione riguarda l'«analisi di secondo grado» ossia un procedimento che permetterebbe, secondo Zadro, di superare la difficoltà che riguarda la contraddizione che subito si manifesta nel solo pronunciamento del non essere.

L'Eleate sarebbe potuto uscire da queste aporie, spiega Zadro, ove avesse distinto la proposizione 'l'espressione $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ è scorretta' da quelle che sono implicite nella sua autocritica "l'espressione 'l'espressione $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ è scorretta' è scorretta", e ancora "'l'espressione 'l'espressione l'espressione $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ è scorretta' è scorretta" è scorretta". Avrebbe così distinto i vari livelli del suo discorso e avrebbe potuto circoscrivere l'errore al linguaggio oggetto e inoltre avrebbe potuto verificare l'enumerabilità delle espressioni nell'ambito della loro classe.⁴¹

Potrebbe essere sufficiente osservare che il «linguaggio oggetto», se si desse senza problemi, ossia, in questo caso, come oggetto, e quindi come «essere», non farebbe sorgere la questione che problematicamente si pone. La quale non nasce nel momento in cui si dice che l'espressione $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ è (scorretta), ma piuttosto quando si dice che il non essere «è», dove il problema non è quello di dover segnare con la matita rossa un'espressione corretta distinguendola da una scorretta, perché qualsiasi espressione sarebbe in questo caso «scorretta» e «corretta» al tempo stesso. Se la contraddizione non si desse, non ci sarebbe il problema, ma come può darsi la contraddizione, se la contraddizione non è? Perché l'espressione $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ sarebbe «scorretta»? La ripetizione di un'espressione scorretta non emenda l'errore che investe l'enunciato, se l'enunciato è scorretto. Ma l'enunciato è veramente strutturato da un *errore*? Che significa che un enunciato di questo genere è scorretto? Non è evidente che si cerca di risolvere il problema con il problema, evocando una figura, l'errore, che è uno dei punti di partenza dell'aporia? Perché sarebbe scorretta 'l'espressione $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ è scorretta'? Non è vero che 'l'espressione $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ ' è

⁴¹ *Ivi*, p.138.

scorretta: il problema nasce perché l'espressione è linguisticamente del tutto «corretta». Se l'espressione fosse «scorretta», evidentemente non sorgerebbe nessuna aporia.

In conclusione, la distinzione tra *Sinn* e *Bedeutung*, come la distinzione tra essere della copula e essere dell'esistenza, non può dar conto del nulla; ma in quanto fallisce nel dar conto del nulla, neanche può esprimere la struttura del reale. La «mancanza del nulla» nell'arco logico-ontologico che queste distinzioni tendono, immobilizza l'ambizione inclusiva (inclusiva di tutta la realtà) al dominio relativo della parte, all'elemento dell'opinione e dell'espressione semantica, seppure questa posizione è difendibile in qualche modo. Poste di fronte al problema del nulla, queste tesi sono costrette tutte a tradurre il nulla in essere: ma la conversione categoriale che esse compiono è espressione di un'insufficienza decisiva e troppo significativa per essere trascurata. L'aporia che Platone individua nel *Sofista* non può essere superata dalle tesi che si sono esaminate, mentre queste stesse tesi vengono coinvolte nell'aporia. Tutte infatti, come si è visto, per non concepire il nulla come nulla, cadono nella trappola di dare una qualche sostanzialità al non essere, credendo di poter attribuire poi ad una erronea generalizzazione dei filosofi, o del linguaggio incontrollato, l'idea che il nulla possa non ridursi semplicemente a concetti più addomesticati.

[precedentemente pubblicato in: "Novecento", n. 17/1999]