

«LOGICA DELLA FILOSOFIA» E DOMANDA DELL'ESSENZA

di Franco Chiereghin

Sono grato a Enrico Berti dell'attenzione che mi ha dedicato con la nota *A proposito di ermeneutica e dialettica*, comparsa nell'ultimo fascicolo del 1984 di questa rivista. Con la chiarezza che gli è consueta egli ha risposto ad alcune mie osservazioni circa i limiti della dialettica nell'ambito della filosofia¹, indicando decisamente nella dialettica la «logica stessa della filosofia»². La struttura principale in cui si articola tale logica è, secondo Berti, la confutazione, la quale precede l'attingimento della verità e ne è al tempo stesso la condizione³. La confutazione raggiunge il rigore argomentativo proprio della dimostrazione quando si esercita nei confronti di un'opinione contraddittoria rispetto a quella che si vuol dimostrare, secondo un tipo di procedura, che ha il suo modello nella difesa elenctica del principio di non contraddizione, operata da Aristotele. Proprio perché si muove all'interno dei *legomena*, la dialettica mostra inoltre, secondo Berti, una notevole affinità con l'ermeneutica, la quale opera all'interno del linguaggio e cioè del luogo privilegiato in cui si dà non solo l'incontro, ma anche e soprattutto lo scontro tra le diverse opinioni⁴.

Nei limiti concessi dalla brevità della nota, Berti offre alcune efficaci esemplificazioni della capacità della dialettica di ricoprire l'intero ambito del discorso filosofico e quindi, quale logica della filosofia, di essere in grado d'indicare anche i criteri di controllabilità del suo impiego⁵. Vi è la già ricordata capacità della dialettica di operare fra contraddittori opposti universalmente, in modo tale che la confutazione dell'uno è la dimostrazione della verità dell'altro; è ancora la dialettica, secondo

¹ Cfr. «Verifiche», 2 (1984), pp. 228-231.

² E. BERTI, *A proposito di ermeneutica e dialettica*, «Verifiche», 4 (1984), pp. 516, 520.

³ *Ivi*, p. 520.

⁴ *Ivi*, pp. 519, 520-21.

⁵ *Ivi*, p. 519.

Berti, che consente di arrivare a cogliere l'essenza, vale a dire la causa, il principio e la condizione d'intelligibilità di ciò che è⁶. È infine sempre la dialettica nella sua struttura confutatoria che esprime in forma radicale quel problematizzare e quel mettere in questione⁷, che il pensiero antico ha sempre indicato come il principio del filosofare.

Chiedo perdono all'amico Berti per la brevità con cui ho riassunto quelli che mi sono sembrati i punti salienti della sua nota, ma credo che da essi risulti sufficientemente illuminato il problema che sta a cuore a entrambi: si tratta di esaminare se la dialettica sia o no in grado di dominare l'intero ambito del filosofare, in quanto questo è sorretto da una sua logica specifica, e quindi se sia in grado o no di padroneggiare non solo i sensi derivati in cui si dice «vero» qualcosa, ma la verità stessa nel suo senso originario.

Ripercorrendo i temi ora indicati, prenderò in considerazione: a) la domanda dialettica, b) la possibilità della dialettica di costituirsi come la logica della filosofia, c) il problema di una logica della filosofia, d) il rapporto della dialettica all'ermeneutica.

1. *La domanda dialettica.*

È notoriamente arduo indicare un'accezione univoca del termine «dialettica», le cui vicende s'intrecciano con gran parte della storia del pensiero occidentale. Tuttavia il vigoroso richiamo ad Aristotele, contenuto nella parte conclusiva della nota di Berti, e il costante riferimento operato da questi nelle sue opere al pensiero dello Stagirita consentono una notevole semplificazione dell'approccio alla dialettica. Essa infatti verrà qui presa in considerazione nella sua accezione aristotelica e quindi in riferimento al pensatore che offre la migliore base comune d'intesa col mio interlocutore.

Non v'è dubbio che nella dialettica si dispiega il domandare; tuttavia esso si manifesta in un modo affatto peculiare, che occorre preliminarmente chiarire, al fine di comprendere quale sia la portata e quale il criterio della verità attinta dalla dialettica. Per avviare tale comprensione credo sia importante

⁶ *Ivi*, p. 518.

⁷ *Ibid.*

tenere come saldo punto di riferimento un passo del cap. 11 del *De interpretatione*. Qui Aristotele chiarisce la natura della domanda dialettica, la quale non è una domanda qualsiasi, ma si determina in una sua precisa, ineludibile struttura.

Può essere chiamata dialettica, infatti, quella domanda che pone un'alternativa contraddittoria, una domanda che si esprime nei termini di un giudizio e che pone immediatamente la dialettica nell'ambito della contraddizione e del relativo principio: «l'interrogazione dialettica è richiesta di una risposta o (nel senso) della protasi o dell'altra parte della contraddizione – e la protasi (stessa) è parte dell'unica contraddizione»⁸. Infatti, afferma poco più oltre Aristotele, è necessario che la domanda dialettica consenta «di scegliere quale delle due parti della contraddizione si vuole enunciare»⁹. Ma (ed è ciò che qui più conta), perché possa porsi la domanda dialettica bisogna che colui che interroga sia già approdato alla definizione¹⁰, che costituisce il contenuto della protasi e della sua negazione. La conclusione inevitabile è quindi questa: «è evidente che la domanda intorno a ciò che una cosa è *non è una domanda dialettica*»¹¹. In definitiva: la domanda dialettica, che espone un'alternativa contraddittoria, dipende ed è condizionata nella sua possibilità di esistenza da un domandare che non è dialettico; questo si concreta nella domanda intorno all'essenza, alla quale bisogna avere già in qualche modo risposto per offrire il contenuto su cui si esercita poi l'argomentare dialettico¹². O,

⁸ *De int.* 11, 20 b22-34. Cfr. anche *Top.* VIII, 2 158 a 14-22.

⁹ *Ibid.* 27-29.

¹⁰ *Ibid.* 29-30.

¹¹ *Ibid.* 26-27. Cfr. su ciò A. ZADRO, *Tempo ed enunciati nel «De interpretatione» di Aristotele*, Padova 1979 pp. 199-200.

¹² Può sulle prime suscitare sorprese che la domanda circa l'essenza venga qualificata come «non dialettica». Tuttavia questo è, come dice Aristotele, «evidente» non per una questione puramente terminologica e per un aspetto accidentale, ma strutturale. Già il Waitz notava: «Si quis vero quaerit ita, ut quod responderi debeat unum quidem sit, sed definitione data exponendum, unum quidem est et quod quaeritur et quod respondetur, quaesito vero non dialectica, quoniam quaestione dialectica non interrogatur quae sit hominis definitio, sed utrum hac sit hominis definitio an non sit» (ARISTOTELES, *Organon graece*, ed. Th. Waitz, Pars prior, Neudruck der Ausgabe Leipzig 1844, Scientia Verlag Aalen, 1965, p. 353). È da aggiungere che quella domanda che si pone come condizione della dialettica e del dialogo non può essere essa stessa «dialettica» o «dialogica», così come ciò che ha la natura della condizione o della causa non può riprodurre in sé le medesime caratteristiche strutturali di ciò che rende intelligibile.

detto altrimenti: la dialettica non si domanda e non può domandarsi, ad esempio, «che cos'è l'uomo?», perché il suo compito consiste nell'espone delle alternative contraddittorie del tipo «l'uomo è animale bipede implume o no?». Ma donde le deriva il contenuto dei giudizi contraddittoriamente opposti? Unicamente dalla determinazione di un contenuto essenziale, che ha preso le mosse da quell'ἀρχή originaria, che è la domanda *non dialettica* intorno all'essenza.

È anche su questa base, credo, che Aristotele può distinguere nettamente una «scienza di cose», che ha il suo momento originario in un domandare non dialettico, da una «facoltà delle argomentazioni», il cui domandare dialettico ha nella prima la sua condizione di verità. Per questo ho affermato, e mi sento di potere ribadire qui, che altra cosa è la verità che concerne l'essenza, che non è passibile d'errore o di contraffazione, e altra cosa quella verità che si oppone all'errore nell'argomentare dialettico: quest'ultima presuppone quella, presuppone cioè un accesso alla verità originaria già forzato e dischiuso battendo altra via di ricerca¹³.

2. *Dialettica come «logica della filosofia»?*

Se si tien fermo quanto esposto fin qui, si può tentare l'esame dell'affermazione che pone la dialettica come *la* logica della filosofia. Ci chiediamo infatti: la filosofia prende origine da un domandare che pone un'alternativa o è anche, e più originariamente, un domandare "τί ἐστὶ"? Quest'ultimo tipo di do-

¹³ Quando, nel riferire il mio tentativo di abbozzare questo diverso modo di ricerca, Berti afferma che in realtà esso è riconducibile pienamente alla dialettica, perché è un mettere in questione, un confutare, egli fonde insieme due modalità del domandare, che Aristotele tiene nettamente distinte e cioè il domandare non dialettico circa l'essenza e il domandare dialettico che si svolge tra opposti contraddittori. Eguale rilievo è da fare a proposito del problematizzare. Il problema è certamente il luogo di nascita del sapere; ma il problema che sta all'origine del sapere, in costante aderenza all'esperienza, è ben diverso dal problema dialettico. Il problema dialettico viene presentato da Aristotele come l'indicazione di un'alternativa, non come una domanda del «che cos'è?»: quello articola una domanda dialettica, questa è una domanda che origina il sapere. Se mi è consentito il riferimento ad un insegnamento ricevuto in comune, credo che quest'ultima domanda sia profondamente affine a quella problematicità che «s'identifica con la posizione immediata o momento assertorio dell'indagine speculativa» (M. GENTILE, *La problematicità pura*, Padova 1942, p. 39).

manda, che è ontologicamente il primo, non può essere dominato completamente dalla dialettica. Perciò o si tien fermo che la dialettica è *la* logica della filosofia, ma allora la filosofia deve rinunciare a ricercare e definire l'essenza; o si tien fermo il socratismo perenne del filosofare, che domanda ἐξ ἀρχῆς il «che cos'è?» delle cose, ma allora non si può più porre la dialettica, ed il criterio di verità che la concerne, come la logica capace di ricoprire l'intero ambito del discorso filosofico e come la condizione non solo necessaria, ma anche sufficiente del coglimento della verità¹⁴.

Il principio di non contraddizione, che incarna tale criterio, non è il criterio di verità sic et simpliciter, ma è il principio che concerne la verità di un rapporto. Il suo limite è evidente sia in una prospettiva formale sia in una prospettiva attenta al riferimento ontologico sotteso ai rapporti formali. Nel primo caso, infatti, la verità del rapporto può essere «controllata» indipendentemente dalla verità delle componenti che vengono poste in rapporto. Nel secondo caso la verità del rapporto si fonda in ultima analisi sulla verità delle sue componenti; ma quando si fa questione della verità delle componenti, allora si domanda il «che cos'è?», si mira alla determinazione dell'essenza e ad un criterio di verità che non si risolve totalmente nell'ambito e nella capacità di controllo della dialettica: l'incontraddittorietà rimane condizione necessaria, sí, ma non sufficiente per condurre alla verità dell'essenza¹⁵.

La validità della dialettica quando concerne rapporti tra enunciazioni criteriate dal principio di non contraddizione e, d'altro lato, la sua incapacità di procedere alla determinazione dell'essenza sono ben evidenziate in quelle argomentazioni elenctiche, le quali, per la loro compatta struttura circolare,

¹⁴ Dalla mia osservazione che la confutazione è lo strumento più efficace nell'ambito del confronto-scontro tra posizioni diverse Berti inferisce che con ciò do atto «alla dialettica di essere nientemeno che la logica della filosofia» («Verifiche» cit., p. 516). Se vale quanto ora detto, lo è tanto poco da lasciar fuori proprio quel domandare che mi conduce all'essenza e alla causa, cosa di non poco conto per il destino della filosofia.

¹⁵ Quando Aristotele attribuisce a Socrate la scoperta di un metodo che consente anche a chi non sa di dimostrare il non sapere altrui, egli illumina la caratteristica strutturale del metodo dialettico che è quella di mettere in evidenza gli errori senza per parte propria dover conoscere e sapere la causa: la confutazione di chi non sa rileva le eventuali contraddizioni tra le affermazioni, ma non ha il potere d'intervenire nel processo di costituzione delle affermazioni stesse.

possono apparire come il tipo stesso dell'autosufficienza di un discorso, capace di esaurire la comprensibilità del suo oggetto. Mi sembra tuttavia che le cose stiano altrimenti. Prendiamo, ad esempio, l'argomentazione di origine agostiniana a difesa della verità: non si può negare la verità, perché tale negazione deve poter negare «veramente» e cioè presuppone, per sussistere, ciò che intende togliere. Si può restare consolati da un tale argomento, che sembra assicurare un così saldo punto d'indubitabilità circa la verità, ma esso può diventare *das Faulbett des Denkens*. Chiediamoci infatti: che cosa conosco, grazie a tale argomento, dell'essenza della verità? Assolutamente nulla, eccetto un'opinione vaga e media di che cosa sia verità, presupposta e non fondata dall'argomentare stesso. Forse che da tale argomento posso ricavare qualcosa circa la determinazione positiva dell'essenza della verità come «adaequatio» o come «svelamento», o la determinazione kantiana della verità come *hinausgehen* o quella hegeliana della verità come *das Ganze*? Nessuno di questi colpi di sonda sulla struttura essenziale della verità avrebbe potuto prodursi se si fosse rimasti fermi alla rassicurante certezza della sua astratta e doxastica presupposizione.

Oppure prendiamo l'argomento che mi certifica l'innegabilità della totalità: «non puoi negare il tutto, perché la tua negazione è *tutto* ciò che rimane». Forse che con ciò sono venuto a conoscere qualcosa intorno alla struttura del tutto? Anche la più povera delle sue determinazioni (il tutto come somma delle parti, τὸ πᾶν) può essere raggiunta sola battendo la via della domanda che chiede «che cos'è?», non certo la via della domanda dialettica; a maggior ragione ciò vale per il tutto come τὸ ὅλον o per il tutto, che dovendo essere il tutto anche di se stesso, è il trascendersi in atto e così via.

In definitiva, nell'accezione aristotelica del termine, la dialettica può essere così poco estesa a «logica della filosofia» che, ove ciò accadesse, la filosofia dovrebbe semplicemente rinunciare ad essere «conoscitiva», γνωριστική, per occuparsi unicamente di rapporti tra contenuti che le provengono già apparecchiati da ogni dove, ma al cui costituirsi essa stessa non è in grado di offrire contributo alcuno¹⁶.

¹⁶ D'altra parte anche Berti riconosce che «il contenuto vero è certamente tale di per se stesso, non in virtù del nostro argomentare», ma immediatamente dopo ribadisce che «la confutazione produce verità» («Verifiche» cit., p. 519). All'interno dell'impostazione ora proposta preferirei dire: «produce

3. Il problema di una «logica della filosofia».

Certo, paragonata all'ampiezza di campo abbracciata dalla dialettica nei dialoghi di Platone, quella di Aristotele può apparire una drastica riduzione, se non addirittura uno svuotamento formalistico dell'insegnamento platonico. In realtà, distinguendo la domanda dialettica dalla domanda che mira al sapere del «che cos'è?», Aristotele ottiene almeno due risultati. Da un lato porta allo scoperto l'enorme capacità della logica d'intervenire sui rapporti anche a prescindere dall'individualità dei componenti il rapporto. Dall'altro, isolando i rapporti come campo specifico di operazioni della logica, fa balzare in modo ancora più evidente l'aspetto pregnante della conoscenza della cosa e quindi il ruolo inevitabile del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, cui primo atto è la domanda non dialettica circa il $\tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$. All'interno della logica la dialettica svolge, per così dire, una poderosa opera di depurazione, affinché risalti in modo ancora più limpido quell'internarsi nelle cose stesse, che è il ruolo proprio del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$.

Possiamo chiederci di qui: che senso ha l'espressione «logica della filosofia»? Se ci troviamo in presenza di un genitivo oggettivo, allora l'espressione indica che c'è una logica generale, che ha poi nella logica *della* filosofia una sua parte speciale. In tal caso, però, la filosofia diventa tributaria di un criterio di verità esterno ad essa, il quale le viene imposto assieme ad un ruolo decisamente subalterno, che può essere accettato anche volentieri, come accade a chi è disposto a gettarsi in braccio anche alla servitù più dura pur di sfuggire alla vuotezza in cui si è estenuata l'ambizione di una signoria assoluta. Oppure quel genitivo è da intendersi come soggettivo e allora l'espressione significa una logica che la filosofia dà a se stessa, logica che, nel caso qui in questione, è la dialettica che procede per confutazione. Ma allora, di nuovo, tale logica si arresta alle soglie della conoscenza dell'essenza e non è certo in grado di ricoprire il tutto della filosofia.

Si dirà: ma in tal modo la filosofia, propria là dove vuol essere scienza di cose, è costretta ad ammettere di non avere

certezza», dal momento che il nostro argomentare interviene su una verità che «c'è già». Sul rapporto verità-certezza cfr. L. OLIVIERI, *Certezza e gerarchia del sapere. Crisi dell'idea di scientificità nell'aristotelismo del secolo XVI. Con un'appendice di testi inediti di Pomponazzi, Pendasio, Cremonini*, Padova 1983, che contribuisce alla chiarificazione di questa problematica.

una logica, di essere quindi un discorso illogico e di meritare tutto il discredito che, a partire dalla servetta tracia delle origini, si attira in forme ricorrenti e diverse lungo la sua storia? Non occorre spingersi a tanto se per logica s'intende la correttezza grammaticale, sintattica, inferenziale del discorrere, cui la filosofia si sottomette di buon grado, al pari di ogni altro discorso che voglia comunicare qualcosa. In tal caso però questa logica non è nulla che concerne specificamente la filosofia, ma riguarda qualunque possibile discorso: essa assume rilievo filosofico solo nel momento in cui la filosofia, invece di darla per scontata, la assume a tema, la conosce nella sua origine, vale a dire come risposta, anch'essa, ad una domanda non dialettica sulla costituzione essenziale della *ratio*, ed esplicita le contraddizioni e i paradossi che si producono ai suoi confini. Anche il pensatore che più di ogni altro ha mirato ad estendere la dialettica all'intero ambito del filosofare non ha mai parlato volentieri, che io sappia, della dialettica come «logica della filosofia», ma ha esigito piuttosto dalla filosofia di costituirsi come «*scienza della logica*», sviluppando a suo modo l'individuazione kantiana della dimensione trascendentale della logica.

Ma, si insisterà, deve pur esistere una logica del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ e dovremo concedere che il momento propriamente conoscitivo della filosofia sia affidato ad un'intuizione immediata, «incontrollabile», incapace di rendere conto di sé, sublime fin che si vuole, ma in definitiva non umana? Se, come diceva Omero, «non è cosa buona il pudore se è presente in un uomo bisognoso» (*Odiss.* XVII, 347), non ho alcuna vergogna ad ammettere che qui si concentrano i problemi più difficili, quando cioè si tratta di toccare il lato dell'essenza e di muoversi quindi su di un terreno dove la prima illusione da abbandonare è quella di potersi muovere speditamente. Tuttavia le difficoltà non sono così insormontabili da impedire di tentare qualche indicazione.

Così, ad esempio, chi esige una logica propria del procedere dell'intelligenza, può essere rinviato innanzitutto ai cammini e alle vie percorsi dall'intelligenza nella sua storia speculativa: non ai semplici risultati, che si lasciano gessificare in formule e consegnare ai manuali, ma ai risultati *assieme* al cammino che ad essi conduce. Ciò richiede che ci si sobbarchi a quella che è stata chiamata «la fatica del concetto», esercitando la virtù umana e filosofica per eccellenza, la «pazienza». Si può riper-

correre allora l'internarsi nelle cose stesse che conduce ad esempio Aristotele a enucleare quell'atto indivisibile che è la *προαίρεσις*, quale autentica ἀρχή dell'uomo; o il processo che porta Spinoza alla determinazione dell'idea vera; o il cammino che porta Kant a isolare l'apriorità del *Nacheinander* e del *Nebeneinander* quali costituenti essenziali di tempo e spazio. Chi vuole la logica del νοῦς si ponga sulle tracce di tali processi di sapere e tenti di enuclearne la struttura formale: si troverà di fronte ad una legalità sempre nuova, ma non per questo meno cogente; legalità che non è passibile d'imitazione, ma che esige di essere «seguita» e ripercorsa a partire dalla domanda non dialettica intorno all'essenza. Allora gli accadrà di *toccare* (uso questo verbo con lo spessore ontologico che gli assegnavano Platone e Aristotele) i caratteri essenziali con cui si presenta all'uomo quanto della verità gli è concesso di attingere: una struttura infrangibile, vero e proprio ἀτομον εἶδος, semplice¹⁷, incomponibile con altro, χωριστόν, vale a dire assoluto, assolto e assolvendosi da ogni relazione nell'atto stesso in cui pone in rapporto a sé chi della verità indige¹⁸.

Questi caratteri ontologici della verità si collocano su tut-

¹⁷ Quando si pone fra i caratteri ontologici della verità la semplicità, non s'intende ridurre questa all'aspetto caricaturale di ciò che si lascia solo mostrare col dito o ridurre a puro nome. Semplice è innanzitutto quell'intero, anteriore alle parti e quindi unità di un molteplice, che è la definizione: questa non sorge per un estrinseco collegamento di parti preesistenti e separate, ma come un differenziarsi dell'intero in sé da se stesso e che proprio perciò permane, nella sua costitutiva molteplicità, essenzialmente uno.

¹⁸ Quando, nel riferire il mio tentativo di delineare alcuni caratteri del cammino verso l'essenza, Berti nota che, servendomi di termini come «crisi», «capovolgimento», «rovesciamento», uso categorie che appartengono al patrimonio tradizionale della dialettica, ciò non accade in me «forse inconsapevolmente» («Verifiche» cit., pp. 517-18): da quanto esposto credo risulti l'impossibilità della dialettica, nell'accezione qui assunta, di dominare anche queste categorie. Nel caso specifico di quest'osservazione di Berti, mi pare che il termine dialettica sia usato in modo generico. È evidente che nell'usare quei termini avevo in mente la *περιάγωγή* cui, secondo Platone, dev'essere costretta l'anima intera e, ancor più, la *Umkehrung* hegeliana, che segna lo stacco tra il concetto ordinario e il concetto filosofico di esperienza. Se si allude a questo più recente patrimonio storico della dialettica, allora occorre prima misurarsi con la valutazione hegeliana di un diverso tipo di dialetticità, quale ad esempio: «La vacuità dell'antitesi dei cosiddetti concetti contraddittori ha la sua piena manifestazione nella formula, per così dire, grandiosa, di una legge universale, per la quale, di *tutti* i predicati così contrapposti, *ad ogni cosa* l'uno spetta e l'altro no; onde lo spirito è o bianco o non bianco, giallo o non giallo, e così via all'infinito» (G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. B. Croce, Bari 1951, par. 119, nota).

t'altro piano da quelli dell'indubitabilità, innegabilità e affidabilità che conseguono dalle procedure dialettiche, i cui risultati sono apprezzati non per i contenuti conoscitivi essenziali (che esse non producono), ma per la certezza che offrono della difendibilità di ciò che per altra via si è manifestato in sé e per sé come verità.

È in quest'esigenza di sicurezza, credo, una delle non ultime ragioni del bisogno di una «logica della filosofia». Si dice: la filosofia non gode buona salute, ci si fida molto di più della scienza, perché questa offre ogni volta la possibilità di falsificare e, quindi, di controllare i propri risultati; dotiamo allora anche la filosofia di strutture argomentative tali da consentirle di non essere più accusata di non sapere indicare i criteri di controllabilità del loro uso. In tal modo, però, la filosofia rischia di tornare a rincorrere le scienze e a mendicare da queste una patente di scientificità, se non addirittura un qualche diritto all'esistenza. Si tratta invece di chiedersi se porre la filosofia sul piano della controllabilità propria della scienza non sia un modo per accelerarne la fine, avviandola a risolversi essa stessa all'interno di qualche disciplina scientifica o a ridursi ad anticipazione, geniale, sí, ma un po' vaga e fantasiosa di ciò che la scienza porterà poi a compiutezza razionale.

Che senso ha infatti parlare di «controllabilità» per la filosofia? La controllabilità è un tratto essenziale al costituirsi della scienza moderna in quanto questa è strutturalmente «progettuale». La scienza progetta, cioè determina anticipatamente una legalità dei fenomeni, che poi dev'essere in grado di controllare e di verificare. La controllabilità è essenziale alla scienza, perché essa è costitutivamente una costruzione e un operare sull'esperienza, è eminentemente *ποίησις*. Si può comprendere allora come la dialettica possa essere attratta dal modello epistemologico delle scienze, perché anch'essa è una tecnica operativa, è *ποίησις* che opera sui patrimoni tramandati dalle culture, controllandone l'intima coerenza, i caratteri di reciproca compatibilità o incompatibilità e così via. Ma, di nuovo, se tale «facoltà di argomentare» dovesse pretendere di coprire l'intero ambito della filosofia, allora risulterebbe difficile, se non impossibile, tornare ad attingere il radicarsi di quei patrimoni di cultura in un domandare originario e riprendere su di sé il peso di quella scienza di cose, cui c'invita la domanda intorno all'essenza.

In analogia a quanto si è detto sopra riguardo alla logica propria dell'atto dell'intelligenza, anche qui si è ben lontani dal suggerire che la filosofia si presenti allora, proprio nel suo momento costitutivo, come un discorso incontrollabile. Tuttavia occorre delimitare l'ambito all'interno del quale può operare il controllo dialettico. Non è forse inopportuno notare che il controllo è un tipo di operazione che non appartiene ad un ambito originario, ma che interviene a cose fatte e quindi a posteriori. Può apparire banale dirlo, ma si controlla qualcosa che si è già prodotto e qui la capacità operativa della dialettica dispiega a buon diritto il suo potere, ma non può spingersi fino a ciò che concerne il processo di costituzione del sapere intorno all'essenza e alla legalità che gli è intrinseca. Del resto il carattere di verità proprio della definizione non può mai essere il risultato di un numero determinato di controlli: se il controllo ha un qualche rapporto con l'universale, lo ha solo negativamente, nel senso che si è in grado di annullare la pretesa di universalità e di verità di una definizione presentando anche un solo caso in grado di smentirla. Ma l'argomentare dialettico intorno ad una definizione non si risolve mai in una dimostrazione della definizione stessa.

4. *Dialettica e ermeneutica.*

Da quanto ora esposto credo non vi sia difficoltà ad intendere quale sia il punto in cui si produce la piena corrispondenza e convergenza di dialettica e ermeneutica. Esso diviene evidente se si riconduce il rapporto ermeneutico al testo (al di là delle variazioni e degli arricchimenti dell'odierna ermeneutica che considera anche natura e storia come «testo» da interpretare)¹⁹ alla semplicità della sua origine storica e cioè al metodo scolastico-medioevale *per quaestiones*. Se esaminare un testo significa interrogarlo, porre delle domande, attendere delle risposte, scorgere quali elementi i testi stessi offrono per le soluzioni, porle a confronto nella loro reciproca compatibilità o incompatibilità, ebbene allora il rapporto ermeneutico col testo è senz'altro dialettico. Fa parte infatti del grande patrimonio della cultura medievale occidentale l'aver articolato il rapporto er-

¹⁹ Cfr. BERTI, *A proposito cit.*, p. 520.

meneutico al testo mediante la dialettica aristotelica, sviluppata a sistema pedagogico-didattico.

Ma è altresì inevitabile che nel rapporto con l'*auctoritas*, rappresentata dal testo, venga in primo piano il confronto-scontro tra le opinioni e sia lasciato sullo sfondo o addirittura dimenticato il problema della verità nel suo senso originario²⁰. Si confrontano cioè le opinioni che sono state espresse, ad esempio, sull'uomo da Platone e da Aristotele, ma non ci si chiede «chi è l'uomo?».

Certo, se fosse vero, come afferma Berti alla fine della sua nota, che noi possiamo filosofare solo «nella cultura», allora non resterebbe che l'implesso dialettico-ermeneutico per padroneggiare le concrezioni di idee che il pensiero ha prodotto nella sua storia. In realtà noi dobbiamo filosofare *anche*, ma non *solo* nella cultura, vale a dire: mediante il dialogo incessante con la tradizione (e quindi dialetticamente) dobbiamo purificare il campo problematico, perché possa avviarsi la domanda non dialettica che mira all'essenza.

Berti afferma: forse solo ai presocratici accadde di filosofare sulla natura interna ed esterna all'uomo. Ma se è vero, come egli cita da Gadamer, che le cose da cui partiamo sono sempre dei *legomena*, allora anche i presocratici avevano posto a tema, come ogni autentica filosofia, non solo natura, ma anche cultura e la cultura con cui dovettero confrontarsi era la grande mitologia delle origini. Per converso, mi riesce difficile pensare che quando, ad esempio, Aristotele si chiede che cosa sia la vita, che cosa sia l'anima, il sorgere e il perire, che cosa sia il movimento, il mosso e il primo movente, egli operi soltanto sulla cultura: a questa egli paga il suo debito ogni volta che occorre accogliere un portato della tradizione o sgombrare il campo dalle sue insufficienze, ma poi egli s'inoltra nella «natura» e nella scienza di cose.

Che queste ultime siano per noi sempre dei *legomena* non autorizza a concludere che allora un diaframma non valicabile ci separa per sempre dalle cose. Se con quell'espressione si vuol

²⁰ Diversa (vale appena ricordarlo) è la radicalizzazione ontologica dello *ἐρμηνεύειν* in Heidegger, inteso come il mantenersi nella differenza tra l'essere come presenza e ciò che si presenta: radicato in tale mantenersi lo *ἐρμηνεύειν* è «quell'espore che reca un annuncio, in quanto è in grado di ascoltare un messaggio» (M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano 1959, p. 105).

significare che senza il medio del linguaggio, non possiamo né comunicare né portare in superficie il nostro originario essere presso le cose, questo è pacifico. Ma se essa significa che il linguaggio in quanto tale è contenuto a se stesso e null'altro, allora la filosofia si risolve in grammatica ed etimologia oppure il linguaggio è la traccia, che non è mai stata traccia di nulla o il simulacro di un archetipo che non è mai esistito.

In questi temi, variamente modulati dal pensiero contemporaneo, si concludono forse le avventure di una dialettica, la quale, in modi storicamente assai diversi, ha voluto occupare l'intero territorio del pensiero, sospingendo ai margini e addirittura cancellando quel domandare non dialettico, al quale si affida, come al suo principio, l'esercizio dell'intelligenza.