

Storia di “la verità non esiste”  
di Franca D’Agostini  
“aut aut”, 301-302, 2001, 185-224.

VNE

L’enunciato “la verità non esiste” (d’ora in avanti VNE) ha molte caratteristiche singolari, e ciò forse giustifica la sua lunga storia, che da sant’Agostino attraverso Nietzsche giunge fino al neo-fondazionalismo e al deflazionismo contemporanei.<sup>1</sup> Anzitutto è evidentemente malformato. La verità è un concetto, o meglio è il nome di un predicato, “essere vero”, che per lo più si applica a enunciati o frasi, e più raramente a esperienze e rapporti umani. Ora non si può dire che un concetto o un predicato *esistano* o *non esistano*, se non subito impegnandosi in un certo numero di discussioni concernenti l’essere in sé o in altro o in-sé-e-in-altro di entità pure o ideali o universali, e più in generale nella grande questione logico-ontologica detta “platonismo” con la sua famiglia di obiezioni e alternative (predicativisti, nominalisti, concettualisti, realisti ecc.).

Accanto alla problematicità dell’uso di “non esiste” in rapporto a “verità” va poi considerata l’estrema problematicità dei predicati non predicativi “esiste/non esiste” in generale. Per esempio, a partire da Kant “esiste” non è propriamente un predicato, ma esprime solo la condizione per avere predicati (“x esiste” significa: x può essere un pesce o un sassofono, una cosa di cui abbiamo bisogno, o di cui possiamo senz’altro fare a meno, ecc.), e dunque ha una tale ambigua vaghezza che dire “x esiste” non significa nulla, e dire “x non esiste” è in ogni caso falso.<sup>2</sup>

In relazione al concetto di verità questo complesso problematico si traduce in un certo ingarbugliarsi di questioni, perché anzitutto, essendo la verità un predicato sostantificato, come la *bluità* del cielo, “verità” è a certe condizioni una creazione logica, ovvero un nome non denotante, e quindi “la verità non esiste” è uguale a “l’unicorno non esiste”. “L’unicorno non esiste” è vero, ma sappiamo dire perché è vero? “I figli di Giovanni sono tutti biondi”: ma se Giovanni non ha figli? “Giovanni non ha figli”: ma se Giovanni non esiste? “Giovanni non esiste”: ma se Giovanni non esiste, chi è quel Giovanni cui si nega l’esistenza? E se è qualcosa o qualcuno, come mai non esiste, dal momento che essendo qualcosa ha almeno il predicato dell’essere qualcosa, e per avere predicati ed eventualmente figli possibili o reali deve pur esistere?...<sup>3</sup>

Tutto ciò ci dice soltanto che a rigore l’enunciato: “la verità non esiste” andrebbe riformulato in “l’essere vero non si predica di alcunché”. Fin dal medioevo, infatti, è noto che “la verità non esiste” va piuttosto sostituito con “nessuna proposizione è vera”, oppure “ogni proposizione è falsa”. Ma consideriamo, per ora, che “la verità non esiste”, “nessuna proposizione è vera”, ecc. possano sintetizzarsi in una sola entità logica esprimibile con “VNE”.

---

<sup>1</sup> Cfr. K.O. Apel, *Auseinandersetzungen*, in *Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt 1998; T. Nagel, *The Last Word*, Oxford University Press, Oxford-New York 1997. Per un primo sguardo sulle varianti del deflazionismo cfr. M. Dell’Utri, *Il falso specchio. Teorie della verità nella filosofia analitica*, ETS, Pisa 1996.

<sup>2</sup> Non per nulla nell’Ontologia di Lesniewski enunciati della forma “x non esiste” non sono ammessi, e nella prospettiva di Meinong tutto propriamente esiste: questa classica problematica è uno dei grandi temi che fondano e/o rendono incerte le premesse dell’ontologia, ed è il legame naturale tra ontologia e teoria dei paradossi (come si vede peraltro in Aristotele, *Elenchi sofistici*, 25, 180 a27-b7).

<sup>3</sup> Il rapporto tra la questione della non denotatività e il problema del platonismo (esistenza e natura delle entità astratte o ideali) è brillantemente studiato da W.V.O. Quine nel saggio “Su ciò che esiste”, in *Il problema del significato* (1961), Ubaldini, Roma 1966, p. 3. L’inesistenza della verità sembra essere legata a queste problematiche ontologiche solo derivatamente e in modo non vincolante, ma in realtà come sarà mostrato ci ricade dentro in modo decisivo. Sia storicamente, perché la tesi che Quine chiama “la barba di Platone” (ossia l’impossibilità di assegnare o negare l’esistenza a nomi come “Pegaso” o “unicorno”) è di fatto legata, come si vedrà, alla storia di VNE; sia teoricamente, perché è sulla via della questione platonica che “la verità non esiste” assume rilevanza e sensatezza.

## *È vero che la verità non esiste?*

Sembra di essere a un buon livello di chiarezza, ma non è così; infatti, in qualunque forma la si intenda, la frase “la verità non esiste” continua ad avere imbarazzanti rapporti con questioni di grammatica ontologica, ossia con qualche difetto o effetto che intercorre tra logica e ontologia. È questo senz’altro l’aspetto più interessante della negazione della verità, e della sua storia. Ma per ora, a titolo introduttivo, conviene addentrarsi brevemente nell’analisi dell’enunciato.

La prima ovvia caratteristica di VNE consiste nell’essere un’espressione autoconfutativa: se la verità non esiste, allora non può essere vero che la verità non esiste, dunque la verità esiste; se nessuna proposizione è vera, neanche la <sup>187</sup> proposizione che nega l’esistenza di proposizioni vere può essere vera, dunque qualche proposizione è vera. Ciò significa che VNE *assomiglia* al mentitore, ossia a “io mento”, o “questa proposizione è falsa”, ma con un tipo di generalizzazione (tutti mentono, anch’io; tutte le proposizioni, anche questa...) che muta sensibilmente i termini della questione. Infatti, mentre “questa proposizione è falsa” se è falso è vero e se è vero è falso, la negazione della verità se è vera è falsa, e se è falsa è semplicemente falsa. Così si dice che il mentitore è *paradossale*, ossia genera la ricorrenza di “è vero” e “non è vero”, mentre la negazione della verità è semplicemente *autorefutativa*: ammette indirettamente di essere falsa.

In realtà esiste una condizione per cui VNE possa essere in ogni aspetto equiparabile al mentitore, ed è che sia *l’unica proposizione di cui disponiamo*. Allora, se “nessuna proposizione è vera” è vera, è falsa (perché almeno una proposizione è vera), ma se è falsa è vera (perché non esistono altre proposizioni, e l’unica esistente è falsa). Come si vedrà, Buridano (al quale si deve forse l’analisi più completa di VNE) trovò un metodo per uscire anche da questa difficoltà. Per ora basta osservare che il modo in cui VNE è falsa o paradossale o vera è del tutto particolare.

Ciò era prevedibile, dal momento che si tratta di verità, ma subito ci accorgiamo che la falsità di “la verità non esiste” getta una certa luce sulla forma e la natura di ogni analitica della verità. Infatti, a partire da VNE almeno una cosa si può dire della verità, ed è che *il tentativo di negarla fallisce*. Se è *vero anche* che la verità non esiste, allora la verità si trova oltre la propria negazione, e sempre di nuovo è capace di ripresentarsi dopo ogni negazione. Come si vedrà, questa resistenza della verità alla negazione è il primo atto e il punto di avvio della storia di VNE, e ciò ci dice subito che VNE sarà pure autorefutativa, ma è difficile sbarazzarsene, è difficile considerarla irrilevante e trascurabile, perché è portatrice almeno di una verità *obliqua*, o indiretta (o dialettica). Sulla natura di tale obliquità verte il lato forse più rilevante dell’analisi (e della storia) dell’enunciato.

## *Il cuore tremante della verità*

Non c’è termine allo sviluppo del mentitore, al ricorrere della verità e della falsità di “io mento”. Se ci si chiede: il mentitore mente? non ce possibilità di rispondere, perché se “io mento” è vero, è falso, e se è falso, è vero. Ma c’è un preciso arresto, una precisa risposta alla domanda “VNE è vera?": VNE è falsa; che sia vera o sia falsa, VNE è falsa.

Che cosa significa, però, che *se* VNE è vera è falsa? La falsità qui forse va oltre se stessa, colpendo anche una falsità e una verità di secondo grado, una verità per così dire metateorica? Qui è il nucleo del problema, perché ovviamente <sup>188</sup> per enunciati del tipo di VNE non si tratta tanto di verità ma di metaverità, non tanto di logica ma di metalogica, così forse VNE non è né vera né falsa, non è suscettibile di tali assegnazioni di predicati, e appartiene a una diversa logica.

Nel pensiero contemporaneo una buona soluzione al problema del nichilismo (inteso appunto come negazione autocontraddittoria della verità) consiste nell’indicare la natura *trascendentale* (che significa inesplicitamente: “translogica”) dei discorsi su principi e condizioni. La critica della verità, si dice, ha una dimensione *riflessiva*, e ciò significa che non si può parlare qui propriamente di verità e falsità in senso classico: siamo di fronte a una logica trascendentale, e la logica trascendentale non è propriamente riducibile ai principi della logica formale standard. La questione è ancora relativamente oscura e controversa, e ne parlerò in seguito, ma per ora questa osservazione

può bastare a far capire che una certa strada è stata compiuta nell'esplicazione di quell'obliquità di VNE di cui ho parlato: a certe condizioni si può ammettere che VNE non sia né falsa, né vera, bensì, per così dire, "transvera".

Ma si è trattato davvero di uno sviluppo, di una conquista dello spirito? Questa natura translogica della verità è realmente un'acquisizione moderna, postkantiana? In realtà la storia di VNE fin dalle origini è propriamente storia non della verità, né della sua scomparsa o negazione nichilistica, ma del *vero che circonda la verità*, ossia di una verità (e falsità) di contorno, di sovrappiù: un'eccedenza di verità-falsità che *sta intorno* a qualsiasi verità e non verità, e per la quale forse non è legittimo utilizzare il senso classico del vero-falso.

Consideriamo anzitutto il caso di sant'Agostino. È Agostino per primo a mettere in luce con chiarezza il carattere autorefutativo di VNE, e insieme la sua importanza: e a mostrare che le due cose non sono in contrasto. La questione è avanzata nei *Soliloquia*, nel contesto di una riflessione sull'eternità e la continuità della vita dell'anima. Il problema di fondo è il problema del tempo; ciò cui mira Agostino è la determinazione della possibilità dell'eternità: "... tu sai di esistere, sai di vivere, sai di sapere. Però vuoi anche sapere se queste tre cose dureranno sempre, oppure se non esisteranno più, oppure se in parte dureranno e in parte periranno, o ancora se avranno diminuzione o aumento, nel caso che tutte e tre rimangano".<sup>4</sup>

Si tenga conto della premessa, che risulterà cruciale: non c'è dubbio circa l'esistenza, la vita e l'attività dell'anima; "tu" sai di esistere, vivere e sapere, e questa è la premessa. Il dubbio riguarda piuttosto la transitorietà o perennità dell'essere, della vita, dell'intelletto: ed è a questo punto che emerge la questione della verità. Ora la Ragione, che nei *Soliloquia* è l'interlocutrice di Agostino, presenta due ipotesi reciprocamente contraddittorie: (a) il mondo dura 189 per sempre; (b) il mondo non dura, e osserva giudiziosamente che in entrambi i casi sia che il mondo duri, sia che non duri, sarà vero che (a) o che (b). Dunque la perennità della verità non è toccata da ipotesi contraddittorie: la durata della verità supera la stessa durata del mondo. Supponendo inoltre che il mondo finisca, dice la Ragione, sarà *vero* che il mondo è finito, quando finirà: ma come potrà esserci la verità, in assenza di mondo? In realtà *dovrà* esserci, poiché è contraddittorio dire che il mondo è finito e dire che non è vero che il mondo è finito".<sup>5</sup> Dunque la verità esisterà, anche in assenza di mondo.

Ma ecco allora emergere la mossa decisiva: "se la verità stessa scomparisse", si domanda la Ragione, non sarebbe forse vero che la verità sarebbe scomparsa?" Ma "non può esistere [nulla di] vero, se la verità non esiste"; da ciò inequivocabilmente consegue che la verità non scomparirà mai", poiché anche qualora scomparisse sarà comunque vera la sua scomparsa. "Quid si ipsa veritas occidat, nonne verum erit veritatem occidisse? [...] Verum autem non potest esse, si veritas non sit [...] Nullo modo igitur occidet veritas".<sup>6</sup>

È evidente che c'è una precisa benché inesplícita presa di posizione di Agostino riguardo al vero che "circonda" la verità: tale vero è in tutto *identico* al vero enunciativo, ossia al vero che per così dire sta *dentro* l'enunciato. La verità, essa stessa, e non un'altra verità (metateorica, trascendentale) *sta intorno alla verità*. È questo propriamente ciò che Heidegger, riprendendo i greci, chiama il "cuore tremante" della verità. Ma non c'è un cuore tremante della verità non c'è una vera *a-letheia*, un movimento di velamento e svelamento del vero, se non è ammesso il muoversi inquieto della verità oltre se stessa che scopre Agostino e che Agostino interpreta come segno della sicura perennità della verità. Certo, questo è il principale requisito e difetto di ciò che è stato appunto definito agostinismo, ma non sembra esserci propriamente "vero", se questo tremito non è almeno attraversato.

*Un passo indietro, due passi avanti*

<sup>4</sup> Agostino, *Soliloquia*, II, 1, a cura di A. Moda, UTET, Torino 1999, p. 115.

<sup>5</sup> Ivi, p. 116.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

Il procedimento di Agostino si sviluppa in tre fasi. Una prima fase è destinata a mostrare l'eternità del mondo attraverso l'eternità della verità, per ragioni *ontologiche* (se qualcosa è vero, qualcosa esiste: ma se è vero che il mondo non esiste, qualche mondo, sede della verità, deve pur continuare a esistere); una seconda fase conferma l'eternità della verità oltre la stessa eternità del mondo, per ragioni *logiche* (non potrebbe essere vera e al tempo stesso non vera la fine del mondo); una terza fase, che per il nostro discorso <sup>190</sup> è particolarmente importante, mostra la semplice eternità della verità di per se stessa, a causa del movimento sintattico che la contraddistingue. La verità è universalmente predicabile, poiché vera è anche la negazione della verità; ne consegue che la verità è necessaria, universalmente ed eternamente esistente.

Chiamiamo questa terza fase "elenctica", a causa della sua affinità con l'*elenchos*, la procedura confutativa applicata da Aristotele nel quarto libro della *Metafisica* per dimostrare l'innegabilità del principio di non contraddizione. Sinteticamente, l'*elenchos* è definibile come una procedura di confutazione per autoriferimento: dimostro che una tesi è falsa applicandola a se stessa. Sono suscettibili di procedura elenctica le tesi critico-trascendentali, o i giudizi metateorici negativi, come appunto "la verità non esiste". Se per esempio il principio di contraddizione non è valido, ne consegue che "il principio di contraddizione non è valido" può essere al tempo stesso un principio valido e non valido, e quindi dirlo e non dirlo è la stessa cosa. È questo il caso classico indicato da Aristotele, ma molti altri esempi sono ancora rintracciabili in epoca contemporanea: il fallibilismo, il contestualismo, varie forme di relativismo (storico, linguistico), sono soggetti alla stessa procedura. La contestualità della verità è una verità contestuale a sua volta? Se sì, allora può non essere vero che ogni verità è contestuale (antinomia del contestualismo); la falsificabilità di ogni tesi è una tesi falsificabile? Se sì, allora possono esistere tesi non falsificabili, se no, allora esiste di fatto almeno una tesi non falsificabile (antinomia del falsificazionismo); la relatività di ogni asserzione ad assiomi o giochi è essa stessa derivante da qualche assioma o appartenente a qualche gioco linguistico? (antinomia del relativismo logico-linguistico); l'universale storicità della verità è una verità storica a sua volta? (antinomia del relativismo storicista). In tutti i casi, se si ammettono risposte negative ci si contraddice: dunque non si tratterebbe propriamente di "antinomie", ma di semplici posizioni autorefutative, se invece si ammettono risposte positive (ossia: la storicità della verità può essere essa stessa storica, e il fallibilismo è una posizione relativizzabile ecc.), non c'è una vera e propria contraddizione, ma il risultato ultimo, come avviene in ogni antinomia, implica un indebolimento o comunque una trasformazione del linguaggio teorico.

Karl Otto Apel e Thomas Nagel (e altri autori) hanno riattivato la procedura aristotelica (che in realtà risale alla critica platonica del relativismo sofistico) per confutare posizioni metateoriche di questo tipo. Ma è evidente che si può formulare anche la seguente tesi: *ogni teoria universale è virtualmente autoconfutativa* (anche: non si può dare consistenza e completezza allo stesso tempo), e in particolare Apel ha dimostrato che anche in questa variante puramente formale (e, possiamo aggiungere, "gödeliana") vale lo stesso principio: anche la teoria dell'universale natura virtualmente autoconfutativa delle teorie universali è essa stessa virtualmente autoconfutativa, in quanto universale. <sup>191</sup>

Tuttavia, l'ultima tesi suggerisce la natura elenctica, o meglio: confutabile elencticamente, di *qualsiasi* pretesa universalità della ragione, anche dell'universale applicabilità dell'*elenchos*. Si vedranno più avanti le conseguenze di questo passaggio, per ora basterà osservare che l'*elenchos* ha a che fare profondamente con i presupposti e le condizioni del discorso teorico: ma in senso non soltanto positivo. Si tratta di una "forza" fondamentale della ragione, ciò con cui la ragione difende i propri più caratteristici requisiti: la possibilità della verità, dell'universalità, dell'intemporalità e sovracontestualità dei principi ecc.; ma è anche un dispositivo al *confine* della ragione, dove il rigore razionale, per usare un'espressione di Nietzsche, "si ritorce contro se stesso", e "si morde la coda".

In effetti, un fondamentale difetto che si riscontra in ogni argomentazione elenctica (e a cui non sfugge l'argomento agostiniano), è che per la buona riuscita dell'*elenchos* occorre non distinguere livelli enunciativi, non distinguere linguaggi e metalinguaggi, discorsi e metadiscorsi, ecc. A ben

guardare, l'estensione di "la verità non esiste", ossia VNE, in "è vero che la verità non esiste", ossia VVNE, estensione che sembra ad Agostino (e ad Apel) assolutamente non problematica, è leggermente impropria. A rigore, più che VVNE occorrerebbe scrivere  $V_1N_0E$ , oppure: "è vero (in senso metateorico, metalinguistico) che la verità (come fenomeno delle teorie e dei linguaggi) non esiste". Questa distinzione elimina almeno in parte il problema:  $V_1V_0NE$  non implica nessun tipo di autorefutazione; ed è in questo senso e a questo scopo che si tende a collocare le teorie critiche della ragione in un ambito non semplicemente teorico, ma trascendentale.

### *Deflazionismo e agostinismo*

Ci accorgiamo che le ragioni per cui si definisce VNE autorefutativa sono forse a loro volta irrefutabili, ma non prive di conseguenze indesiderate. C'è un fenomeno sintattico, in realtà, che può essere posto all'origine della confutazione elenctica. Tutto l'argomento agostiniano regge, infatti, essenzialmente perché vale il principio, oggi detto "tesi di equivalenza", ma piuttosto antico, di origine aristotelica, per cui ogni volta che diciamo un qualsiasi "p" di fatto è come se dicessimo "è vero p". Ogni volta che dico "l'acqua di mare è salata" è come se dicessi "è vero che l'acqua di mare è salata": non c'è differenza. Allo stesso modo da "la verità non esiste" Agostino senz'altro inferisce "dunque è vero che la verità non esiste".

Ci si scontra qui subito con un'interessante conseguenza. Tra l'*elenchos* e la tesi di equivalenza c'è di fatto un certo legame, e su tale legame si basa, a mio avviso, l'essenziale parentela tra un certo tipo di antifondazionalismo, che si finirebbe *paradossale*, e il fondazionalismo agostiniano. Notiamo che Agostino<sup>192</sup> deriva dall'*ubiquità* della verità (presente anche là dove dovrebbe essere assente, in quanto morta, finita e scomparsa: eventualmente insieme al mondo) la necessità e l'eternità della verità stessa. Se è vero (anche) che la verità non esiste, allora la verità è necessariamente esistente, e innegabile. Ma lo stesso presupposto può valere per un forte ridimensionamento dell'utilità e sensatezza del predicato "vero". Se, in effetti, "p" equivale a "è vero che p", ciò significa che "è vero che p" equivale anch'esso a "p". In altre parole: se è vero che la verità non esiste, è legittimo concludere che allora la verità non esiste. Un altro esempio potrà essere utile: se la neve è bianca, allora è vero che la neve è bianca; ma che cosa significa che è vero che la neve è bianca? semplicemente: che la neve è bianca.<sup>7</sup>

Come si vede, il predicato "è vero" compare e scompare senza significative conseguenze: ed è questa la tesi di fondo che ispira le posizioni dette "deflazionistiche" della verità. In un certo senso il deflazionismo in senso lato (ossia tutta la famiglia di teorie caratterizzate da un certo "sgonfiamento" o ridimensionamento del predicato di verità a partire dalla tesi di equivalenza) costituisce una possibile interpretazione o conferma di VNE; ma va notato che in questi casi la verità scompare per eccesso di presenza, e non è propriamente vero che "la verità non esiste", ma piuttosto essa è tanto onnipresente e a tutti tanto familiare che è forse consigliabile non parlarne. "Che cosa significa che una proposizione 'è vera'?" – si chiedeva Wittgenstein – "p è vera = p"; altrove specificava: "È meglio evitare del tutto le parole 'vero' e 'falso'".<sup>8</sup>

Distinguiamo allora diverse posizioni, che si collocano sin da principio intorno alla questione dell'inesistenza della verità. La prima è l'incerto fondazionalismo agostiniano (si tratta in realtà di dialettica): se "la verità non esiste" è vero, allora la verità esiste necessariamente, poiché per così dire "avvolge" e include la propria negazione. La seconda corrisponde a varie forme di deflazionismo, cioè di "sgonfiamento" della verità, dalla teoria della ridondanza alla teoria della

<sup>7</sup> Il carattere autocontraddittorio dell'*elenchos* della verità è qui evidente. La frase "è vero che la neve è bianca" significa: "esistono proposizioni vere & 'la neve è bianca' è una proposizione vera"; sostituendo a "la neve è bianca" VNE, si ottiene: "esistono proposizioni vere & 'non esistono proposizioni vere (VNE)' è vero".

<sup>8</sup> [Manca la citazione di L.W.] Nell'ottica della tesi di equivalenza l'assegnazione di "è vero" è paragonabile alla moltiplicazione di un numero per 1, o all'aggiunta di + di fronte a un numerale, o alla doppia negazione. Si è parlato anche di "trasparenza" della verità. Cfr. M. Dell'Utri, *Il falso specchio*, cit., pp.33-34.



nessuna verità: vero è un inutile predicato, che non ci dice nulla della cosa a cui si applica, che circonda qualsiasi proferimento (è indifferente dire “p” e “è vero che p”), ma che proprio perciò non ha alcun rilievo e può essere eliminato (come la moltiplicazione per uno) senza conseguenze degne di nota. Una terza posizione, di cui parleremo ancora in seguito, consiste nell’intensificare l’aspetto del “cuore tremante”, ossia <sup>193</sup> nel dare rilievo al fatto che la verità include comunque qualcosa che è la negazione della verità, e dunque per così dire accoglie in sé qualcosa come un tarlo, o una interna minaccia. La verità è determinata dal ricorso della non verità: ciò che certamente possiamo dire del vero, è che il tentativo di negarla non soltanto fallisce, ma continuamente di nuovo si ripresenta e fallisce, poiché “la verità non esiste” e “è vero che la verità non esiste” si equivalgono.

L’aspetto interessante della questione è che le tre posizioni concludono in modi davvero disparati (necessità della verità, irrilevanza della verità, interna contraddittorietà della verità), ma a partire da una premessa comune, ossia dalla legittimità dell’estensione “è vero che VNE”, e se si vuole a partire dalla tesi di equivalenza (qualunque “p” equivale a “è vero che p”). Ora è utile osservare che nel caso di Agostino non si tratta propriamente di *equivalenza*, ma di un semplice condizionale, o di una semplice inferenza, per cui da VNE si inferisce è vero che VNE, ossia VVNE, ma non sarebbe legittimo il reciproco: da VVNE a VNE. In altre parole, per Agostino vale solo una direzione del condizionale, ossia  $p \rightarrow \text{è vero che } p$ , e non (come per i deflazionisti, e per la teoria della ridondanza):  $p \leftrightarrow \text{è vero che } p$ . Ciò che chiamiamo “tesi di equivalenza” è per Agostino solo una semplice *tesi di autoasserzione*: ogni “p” asserisce “è vero che p”.

Il deflazionismo, e le teorie del “cuore tremante”, o della contraddittorietà della verità,<sup>9</sup> sono invece accomunati dalla compiuta assunzione della tesi di equivalenza come una vera equivalenza, cioè un doppio condizionale, per cui vale tanto l’inferenza da “VNE” a “è vero che VNE” quanto quella da “è vero che VNE” a “VNE”. Spesso, quest’ultima posizione si conclude nella ricorrenza: se è vero che la verità non esiste allora la verità comunque esiste, ma se davvero è vero che la verità non esiste, allora effettivamente la verità non esiste, ecc. Il risultato finale è simile al mentitore, ma qui è molto chiaro che il ricorso infinito si genera non tra il vero-falso di uno stesso enunciato, ma tra il vero-falso di due livelli di predicazione diversi. Ossia, come abbiamo detto: è vero che la verità non esiste; e poiché esiste un solo predicato di verità per i diversi livelli, ossia vale al livello 1 quella stessa verità che vale al livello 0, allora è vero e insieme non vero che la verità non esiste...

Ma esiste realmente, deve esistere realmente, un solo predicato di verità? Possiamo davvero disporre di molti predicati di verità, forse per ogni vero che si sovrappone a “è vero che p” (poiché, se da “p” consegue “è vero che p”, allora <sup>194</sup> consegue anche “è vero che è vero che...p”, e così via)? Se così fosse dovremmo avere anche molti, infiniti modi del falso? “Sì, no – no sì, siano le vostre parole, e non altro”...

### *Storia medievale di VNE*

La storia di VNE, dopo Agostino, è ben ripartita tra i sostenitori della tesi agostiniana e i suoi critici, e tra questi ultimi occorre distinguere due tendenze dominanti e parallele.<sup>10</sup> La prima è basata sulla seguente tesi di fondo: il carattere autorefutativo della negazione della verità non implica affatto la verità di ciò che si afferma. In altre parole: estensione VVNE non è in nessun caso valida (niente d’altra parte ci dice che VNE esiga di essere considerata essa stessa vera, e come vedremo ciò da luogo a tutt’altro punto di vista). La seconda tendenza consiste nell’ammettere il carattere autorefutativo di VNE e la stessa legittimità dell’estensione in generale, ma nel negare le

<sup>9</sup> Un tipo particolare di nichilismo paradossale si collega a questa premessa: un nichilismo teorico che può non avere connotati “nichilistici” sul piano meta-teorico: come in C. Ciancio, *Il paradosso della verità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999. Ne ho parlato in F. D’Agostini, *Logica del nichilismo*, Laterza, Bari 2000, pp. 46-70.

<sup>10</sup> Cfr. W. C. Charron e J. P. Doyle, *On The Self-Refuting Statement: “There is no truth”. A Medieval Treatment*, “Vivarium”, 1996.

conseguenze che Agostino pretenderebbe di trarne. Dalla natura autocontraddittoria di “la verità non esiste”, ammessa legittimamente a seguito dell’estensione “dunque è vero che la verità non esiste”, non conseguono né la necessità della verità, né l’eternità dell’anima, né altre tesi analoghe (va notato che Agostino e gli agostiniani dall’*elenchos* della verità derivano anche l’esistenza di Dio, quale verità prima e necessaria).

Osserviamo che quest’ultimo argomento può avviare una considerazione della tesi elenctica che può essere particolarmente distruttiva: la conferma dell’esistenza della verità che otteniamo attraverso VVNE può apparire come puramente formale. Sappiamo soltanto che (data) una certa configurazione linguistica, il concetto di verità, non si può negare senza contraddizione, ma ciò non ci dice nulla circa l’effettiva esistenza della verità. Ci troviamo in un certo senso di fronte alla questione dei cento talleri. La verità è sintatticamente innegabile, ma nulla ci dice che a questa struttura debba corrispondere l’effettiva esistenza necessaria della verità. C’è, in effetti, una palese affinità strutturale - un’affinità che non sarà priva di rilevanza nel seguito del discorso - tra l’*elenchos* della verità e la prova ontologica dell’esistenza di Dio. Con la prova ontologica otteniamo essenzialmente un predicato, “essere ciò di cui nulla è maggiore”, che ha la capacità di stabilire un ordine tra predicati, e un ordine tale da creare una certa tensione tra esistenza e dicibilità di Dio. Ma è dubbio che questo effetto linguistico abbia capacità dimostrative sul piano ontologico: specificamente, quelle che vorrebbe assegnargli Anselmo. Allo stesso modo, è indubbio che la verità abbia una certa innegabilità, sul piano sintattico, ma nulla ci dice che da ciò consegua 195 una necessità ontologica: una verità prima e ultima, assoluta e necessaria. Vediamo ora sinteticamente alcune posizioni medievali sul tema

a) *Sant’Anselmo*. La storia di VNE si intreccia sin da principio con la storia dell’argomento ontologico, e il primo illustre commentatore della tesi agostiniana è non per caso sant’Anselmo. Nel cap. XVIII del *Monologion* Anselmo riprende la teoria dell’eternità della verità, e la specifica anzitutto in senso temporale, precisando un secondo lato della questione: la verità *non soltanto non ha fine* (perché dopo la sua fine ci sarà ancora verità), ma anche: *non ha inizio*, perché se iniziasse in qualche punto, allora nel punto in cui non ci fosse ancora verità sarebbe comunque vero che la verità non c’è ancora. Il fatto è, spiega Anselmo, che non c’è nulla di vero senza verità, per cui c’era verità *prima* che vi fosse verità, e ci sarà verità anche quando e se la verità finisse.

Denique si veritas habuit principium vel habebit finem: antequam ipsa inciperet, verum erat tunc quia non erat veritas; et postquam finita erit, verum erit tunc quia non erit veritas. Atqui verum non potest esse sine veritate. Erat igitur veritas, antequam esset veritas; et erit veritas, postquam finita erit veritas; quod inconvenientissimum est.<sup>11</sup>

È del tutto improponibile l’ipotesi (*inconvenientissimum est*) che la verità vi fosse prima di cominciare a esserci, e che vi sia ancora dopo la propria fine, e ciò ci suggerisce di ammettere senz’altro l’eternità della verità. L’argomento è ripreso da Anselmo nel primo capitolo del *De veritate* (“Quod veritas non habeat principium vel finem”) e nel decimo (“De summa veritate”). Ma già nel *Monologion* si giunge subito a un’alternativa ontologica che ha un rilievo determinante nel discorso. Infatti, Anselmo esclude senz’altro la possibilità che esistano entità che appunto abbiano inizio e fine, pur trovandosi “concettualmente” al di là del proprio inizio e della propria fine. Questa ipotesi, che appare inconvenientissima, da certi punti di vista è forse proprio la più ragionerie, riguardo alla negazione della verità e ad altri enigmi della tradizione filosofica. Probabilmente la verità ha avuto inizio con la storia del mondo e/o dell’uomo, e/o di Dio (a scelta), ma ha avuto inizio come una cosa “concettualmente” eterna, di cui non è più possibile determinare (o dire) l’inizio o la fine.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> *Monologion*, XVIII, in *Opera omnia*, Frommann, Holzboog 1968, I, p. 33

<sup>12</sup> Cfr. il “movimento retrogrado del vero”, teorizzato da Bergson in *Pensiero e Movimento* (1938), Bompiani, Milano 2000.

b) *San Bonaventura*. Nell'analisi di Bonaventura troviamo alcuni aspetti essenziali del problema, enunciati con grande spregiudicatezza. In particolare 1) la discussione della prima obiezione (ossia della tesi per cui non può essere vero che la verità non esiste; 2) la sistemazione del ruolo dell'“è vero” proenunciativo; infine anche 3) l'indicazione del legame dell'argomento agostiniano con una presupposizione ontologica. <sup>196</sup>

Quest'ultima tesi è formulata da Bonaventura, in una primissima fase (*Commentario alle Sentenze*, libro I, d. 8, 1), in senso critico nei confronti dell'argomento agostiniano. In seguito la sua posizione muta, ma l'intuizione del problematico rapporto tra logica e ontologia che è implicita nella negazione della verità percorre tutte le pagine in cui Bonaventura tratta la questione.

Propositio autem negativa non infert [l'esistenza di qualcosa] nisi sophisticæ [...] Unde ex quod est nihil esse, vel nullam veritatem esse, non contingit concludere nec inferre, veritatem esse. Haec enim propositio: nihil esse, destruit omnem veritatem. Et ideo ad ipsam non sequitur aliqua affirmatio, et haec est falsa: si nihil est, nihil esse est verum.<sup>13</sup>

Come si vede l'accostamento di “nihil esse” (che per Agostino era “il mondo non esiste”) e “... nulla veritas esse” è chiaro, e chiaramente problematico. Il “nulla è” distrugge senz'altro ogni verità, dice Bonaventura (non si può dimenticare in effetti che il primo atto della storia della negazione della verità, come negazione della condizione stessa della verità, ossia della possibilità del conoscere, si ha con Gorgia, in un contesto che è anzitutto ontologico). Giungiamo a un nucleo essenziale del problema, che vedremo riproporsi nei commentatori successivi. Solo un'eventualità davvero è in grado di aggirare l'elenchos della verità: l'eventualità che non ci sia nulla. Se davvero non c'è nulla, non esiste l'assurda e assoluta necessità intrascendibile della verità; se non c'è nulla, la verità non esiste, e non è necessariamente vero che la verità non esiste.

Qualche tempo dopo, nel *De misterio Trinitatis* (I, 1: “Utrum Deum esse sit verum indubitabile”), Bonaventura sembra aver cambiato idea, e anzitutto presenta l'argomento agostiniano sottolineando la distinzione tra la verità interna al giudizio e la verità somma, che ne è la condizione.

Augustinus dicit in Soliloquiis, quod nulla veritas videri potest nisi per primam veritatem; sed verum, per quod omne aliud verum videtur, est verum maxime indubitabile; ergo Deum esse, est verum non solum indubitabile, sed etiam quo nihil indubitabilius cogitari potest: ergo est tale verum, quod non potest cogitari non esse.<sup>14</sup>

È impossibile negare dunque la verità somma che è la condizione di ogni vero, e tale somma verità-condizione è Dio: dunque Dio è innegabile. Come si vede, il Bonaventura lega molto strettamente, più di quanto facesse Agostino nei Soliloqui, l'esistenza intrascendibile della verità alla esistenza indubitabile di Dio.

Nel punto successivo, il 26, egli attira l'attenzione sulla questione della *denotatività* <sup>197</sup> del soggetto dell'enunciato, e qui appare con chiarezza il legame tra l'intrascendibilità della verità e la prova anselmiana dell'esistenza di Dio. In effetti, va notato che il non-denotativo genera senza dubbio un terzo tra vero e falso, poiché l'unicorno esiste (in quanto figurazione mitica) e al tempo stesso non esiste (in quanto non ha correlato esistente ed empiricamente individuabile), e dunque dire “l'unicorno non esiste” è vero e falso al tempo stesso. Ma entità (a certe condizioni) *non denotative*, sul tipo della verità o di Dio (o come vedremo altri concetti cosiddetti puri), generano una difficoltà in più, poiché il loro esistere mostra una resistenza del tutto particolare alla negazione.

<sup>13</sup> *Sent.* I, d. 8, *Opera theologica selecta*, I, 120. Cfr. Charron e Doyle, cit., pp. 248- 249.

<sup>14</sup> “De misterio Trinitatis”, I, 1, 25, in *Opere di San Bonaventura*, Città Nuova, Roma 1993, vol. V., *Opuscoli teologici* 1, a cura di S. Martignoni, p. 234.



Dice Bonaventura: ciò che può essere pensato può essere enunciato, ma non può essere enunciata la frase “Dio non esiste” senza al contempo enunciare “Dio esiste”; allo stesso modo, se non esiste nessuna verità, allora è vero che non esiste nessuna verità, e se ciò è vero, qualcosa è vero, ma se qualcosa è vero, la verità somma, condizione della verità, esiste.<sup>15</sup> Sembra evidente che la ragione per cui l’agostiniano Bonaventura dice ciò è la stessa per cui altri più antichi agostiniani, come Fredegiso di Tours, dicevano che, poiché nel dire “il nulla non esiste” io parlo comunque di qualcosa, e sono compreso in ciò che dico, “il nulla” esiste. In altre parole, sembra trattarsi della questione plurisecolare che Quine definì “la barba di Platone”, o più propriamente dell’antico principio logico-grammaticale, di derivazione aristotelico-stoica, in base al quale il soggetto di una proposizione, in quanto si assume che sia suscettibile di predicazione, deve in qualche senso esistere.<sup>16</sup>

Nelle obiezioni alla tesi (*rationes ad contrarium*) Bonaventura riformula la sua stessa obiezione precedente (quella del *Commentario alle Sentenze*), ma significativamente fornendone una versione soltanto *logica*. Nessuna contraddittoria implica o pone il suo opposto (“nulla contradictoria infert vel ponit, immo potius privat, suam contradictoriam”), dunque non si può inferire dalla negazione della verità l’esistenza della verità. In risposta a questa obiezione, Bonaventura introduce l’argomento che come abbiamo detto si ritiene tuttora valido: VNE è autorefutativa, e può essere semplicemente falsa senza conseguenze indesiderate. Ma il modo in cui lo introduce è interessante, perché fa intervenire l’idea di una distinzione tra *tautologia* (nella forma  $p \Rightarrow p$ ) e auto-asserzione (ossia:  $p \Rightarrow$  è vero che “p”).

Ogni affermazione afferma se stessa, e al contempo afferma di essere vera: “Propositio affirmativa duplicem habet affirmationem: unam, qua asserit praedicatum de subjecto, aliam, qua asserit, se esse veram”.<sup>17</sup> Ne consegue che ogni affermazione p equivale alla congiunzione “ $p \wedge$  è vero che ‘p’”. Di qui Bonaventura<sup>198</sup> deriva che “la verità non esiste” implica tanto se stessa quanto il proprio contrario (perché l’autoasserzione fa intervenire la verità), ed è perciò contraddittoria. Secondo la nostra abbreviazione: VNE implica VNE (per tautologia) e simultaneamente VNVE (per autoasserzione); dunque  $VNE \Rightarrow “VNE \wedge VVNE”$ . Ma poiché  $VVNE \Rightarrow VE$ , la conclusione è la contraddizione  $VNE \wedge VE$ . Poiché nessuna contraddizione può essere vera, spiega Bonaventura, ne consegue che non è il caso che VNE.

Infine, nella *quaestio V*, a favore della tesi “Utrum divinum esse sit aeternum”, Bonaventura riprende ancora l’argomento, questa volta stabilendo apertamente l’equazione Dio = verità. Non si può pensare né dire che Dio non esiste, esattamente come non si può pensare né dire che la verità non esiste.<sup>18</sup>

c) *Tommaso*. La questione ontologica si fa definitivamente chiara in Tommaso. Lo sviluppo più approfondito dell’argomento si ha nelle *Quaestiones disputatae de veritate*, ma la teoria è poi ripresa nella *Summa theologiae*.<sup>19</sup> Tommaso condivide in linea di massima l’argomento agostiniano: “la verità esiste” è autoevidente (*per se notum*), ma nega che da ciò possa trarsi qualche conseguenza metafisica riguardante l’esistenza di Dio.

L’autoevidenza della verità è però definita in modo sottilmente diverso, e ponendo in termini necessitanti ed espliciti il legame tra essere e verità. “Veritas supra ens fundatur”, dice Tommaso: la

---

<sup>15</sup> Ivi, I, 1, 26.

<sup>16</sup> Su cui cfr. M. Mignucci, *Tradizioni logiche e grammaticali in Fredegiso di Tours*, in “Actas del V Congreso internacional de filosofía medieval”, Nacional, Madrid 1979.

<sup>17</sup> *De misterio Trinitatis*, I, 1, 5, cit., p. 230.

<sup>18</sup> Ivi, V, I, 5: “omne illud, quod est ipsa veritas, est aeternum; sed divinum esse est ipsa veritas: ergo etc.”. Osservano Charron e Doyle che il linguaggio a volte metaforico di Bonaventura ha portato a vederlo come un mistico o “un pensatore intuitivo piuttosto che analitico” (p. 252), ma è un’opinione che va rivista, poiché in questi passaggi come in altri luoghi della sua opera Bonaventura rivela “un non comune talento logico”.

<sup>19</sup> Cfr. *Summa theologiae*, a cura dei domenicani italiani, Salani, Firenze 1964, I, q. 2, art. 1 (Utrum Deum esse sit per se notum), ob. 3, p. 75; e art. 2 (Utrum Deum esse sit demonstrabile), I, ad. 3, p. 77.

verità si fonda sull'essere. Dunque, poiché è autoevidente che in generale l'essere esiste, così anche la verità esiste.

Ad tertium dicendum quod veritas supra ens fundatur; unde sicut ens esse in communi est per se notum, ita etiam veritatem esse. Non est autem per se notum nobis esse aliquod primum ens quod sit causa omnis entis, quousque hoc vel fides accipiat vel demonstratio probet; unde nec est per se notum omnem veritatem ab aliqua prima veritate esse. Unde non sequitur quod Deum esse sit per se notum.<sup>20</sup>

Dunque c'è certamente l'essere, c'è certamente verità. Dall'esistenza dell'essere però non si può inferire che esista un essere primo, né dall'esistenza della verità si può dedurre che allora esiste una verità prima. L'essere e la verità sono autoevidenti, non così Dio, o la verità prima. La posizione di san Tommaso è particolarmente importante in questo contesto, perché chiarisce molto bene il <sup>199</sup> punto su cui poggia in realtà l'intera argomentazione, ossia il "veritas supra ens fundatur". *La premessa dell'innegabilità della verità è l'innegabilità preliminare e generale dell'essere*, l'autoevidenza dell'essere. Poiché in generale c'è un essere, c'è qualcosa, la frase "la verità esiste" è necessariamente vera (benché forse, nell'ottica di Tommaso, non così rilevante ed espressiva come ritiene Agostino), e "VNE" è necessariamente falsa.

C'è un legame, di qualche tipo, tra la procedura elenctica e questa posizione? Non è forse probabile che l'*elenchos* della verità si fondi proprio, più o meno espressamente, sulla tesi "c'è in generale un essere", o "qualcosa esiste"? Se è così, la tesi di equivalenza deve giustamente trasformarsi nell'implicazione agostiniana, e non è possibile ritornare dall'affermazione della verità proenunciativa alla negazione della verità.... Questo ci dice che una certa ontologia: più precisamente un'ontologia basata sulla presenza fattuale e necessaria delle cose, è il presupposto dell'*elenchos*.<sup>21</sup>

d) *Duns Scotus*. È chiaro che si confrontano qui due metodiche di pensiero: il fondazionalismo agostiniano, basato sulla dialettica della verità, e il fondazionalismo tomistico, basato sulla presenza fattuale e inoltrepasabile dell'essere. Ma tra i due c'è un terzo, Duns Scotus, la cui posizione corrisponde a un'ipotesi diversa.<sup>22</sup>

Duns Scotus non soltanto discute come Tommaso l'inferenza dalla necessità della verità all'esistenza necessaria di Dio, ma discute anche la necessaria presupposizione di "è vero" in qualsiasi giudizio, e specificamente in "VNE". Anzitutto, egli intuisce l'affinità tra l'ubiquo "è vero" di Agostino e il performativo "io dico" (un aspetto che come si vedrà è tutt'altro che secondario). Infatti, traduce l'argomento agostiniano nel seguente modo: se dico "VNE", è vero che dico "VNE", dunque VNE deve essere vero.<sup>23</sup> Appare chiaramente che, se di fatto dico VNE, non consegue che dico "VNE è vero", ma piuttosto che è vero che "dico VNE".

Duns Scotus presenta questa variante come effettiva traduzione del ragionamento di Agostino, e naturalmente si tratta di una traduzione arbitraria, ma essa attira giustamente l'attenzione su un certo gioco tra le presupposizioni e i performativi, e consente di notare che l'ubiquità di "è vero", in assenza di distinzioni logico-linguistiche tra enunciati, proposizioni, asserzioni ecc., è facilmente riportabile all'ubiquità di "io dico", e questa anzi può essere considerata come la misconosciuta causa di quella. <sup>200</sup>

---

<sup>20</sup> *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, t. XXII, *Quaestiones disputatae de veritate*, vol. II, fasc. 1, q. 10, art. 12, ad. 3.

<sup>21</sup> Il legame tra il fattualismo elenctico e la tesi (o la fallacia) della necessaria esistenza del soggetto di qualsiasi proposizione ("barba di Platone" secondo Quine), è anche dimostrato in termini di ontologia modale, come mostra C. Chihara, *The Worlds of Possibility*, Clarendon, Oxford 1998, p. 11.

<sup>22</sup> Non è un caso che proprio da Duns Scotus provengano due ontologie contemporanee non agostiniane né tomistiche, come quelle di Heidegger e di Deleuze.

<sup>23</sup> *Lectura I*, dist. 2, pars 1, q. 2, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. XVI, a cura di A. Sépinski, Civitas Vaticana, Roma 1960, XVI, p. 114.

Come si vedrà si tratta di un tema centrale, ma Duns Scoto non approfondisce la questione. La sua critica, invece, tocca direttamente il problema ontologico. La proposizione “la verità esiste”, dice, non è autoevidente, e non è vero che se la verità non esiste allora la verità esiste. La verità [esiste o] non esiste *fondamentalmente* nella realtà o *formalmente* nell’intelletto.<sup>24</sup> La prima – a grandi linee – è la verità come esistenza delle cose al di fuori della realtà mentale, e la seconda è l’atto formalmente valido di unire e separare. Ma se la prima verità è tolta, e nulla è (referenzialmente) vero, allora nulla esiste, e di conseguenza la verità non si trova in nessuna cosa. Da ciò consegue che VNE non può essere in nessun caso considerato equivalente a VVNE. È singolare il rovesciamento della posizione di Agostino: l’assenza della verità decide la scomparsa dell’essere, se nulla è vero nulla esiste (anche il riscontro “esistono cose” non può essere vero). Al contrario, in Agostino l’ipotetica scomparsa dell’essere faceva risorgere la verità e con la verità risorgeva il mondo (se è vero che nulla esiste, la verità esiste, dunque qualcosa esiste).

La scomparsa della verità nel senso “fondamentale” si trascina dietro, dunque, anche la scomparsa della verità nel senso “formale”. La distinzione tra le due verità viene chiarita nell’*Ordinatio*. “Veritas aut accipitur pro fundamento veritatis in re, aut pro veritate in actu intellectus componente et dividente”.<sup>25</sup> Se ciò è vero, VVNE non è valida. Se non c’è verità e non c’è nulla, non c’è verità nelle cose, né nelle operazioni dell’intelletto, poiché non c’è nessun intelletto. Duns Scoto precisa inoltre che nella derivazione di VVNE da VNE c’è una *fallacia consequentis*. VNE non può tradursi in VVNE ma piuttosto in NVVE, ossia: “non è vero che la verità esiste”. Da “nulla veritas est” consegue “non est verum aliquam veritatem esse”, e non “verum est aliquam veritatem non esse”. È questa un’obiezione schiettamente logica: non è legittimo premettere “è vero” all’enunciato negativo trasformandolo in affermativo, e dunque l’operatore “è vero” va inserito dopo la negazione.

Con Duns Scoto troviamo dunque la più completa e profonda critica dell’argomento agostiniano: a) l’identificazione di Dio e verità necessaria viene negata; b) viene negata l’equivalenza di VNE e VVNE su base logica (l’operatore “è vero” va inserito dopo la negazione); e) la stessa equivalenza viene anche negata su base ontologica: la verità si dice delle cose, e delle operazioni dell’intelletto, ma se non esistono cose né verità di esse dicibile, non esiste neppure l’intelletto, né esiste qualsivoglia operazione che possa dirsi vera.

Altre due implicazioni che in Duns Scoto restano appena accennate sono le seguenti: d) l’operatore “è vero” è affine a “io dico”, è un operatore intensionale, di cui occorre decidere la generalizzabilità, ma non è per nulla detto che 201 sia generalizzabile senza specifiche restrizioni; e) c’è una verità “in re” la cui esistenza è (si suppone) la condizione fondativa della verità formale, propria delle operazioni dell’intelletto.

Quest’ultimo argomento può essere rovesciato. Se c’è la verità ontologica, c’è la verità formale, e questa non è sufficiente a garantire quella: ma se c’è la verità formale, allora da ciò possiamo inferire che c’è senz’altro la verità ontologica (come ciò senza il quale la verità formale non si darebbe)? Un simile rovesciamento di ordini è di essenziale importanza nella storia dell’ontologia. L’ontologia fonda (è) la condizione della logica: ma ciò equivale a dire che, *se c’è una logica, esiste qualche ontologia da qualche parte che l’ha fondata*, così la logica dimostra a posteriori l’esistenza necessaria dell’essere. Questo sviluppo argomentativo è la base del kantiano *Unico argomento per l’esistenza di Dio*. Kant dice: esiste la possibilità, e la possibilità non può essere che la conseguenza dell’esistenza attuale; da ciò si inferisce che poiché la possibilità esiste, deve necessariamente esistere ciò che ne costituisce la condizione. L’argomento si fonda su una semplice inversione della posizione che abbiamo definito tomistica, ossia della presupposizione di un essere che in modo

---

<sup>24</sup> Ivi, n. 36, p. 123.

<sup>25</sup> *Ordinatio* I, dist. 2, pars 1, q. 2, n. 12, in *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. II, a cura di M. Perantoni, Civitas Vaticana, Roma 1950, p. 129.

autoevidente “c’è”. Tommaso procede dall’essere alla verità e alla possibilità; Kant procede dalla possibilità all’esistenza.<sup>26</sup>

### *Tre commentatori moderni*

In età moderna le tesi di Duns Scoto vengono riprese e discusse da tre commentatori:<sup>27</sup> Tommaso de Vio, di Gaeta, detto il Caietano, Francesco Liceto (l’ungherese Lychetus), e lo spagnolo Francesco di Toledo detto il Toletano.

a) Caietano (1468-1534) critica i due principali argomenti di Duns Scoto: 1. la tesi per cui la negazione della verità non può tradursi nell’enunciato affermativo; 2. la tesi per cui, se non esiste verità, non esistono le condizioni fondamentali né quelle formali della verità (essere, pensiero).

Quanto alla prima tesi, non c’è dubbio che è valido “Socrate corre, dunque Socrate corre è vero”; allo stesso modo è valido “Socrate non corre, dunque Socrate non corre è vero”; non diversamente, dice Caietano, avviene per la verità. Dunque l’argomento agostiniano è valido. Ma si aggiunge qui un’osservazione interessante, che specifica le ragioni dell’*elenchos* della verità. Ogni proposizione può essere vera o falsa, ma “*per colui che la enuncia*” è solo vera: ciò legittima l’estensione elenctica della verità da VNE a VVNE. Caietano ammette che da VNE (non esiste alcuna verità) si possa anche inferire VNE (non è vero che esiste qualche 202 verità), ma aggiunge che questa seconda inferenza (l’unica possibile secondo Duns Scoto) è in realtà ottenuta “mediatamente”, attraverso VVNE. Così Scoto “negando consequentiam, concessit illam nesciens, dum concessit aliam super radice illius fundatam”. Negando tale conseguenza (cioè VVNE) la ammette inconsapevolmente, poiché ne accetta un’altra che è a sua volta fondata su di essa.

Quanto alla seconda obiezione, Caietano nota acutamente che anche in assenza di ogni cosa e intelletto, c’è almeno una verità che rimane intoccata, ed è la verità dell’identità “il nulla è nulla”. In effetti, ed è questo un punto rilevante, *se ci fosse un intelletto, si dovrebbe adeguare a un tale principio*. Certamente, si implica così una sorta di *primato del logico sull’ontologico*: la validità del principio di identità è indifferente alle condizioni ontologiche. Ma è interessante osservare anzitutto che questa decisione alternativa tra logica e ontologia non si poneva all’epoca di Agostino, né a quella di Tommaso, e viene resa possibile precisamente dall’obiezione scotiana. A questo punto effettivamente la questione dell’esistenza (necessaria o autoevidente o effettiva) della verità si tramuta in una specie di cortocircuito tra il piano logico e il piano ontologico.

Secondariamente, va notato che proprio questa alternativa è introdotta grazie alla dimensione *modale* che si apre a partire dall’ipotesi del nulla: *se non ci fosse davvero verità, e non ci fosse nulla, allora potrebbe non essere valido l’elenchos della verità* (ossia potrebbe non essere vero che poiché la verità non esiste allora la verità esiste). L’obiezione di Caietano ci dice invece che l’elenchos vale comunque, poiché una verità residuale, il principio d’identità, dovrebbe sopravvivere; ma ciò può essere mostrato di nuovo per via ipotetica: non è necessario che vi sia un intelletto per la validità di tale principio, ma se ci fosse un intelletto dovrebbe uniformarsi. Quel che però interessa a Caietano è dimostrare che la tesi di Duns Scoto, specie per quel che riguarda il nesso tra VNE e l’ontologia, è inadeguata: la fondazione della verità negativa, infatti, non è l’essere, ma il non essere, ed essendo il non essere contraddetto dall’identità “nulla è nulla” (poiché questa identità comunque “è sufficiente”), la verità negativa è contraddetta, anche ontologicamente.

b) Il francescano ungherese Francesco Liceto<sup>28</sup> condivide la posizione di Duns Scoto. Condivide anzitutto la negazione della conclusione metafisica: dire che poiché la verità innegabilmente esiste allora esiste quel particolare tipo di verità che è Dio, è come affermare “animai est, ergo homo est”. Quanto alla negazione della premessa elenctica, Liceto muove dall’affermazione che ogni

<sup>26</sup> Sulla circolarità dell’*Unico argomento* kantiano: cfr. D. Henrich, *La prova ontologica dell’esistenza di Dio* (1967), Prismi, Napoli 1983.

<sup>27</sup> Seguo qui l’esposizione di Charron e Doyle, cit.

<sup>28</sup> Sul commentario di Lichet (Lychetus) cfr. E. Gilson, *Jean Duns Scotus. Introduction a ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952.

proposizione implicante contraddizione va negata, “in omni casu”, poiché “si devono ammettere solo casi possibili”. Così da una proposizione d’inerenza (ossia che assegna un predicato a un soggetto) che implica cose non simultaneamente possibili <sup>203</sup> non è legittimo inferire la “modalità” della verità di tale proposizione. Applicando la regola a VNE, Liceto pone allora la questione dell’autorefutazione: “Ista propositio: nulla veritas est, falsificat se ipsam, quia si nulla veritas est, tunc nec ipsa est vera, et si verum est quod nulla veritas sit, tunc ipsa est vera, quia significat ita esse sicut est; ergo ipsa est vera et non vera simul”.<sup>29</sup> Ossia: VNE falsifica se stessa, poiché se la verità non esiste, neppure “la verità non esiste” è vero, ma se è vero che “la verità non esiste”, allora VNE è vero, perché significa le cose come stanno; dunque VNE è vero e non vero allo stesso tempo.

e) Il gesuita spagnolo Francesco di Toledo nel suo commentario alla Summa di Tommaso riprende la questione dell’autoevidenza della verità, e ricostruisce ancora più dettagliatamente l’argomento di Duns Scoto, quindi vi innesta la tesi tomistica. La tesi  $VNE \Rightarrow VVNE$  passa da una proposizione universale (nessuna proposizione è vera) a una particolare (questa stessa proposizione è vera: dunque, qualche proposizione può essere vera), e questo è evidentemente un passaggio contraddittorio. Ma se VNE è vera, può essere vera per ragioni fondamentali o formali, ma affermare VNE significa negare ogni realtà extramentale (ogni condizione fondamentale della verità), e senza condizioni fondamentali non ci sono neppure condizioni formali (senza realtà non c’è neppure intelletto).

Charron e Doyle nell’esaminare le posizioni del Toletano osservano che egli individua due questioni centrali, dalla cui soluzione deriva la possibilità o meno di riconoscere una certa validità agli argomenti scotiani: a) VNE è negazione della verità formale, o di quella fondamentale?; b) se è la negazione della verità formale, va considerata come autoreferenziale o no?

È chiaro che se si decide che VNE sia la negazione della verità formale, e che sia autoreferenziale, le obiezioni di Duns Scoto non reggono. Ma VNE non può essere la negazione della verità formale, perché “si ponat propositionem aliquam vel conceptum, iam ponit formalem veritatem”: essendo infatti essa stessa una proposizione, implicitamente ammette l’esistenza delle condizioni formali della verità.

Ora sul piano formale vale evidentemente  $VNE \Rightarrow VVNE$ , ed è in questo senso che Tommaso accetta il principio, ossia: nell’ammettere il passaggio agostiniano Tommaso si riferisce senz’altro alla verità formale. Ma in questo stesso senso non è legittimo il tentativo di salvare il principio ricorrendo al “nulla è nulla”. Se in effetti vale la formula “nulla è nulla”, è perché esiste qualcosa che riconosce tale validità, e la enuncia. Ma su questa via si può tornare da capo alla tesi di Duns Scoto. Infatti, *se vale il principio “il nulla è nulla”, ciò avviene perché il nulla di cui si tratta è solo imperfettamente nulla*: se davvero non ci fosse nulla, non ci sarebbe neppure il principio.

In effetti, se ogni ipotesi teorica si scontra con l’evidenza dell’essere, se tutto <sup>204</sup> quel che ipotizziamo e sogniamo sta comunque nel nostro ipotizzare e sognare e dunque esistere, allora non è possibile mai e in nessuna forma ipotizzare sensatamente e argomentatamente qualcosa che stia fuori dall’essere e dall’esistere (più o meno soggettivamente determinato). Eppure, in qualche senso riusciamo a formulare ipotesi di questo tipo; non soltanto: a certe condizioni come abbiamo visto c’è un’autonomia del pensiero rispetto all’essere, poiché nel “nulla è nulla” appare una normatività logica che supera e contrasta la “logica dell’essere”, cioè l’essere come condizione di qualunque dire e negare. Ma è davvero così? L’esistenza effettiva dell’essere può in qualche senso essere oltrepassata? E soprattutto: quel “nulla è nulla” (NN) non è forse assolutamente vero solo in forza di un pensiero che considera il principio d’identità a sua volta come assoluto, e inoltrepasabile, e tale pensiero non è forse orientato da circostanze contingenti (per esempio organi di senso umani)? Non è forse la contingenza di una percezione dell’essere, o di un certo modo di cogliere e descrivere la percezione umana dell’essere, a determinare tanto il primato dell’essere come inoltrepasabile, quanto il conseguente primato della verità? Tutto ciò verrà affrontato più avanti in modo dettagliato.

---

<sup>29</sup> In *Quaestiones J. D. Scoti in primam Sententiarum*, I, d, 2.



Tornando alle due condizioni poste da Francesco Toletano, è evidente che, se VNE è riflessiva (autoreferenziale), è falsa essa stessa e dichiara la propria falsità: dunque la formula VVNE non può conseguire. Ma se VNE non è riflessiva, l'obiezione può essere evitata e la tesi agostiniana riacquista valore, perché se VNE non ricade sotto la sua regola si contraddice. Si lascia intendere così che esiste almeno un'eventualità non ancora contemplata: un punto di vista che ammetta la possibile falsità anche di VNE, senza per questo concludere a favore dell'esistenza della verità. Si tratta, notiamo di passaggio, di quel che Nietzsche definì "nichilismo compiuto".

### *Insolubilia*

Un discorso a sé rispetto alla storia dell'argomento agostiniano merita la trattazione di VNE nel quadro della teoria delle "questioni *insolubili*", che conosce uno straordinario sviluppo nei secoli XIII e XVI.<sup>30</sup>

1. Il termine "insolubile", inizialmente usato in modo generico per indicare qualche tipo di enigma o curiosità logica, diventa dall'inizio del XIII secolo il nome<sup>205</sup> tecnico usato per indicare i paradossi del tipo del mentitore, o paradossi autoreferenziali.<sup>31</sup> In questo genere di letteratura si distinguono tre tipi principali di soluzione delle antinomie: la *cassatio*, la *restrictio*, e il *transcasus*. I primi due termini vengono classificati in modo sostanzialmente unanime dai vari autori, l'ultimo è raro (compare a quanto sembra solo nel *De insolubilibus* di Walter Burleigh, scritto intorno al 1302),<sup>32</sup> anche se la soluzione a cui fa riferimento è piuttosto nota. La *cassatio* è una soluzione che si direbbe "dissolutiva", è cioè l'eliminazione del paradosso attraverso la considerazione che "...aliquis dicat se dicere falsum in sic dicendum nihil dicit": chi dice che sta mentendo in realtà non dice nulla. La *restrictio* corrisponde alla classica soluzione (russelliano-tarskiana) delle antinomie, ossia l'eliminazione dell'autoriferimento (o dell'impredicatività, o della circolarità), per cui nell'enunciato "io dico il falso" il termine "falso" "restringitur ad standum pro aliis falsis". Il *transcasus* è poi così definito da Burleigh: "...est transcasus quando aliqua propositio mutatur a veritate in falsitatem vel converso". Si tratta, in pratica, di un tentativo di risolvere l'antinomia tenendo conto delle condizioni temporali e modali del proferimento.<sup>33</sup> Il tempo o più in generale il contesto "in quo dico aliquid et pro quo dico aliquid" può essere diverso, e il mentitore e altri casi analoghi presentano dei problemi perché simultaneamente e all'interno dello stesso enunciato si presentano per così dire il *pro quo* e l'*in quo*.

È utile ricordare quest'ultima soluzione perché mette in gioco due termini di ovvia rilevanza nel quadro del discorso sulla negazione della verità: ossia *modalità* e *temporalità*, e mette in gioco entrambi in quanto hanno a che fare con l'essere, ossia con le condizioni dell'enunciazione sia nei termini della referenzialità (esiste un essere su cui dire cose vere, e da descrivere in modo veritiero?), sia in termini di contestualità, di contesto dell'enunciazione. Il *casus*, infatti, nella tradizione delle *obligationes* è il contesto logico-semantico, ossia per la frase "ogni proposizione *a* è falsa" il "casus" che rende la frase paradossale è la condizione: che *a* sia l'unica proposizione esistente.

---

<sup>30</sup> Paul Vincent Spade ha pubblicato un catalogo di ben 72 trattati dedicati al tema: P. V. Spade, *The Mediaeval Liar: A Catalogue of the Insolubilia Literature*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1975. Per quel che segue cfr. F. Bottin, *Le antinomie semantiche nella logica medievale*, Antenore, Padova 1976; L. Pozzi, *Il mentitore e il medioevo*. Edizioni Zara, Parma 1982 (con scelta di testi); P. V. Spade, *Lies, Language and Logic in the Late Middle Ages*, Variorum Reprints, London 1988; *Sophisms in Mediaeval Logic and Grammar*, a cura di S. Read, Kluwer, Dordrecht 1993.

<sup>31</sup> Cfr. P. V. Spade, "The Origins of the Mediaeval Insolubilia", in *Lies, Language and Logic*, cit. pp. 295-296.

<sup>32</sup> Cfr. A. Bottin, *Le antinomie semantiche nella logica medievale*, cit., p. 70.

<sup>33</sup> Bottin (ivi, p. 76) accenna solo alle variazioni temporali, ma come si dirà in seguito dal significato medievale del termine *casus* si può pensare che il riferimento fosse anche a condizioni modali, o meglio, più in generale: a un problema di contestualità.

2. Nei trattati sugli *insolubilia* VNE figura in vario modo. “Nulla propositio est vera” è trattata nel *De insolubilibus* di Guglielmo Heytesbury (1335 ca.), negli *Insolubilia* di Marsilio di Hinghen (dopo il 1351), nei *Sophismata* di Giovanni Buridano (prima del 1358), negli *Insolubilia* di Giovanni di Holland e di Henry Hepton, nell’Anonimi *Commentarium in insolubilia Hollandrini* (tutti e tre dopo il 1375), negli *Insolubilia* di Ludolph Meistermann di Lubecca (1393 ca.).<sup>206</sup>

La formula “nullum *a* est verum”, posto che *a* sia l’unica proposizione esistente, compare negli insolubili di Roberto Fland (tra il 1335 e il 1370), mentre “nullum verum est” si trova in Tommaso Bradwardine (tra il 1321 e il 1324) e in Ruggero Swyneshed (tra il 1330 e il 1335). “Omnis propositio est falsa” si trova in quasi tutti i principali trattati, inclusi i *Sophismata* di Alberto di Sassonia (circa 1365).<sup>34</sup> L’esame più approfondito della questione si deve forse però a Buridano: VNE è incluso nell’ultimo e più noto capitolo del suo *Sophismata*, l’ottavo, dedicato ai paradossi autoreferenziali ovvero agli insolubili in senso proprio (*vocata insolubilia*).<sup>35</sup>

L’analisi di Buridano ha almeno tre aspetti interessanti. Il primo è il rifiuto del metodo della *restrictio*, sulla base del principio “quod aliquis intelligit de illo potest loqui”, ovvero: si può parlare di ciò che si comprende. Il secondo è l’elaborazione del *transcasus* in una direzione particolare, che non soltanto tiene conto della temporalità, ma anche della modalità. Il terzo requisito che conviene sottolineare è che Buridano non dice niente di specifico circa il metodo della *cassatio*, ma sembra aderire invece a una variante particolare della tesi per cui gli insolubili sono semplicemente falsi:<sup>36</sup> in certo modo il paradosso è vero e falso nello stesso tempo, ma poiché niente può essere vero e falso simultaneamente, consegue che esso va giudicato falso. È importante notare però che quest’ultima soluzione è messa in gioco facendo riferimento a un principio di estensione degli enunciati analogo alla tesi di equivalenza, ossia: qualunque proposizione ne implica un’altra, secondo la quale la prima è vera, e la verità di una proposizione si calcola a partire anche dalla verità di questa seconda proposizione. In questo modo, Buridano attira l’attenzione sul fatto che il vero problema rappresentato da VNE concerne “l’intenzione seconda”, ossia ciò che abbiamo definito “il vero che circonda la verità” (“illa propositio secunda iam est de secundis intentionibus”).<sup>37</sup>

C’è un livello del linguaggio in cui qualunque cosa si può dire: io mento come la verità non esiste. Il problema del mentitore, come quello della negazione della verità, si presentano in un secondo livello, dipendono da una verità seconda. In quale misura questa verità di secondo grado è libera, indifferente, dipendente da una scelta arbitraria? In effetti, il mentitore sembra essere difettoso<sup>207</sup> proprio rispetto a una libera assegnazione di verità, poiché ammettendolo come vero dobbiamo considerarlo falso, e ammettendolo come falso dovrà essere considerato vero. L’aspetto interessante, e problematico, del mentitore è precisamente la limitazione della libertà logica: è l’obbligo, l’urto oggettivo del vero che è necessariamente falso in quanto vero, e vero in quanto falso, ecc. Scriveva Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*: “– Ma non è così! – diciamo. – Ma deve pur essere così! – Eppure è così! – ripeto continuamente a me stesso”.<sup>38</sup>

3. Nei *Sophismata* il trattamento di VNE avviene nella forma quantificata “ogni proposizione è falsa”, e la domanda che Buridano si pone è: “Tale proposizione proferita è vera o falsa?”. È evidente che non è vera, perché, se è vera, consegue che esiste almeno una proposizione vera, e così

<sup>34</sup> Cfr. L. Pozzi, *Il mentitore e il Medioevo*, cit.

<sup>35</sup> John Buridan, *Sophisms on Meaning and Truth*, a cura di T. K. Scott, Appleton, New York 1966; a cura dello stesso Scott è poi apparsa l’edizione critica: Johannes Buridanus, *Sophismata*, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1977 [d’ora in avanti citato con Scott, 1977]. Cfr. anche Jean Buridan, *Sophismes*, a cura di J. Biard, Vrin, Paris 1993. Una traduzione inglese dell’ottavo capitolo, con lungo saggio introduttivo, è apparsa a cura di G. E. Hughes, *John Buridan on Self-Reference: Chapter Eight of Buridan’s “Sophismata”*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

<sup>36</sup> Questo soprattutto emerge chiaramente nell’analisi di J. Biard, “Introduction” a Jean Buridan, *Sophismes*, cit., p. 35.

<sup>37</sup> Scott, 1977, p. 135.

<sup>38</sup> [L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967, p. 67.]

si contraddice. Ma dunque è falsa, poiché ogni proposizione da cui consegue la sua contraddittoria è falsa.<sup>39</sup>

“Casu posito quod omnes propositiones verae essent annihilatae et falsae remanerent. Et tunc Socrates proferent istam solam ‘Omnis propositio est falsa’. Quaeritur ergo an propositio sua sit vera vel falsa”. “Sia posto il caso che tutte le proposizioni vere siano eliminate, e rimangano solo le false, e Socrate pronunciasse questa sola proposizione: ‘ogni proposizione è falsa’, ci si chiede se tale proposizione sia vera o falsa”. Come si vede, la questione da affrontare è immediatamente quella della verità o falsità di VNE in un contesto di isolamento, in cui VNE sia l’unica proposizione esistente: di qui nasce, infatti, il paradosso.

A proposito di questo sofisma, nota Buridano, sorgono due problemi “molto complessi”. Da un lato si tratta di determinare se davvero la proposizione sia vera o falsa, dall’altro se ne esista una contraddittoria o una equivalente.

a) Il primo problema mette in causa anzitutto il problema del tempo. Quando parliamo per lo più parliamo “per un momento” diverso da quello in cui parliamo. Da questo punto di vista il “tutto” espresso nella proposizione “ogni proposizione è falsa” potrebbe essere temporalmente determinato, ed equivarrebbe allora piuttosto a “ogni proposizione fino a oggi formulata è falsa”. Qui si offre una soluzione che sembra simile al *transcasus*: si tratta cioè di distinguere il contesto in cui la proposizione è formulata dal contesto di cui essa parla: “è vero che non esiste verità” dovrebbe essere tradotto in “è vero in t+1 che non è mai esistita verità fino a t”. In tal modo, dice Buridano, la proposizione potrebbe essere vera, perché “l’induzione fatta a partire dalle proposizioni di questa prima ora successiva a quella antecedente [al momento in cui Socrate parla] sarebbe sufficiente”. Non è però questa una buona soluzione.

Una seconda soluzione è allora quella della *restrictio* nella forma classica: i termini che stanno per una proposizione non possono valere per la proposizione 208 medesima.<sup>40</sup> Quindi in VNE = “ogni proposizione è falsa”, “proposizione” non figura per VNE, ma per tutte le altre. Anche questa però non è una buona soluzione, ad avviso di Buridano. Essa si scontra, infatti, con il principio di cui si è detto, ossia: “si può parlare di ciò che si comprende”, e ciò significa che con “proposizione” si deve poter indicare *qualsiasi* proposizione, “passata, presente e futura, quella proferita così come tutte le altre”.<sup>41</sup> Inoltre la soluzione della *restrictio* non può essere definitiva (è quasi impossibile determinare i limiti dell’autoriferimento): poniamo che P e S siano entrambe “ogni proposizione è falsa”, e siano le uniche due proposizioni esistenti, e non “suppongano” per se stesse (ossia non si riferiscano a se stesse): se S è vera, P è falsa, e viceversa, eppure entrambe dicono la stessa cosa.

b) Ci troviamo allora di fronte al secondo problema. La contraddittoria di “ogni proposizione è falsa” (OPF) è “qualche proposizione non è falsa”, ossia: qualche proposizione è vera (QPV). Supponendo che OPF si riferisca a due proposizioni, ossia se stessa e “l’uomo è un asino”, allora QPV non sarebbe più la contraddittoria di OPF. Ma è ancora il riferimento al tempo che aggira per Buridano i diretti dell’autoriferimento: QPV si riferirebbe a un momento successivo rispetto a quello in cui si dice [Socrate dice] “OPF”. A questo punto Buridano passa a esaminare il rapporto tra VNE e VVNE, e anzitutto ricorre alla distinzione tra *materialmente* e *significativamente*. Se “l’uomo è un animale” è presa materialmente, non significa né asserisce d’essere vera. Ossia non è equivalente a “l’uomo è un animale è vera”. Infatti, dice Buridano con una mossa che lo porta vicino alla soluzione del problema: *questa seconda proposizione concerne delle intenzioni seconde di cui la prima non dice nulla*. Su queste intenzioni seconde verte la questione della verità. Perché una proposizione sia vera non è sufficiente che le cose stiano così come la sua significazione formale dice, occorre anche che stiano secondo il significato “del conseguente che vi è virtualmente implicato”.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Ivi, p. 133.

<sup>40</sup> “Et aliqui volentes evadere dicunt quod termini innati supponere pro propositionibus non ponuntur in propositionibus ad supponendum pro illis propositionibus in quibus ponuntur, sed pro aliis”, ivi, p. 246.

<sup>41</sup> Ivi, p. 134

<sup>42</sup> Ivi, p. 136.

Eppure, anche questa soluzione “non è perfetta”, benché si avvicini molto alla verità. Altrove Buridano specifica che in logica interessano solo il vero e il falso in quanto formano contraddizioni, non è interessante sapere se Dio è vero (esiste veramente) o se è la prima verità. E tuttavia il decisivo orientamento entro il quale si muove la sua ricostruzione dei sofismi è la referenza. Ma per una logica che voglia conservarsi formale, “ontologicamente neutrale”, e che tuttavia non voglia sbarazzarsi della referenza, l’unica soluzione è *l’apertura dell’ontologia al possibile*, ossia una forma di realismo modale. <sup>209</sup>

In effetti, la soluzione definitiva di Buridano al problema di VNE porta a una svolta verso la modalità. Buridano conclude richiamandosi alla nozione di “proposizione possibile”, e specificando con acutezza i limiti della (non) verità di VNE.

È interessante notare che questa soluzione emerge riferendosi all’*esistenza delle proposizioni*, ossia al fatto che l’inesistenza delle proposizioni è la condizione che semplicemente apre la possibilità, per loro, di essere vere e false, ma: l’una condizione non va confusa con la seconda. Posta la frase B = “un cavallo corre”, da qui si può inferire che “B esiste”, ma non “un cavallo corre, e B esiste, dunque B è vera”. In altri termini: “Ogni proposizione è falsa” è possibile, ma non può essere “vera”. Se Dio annullasse ogni proposizione, salvo “l’uomo è un asino” e “il cavallo è una capra”, allora effettivamente ogni proposizione sarebbe falsa. Ma “una proposizione copulativa formata da questa prima proposizione e l’ipotesi ontologica” sarebbe “impossibile”, poiché sarebbe falsa a sua volta, e al contempo, vera. In altri termini, si tratta di *un mentitore spostato su un piano metateorico*: la proposizione  $P_0$  = “ogni proposizione è falsa & esistono solo le proposizioni ‘l’uomo è un asino’ e ‘il cavallo è una capra’” avrebbe lo stesso comportamento del mentitore, ossia dovrebbe essere vera e falsa al tempo stesso: solo un’ulteriore proposizione  $P_1$ , inclusiva di  $P_0$  e OPF potrebbe rivelarne la falsità. Così, conclude Buridano, “ogni proposizione è falsa” è possibile, ossia è concepibile lo stato di cose capace di renderla vera, ma nel momento in cui è formulata non può più essere vera.

L’intero problema risulta come si vede spostato altrove: che cosa significa che una proposizione è “possibile”? che cosa significa che uno stato di cose è “concepibile”?

### *Verità translogica*

Il percorso che si è compiuto fino a questo punto ci dice essenzialmente tre cose: 1. che l’alternativa alla negazione della verità e alla dialettica agostiniana è anzitutto una forma di attualismo ontologico, con diverse accentuazioni e declinazioni, ma il cui dato preliminare e necessario è: la verità si fonda sull’autoevidenza dell’essere, e l’essere fonda la verità in quanto sua condizione; 2. Che la necessità della verità, e dunque l’autoconfutatività di VNE, si devono a un gioco sintattico, l’ubiquità della verità, il cui fondamento è ancora ontologico, ossia: la necessità della verità non è giustificabile se non ricorrendo alla tesi tomistica: *veritas supra ens fundatur*; 3. che in un ambito ontologicamente neutrale vale la soluzione di Buridano: VNE è pensabilmente vera ma effettivamente falsa; per così dire: è possibile-pensabile, ma non pensabile-dicibile in modo veritiero. <sup>210</sup>

In ogni caso, l’esistenza fattuale e di per sé evidente dell’essere è la condizione della fondazione, ossia del procedimento in base al quale la verità viene assunta come innegabile. Ma l’essere è di per sé evidente? Forse sì, ma solo nel senso che si può ammettere che qualche cosa in generale esista: è più complicato ammettere come innegabile il passo successivo: che questa esistenza abbia forma di un essere dato su cui è possibile dire cose vere, un essere capace di fondare la verità. “Qualche cosa in generale esiste” non dice nulla sul modo di esistenza di ciò che esiste. Fredegiso di Tours potrebbe ammettere che nell’esistere rientra anche il nulla. Wolff potrebbe riconoscere che vi rientra la possibilità. Ma nel modo d’essere del nulla e della possibilità potrebbe darsi l’inesistenza della verità. Ciò vuoi dire semplicemente che l’elenchos è solo una struttura formale, che non ci dice nulla sull’effettiva natura delle cose cui si riferisce.

In effetti, la verità non è l'unico (trascendentale) intrascendibile di cui i medievali disponessero, e non è l'unica entità irriducibile di cui noi stessi possiamo disporre. Il gioco elentico si stabilisce per molte altre istanze. Ritorniamo alla tesi di equivalenza. Ogni "p" equivale a "è vero che p". Ma a ben guardare non è questa l'unica possibile estensione di "p": la verità non è l'unica istanza che circonda l'enunciazione. Non è l'unica entità o evidenza "universalmente presupposta". Ogni "p" in effetti equivale o può equivalere a "io dico p", e ogni "dico p" può equivalere a "credo che p", o "penso che p", ecc. Ogni "dico p" d'altra parte equivale a "io proferente p' esisto", e ogni enunciato della forma "alcuni P sono Q" presuppone "esistono P" e "possono esistere Q". Si tratta in altre parole dei diversi ambiti di presupposizione implicati nel parlare: ontologici, performativi, conversazionali, ecc. Che cosa tutto questo ha a che fare con la verità? Quale è l'affinità tra "è vero che p" e "io dico che p" e "io credo che p", ecc.? Forse si tratta semplicemente della natura intensionale (epistemica, esistenziale, pragmatica) della verità?

Credevo che una via utile allo scioglimento della questione possa essere quella che fa leva sui concetti che determinano l'orizzonte pragmatico, ontologico, comunicativo dell'enunciazione. Il gioco autoriflessivo della verità, in effetti, si determina anche per altri classici concetti cui la tradizione filosofica ha assegnato il ruolo *fondamenti*. La verità è un fondamento innegabile, ma lo sono anche il pensiero, l'essere, la storia, il linguaggio, ecc. In tutti questi casi vale il principio elentico: la negazione del pensiero sta nel pensiero, come la negazione della verità sta nella verità; allo stesso modo anche la negazione dell'essere sta nell'essere (anche del nulla si può dire che "è"), e la negazione del linguaggio sta nel linguaggio (ovvero si esprime in parole: "extralinguistico", "preverbale", "indicibile"); non diversamente, le negazione del pensiero va comunque pensata, e anche la negazione della storia è un evento storico, sta nella storia, ne subisce le leggi e le forme, e così via. Essere, storia, pensiero, linguaggio, sono intrascendibili e innegabili, quanto e come la verità; quanto e come la verità implicano conseguenze logico-linguistiche che riguardano i presupposti dell'enunciazione, <sup>211</sup> hanno cioè la stessa problematica e ambigua "ubiquità" della verità.<sup>43</sup>

Ora ci si domanda: che cosa fa di tutte queste nozioni, non diversamente dai presupposti performativi o dalle presupposizioni linguistiche, degli equivalenti della verità? Che cosa rende intrascendibile l'intrascendibile e ubiqui il ritenere, il pensare, l'essere e il tempo? Ci occorre a questo punto riprendere la tesi agostiniana ed esaminarne più da vicino le ragioni e i limiti.

### *Evidenze antifrastiche*

La parte centrale dell'argomentazione di Agostino è formulabile nel seguente modo:<sup>44</sup>  
 $(\neg V \Rightarrow V) \Rightarrow V.$

Poiché dalla non verità ( $\neg V$ ) consegue la verità ( $V$ ), allora la verità necessariamente esiste. Si tratta di una regola della logica classica nota come *consequentia mirabilis* (anche detta "reaffirmation through denial"):<sup>45</sup> se dalla negazione di una proposizione è derivabile la proposizione stessa, allora questa è necessariamente vera.

La *consequentia mirabilis* è un tipo di trascrizione esclusivamente logica dell'*elenchos*, e dunque la sua analisi ci consente una valutazione delle ragioni di Agostino (e dei sostenitori dell'inferenza:  $VNE \Rightarrow VVNE$ ) "indipendentemente" dagli sfondi ontologici. Come scrisse Geulinx, "si tratta di un insigne stratagemma messo in atto dalla Verità, con il quale Essa si serve delle armi del nemico,

<sup>43</sup> Ciò significa in certo modo che sono "diagonalizzabili", è possibile reiterare le funzioni pensiero, essere, storia ecc., ed è possibile parlare di "pensiero di pensiero", "essere dell'essere", "storia della storia", ecc.

<sup>44</sup> Charron e Doyle, cit., utilizzano la formula:  $(\neg T \Rightarrow T) \Rightarrow T.$

<sup>45</sup> Cfr. F. Bellissima e P. Fagli, *La consequentia mirabilis. Una regola logica tra matematica e filosofia*, Olschki, Firenze 1996. Un approfondimento della regola, detta "regola di autofondazione" con un chiarimento dei suoi rapporti con diversi tipi di negazione, si trova in S. Galvan, *Non contraddizione e terzo escluso. Le regole della negazione nella logica classica intuizionistica e minimale*, Angeli, Milano 1997.



usandole contro di lui a proprio vantaggio". È questa la caratteristica di ogni "verità fondamentale", aggiungeva Saccheri: "che, partendo dalla sua negazione, assunta come vera, mediante una forma di mirabile riaffermazione possa alla fine essere ricondotta a se stessa".<sup>46</sup>

La prima domanda che ora si presenta è la seguente: quali tipi di concetti o proposizioni rendono possibile la *consequentia mirabilis*, ossia possono davvero <sup>212</sup> ripresentarsi dopo la negazione? Senza dubbio, la verità ricade sotto la regola, ma anche come si è visto altri concetti (essere, storia, pensiero...) hanno la stessa natura: dunque deve esistere una forma o una struttura dei concetti elenctici in generale.

a) *Sfondi e figure*. C'è una prima configurazione ontologica che rende possibile l'*elenchos*, ed è l'idea di *figura-sfondo*, ossia di una figura (un concetto, una nozione, un'entità) che è anche, o può essere all'occorrenza, sfondo. Un equivalente tipico è la nozione di corpo-suolo: la Terra è un corpo, ma è anche sostegno dei corpi. Allo stesso modo, l'essere è una figura-sfondo (o anche: un concetto-metodo, o una cosa-funzione): noi diciamo "essere", ma in tal modo facciamo essere, come entità o concetto individualmente circoscritto, qualcosa che è lo sfondo e la condizione e il costituente di ogni concetto entità o nome. Lo stesso avviene per la storia: storia è l'individuata persistenza concettuale di un non individuabile e diffuso movimento che contiene e trasporta ogni fatto o evento entità o concetto. Il pensiero d'altra parte non è che il luogo universale in cui si collocano tutti i pensieri, e oltre il quale non è possibile pensare, ma è anche l'oggetto eminentemente pensabile. La verità è il luogo in cui si manifesta ogni dicibile, e in cui si trova anche il non vero come abbiamo visto: almeno in quanto è "davvero" non vero; ma verità è anche l'oggetto proprio perseguito da ogni dire e da ogni riflessione (metalogica o translogica) sulla logica.

Queste entità o nozioni come si è visto sono intrascendibili, hanno cioè il requisito della verità: anche la negazione dell'essere sta nell'essere; anche la negazione del pensiero, in quanto è ipotizzata e pensata, sta nel pensiero, e anche la negazione della storia è un evento storico. Ma esse inoltre, proprio grazie alla loro natura di figure-sfondo, o corpi-suolo, o concetti-metodi, sono suscettibili di autoapplicazione: dell'essere stesso si dice che "è", e anche la nozione di storia ha una storia, e il pensiero è un'entità entro certi limiti pensabile, e della verità come abbiamo visto si può dire che è "vera" (o non vera) l'esistenza. Di qui per lo più nasce la "speculatività" dei concetti: infatti, questa natura dell'essere, tempo, linguaggio, storia ecc., rende possibile il tipico gioco filosofico dell'iterazione speculativa: l'essere è, la storia ha una storia, il nulla esso stesso nientifica, e l'inizio inizia, il pensiero pensa, ed esistono concetti di concetti e pensieri di pensieri, storie di storie e si può credere di credere e ritenere di ritenere, e dubitare di dubitare, e così via...

La tradizione idealistica chiama queste complesse entità "concetti della riflessione", ed è merito di Hegel aver mostrato che le stesse proprietà si possono applicare ai concetti in generale. È evidente però che tutto ciò vale anzitutto: 1. per certe interpretazioni o modi di intendere i termini "storia", "pensiero", "essere", ecc., e non per altri; secondariamente: 2. perché di fatto esistono i "nomi" essere, storia, pensiero, ecc.

Dunque questi intrascendibili, che contengono la propria negazione, che si applicano a se stessi, e in certo modo "contengono" se stessi, sono realmente tali <sup>213</sup> solo se 1. si decide in base a una scelta ontologica di dare a uno o più di essi la funzione di fondamenti; e/o solo se 2. si ammette linguisticamente la loro legittimità, ossia si ammette che essere storia pensiero ecc. possano avere la funzione logica di "nomi".

Lasciamo per ora da parte la prima decisione, e passiamo alla seconda, che porta direttamente a chiedersi come logicamente sia ammissibile l'esistenza di qualcosa che "contiene" o è "implicato da" la propria negazione.

b) *Impensabili innegabili*. La struttura delle entità o nozioni elenctiche è dunque la struttura propria di entità "totali", ossia tali da includere se stesse e la propria negazione. L'innegabilità di nozioni di questo tipo consiste nel fatto che esse fanno sfondo-fondamento, così non si può negare a

---

<sup>46</sup> Cfr. E Bellissima e P. Fagli, *La consequentia mirabilis*, cit., pp. 7 e 9.

perché ciò implica la sconfessione o la negazione della *totalità* in cui a compare, o delle (alcune delle) condizioni per cui a (se è un'espressione verbale) è proferito: *a* è, infatti, in questo caso un corpo-suolo, una figura-sfondo, una cosa-funzione, un oggetto-fondamento. Si tratterebbe, dunque, di semantica della totalità: e di qui propriamente verrebbe l'innegabilità elenctica.

Ma c'è una seconda forma di innegabilità, ed è caratterizzabile nel seguente modo: non si può negare a perché negare *a* "equivale" ad affermare *a*, oppure (e c'è una differenza rilevante) perché dalla negazione di *a* si può derivare lo stesso *a*. Chiamerei questo tipo di innegabilità "antifrastica", dalla figura retorica detta *antifras*. Definita "sermo a contrario intelligendo" l'antifras, è una variante semantica e per così dire *istantanea* dell'ironia. Antifras tipiche sono "Eumenidi" per indicare le Furie,<sup>47</sup> o il titolo "Felicità" che raffigura una scena di desolazione e squallore. È un genere di ironia semantica, poiché non implica tono, accento o altra implicazione pragmatica, ed è un'ironia immediata, istantanea, che si coglie immediatamente nel momento in cui si avverte che la cosa significata è l'opposto della cosa detta.

È ovvio che tra innegabilità elenctica e innegabilità antifrastica c'è un legame piuttosto stretto, e l'una può essere interpretata come la causa dell'altra. In effetti, la negazione dell'essere cade in conseguenze antifrastiche, ed è tipico della semantica del nulla una retorica dell'antifras.<sup>48</sup> L'esempio più caratteristico e interessante è il gioco del nulla che sant'Agostino formula nel *De magistro*, e che fornì molto probabilmente lo spunto al *De nihilo et tenebris* di Fredegiso di Tours. Non dovremmo attardarci a parlare del nulla, dice Agostino, affinché non ci accada una "assurdissima cosa", ossia: che "nulla ci trattenga, eppure non possiamo andare avanti". Il gioco antifrastico consiste in questo: "il" nulla come tema di conversazione "ci trattiene" poiché indugiamo a parlarne, ma ciò che ci trattiene a ben guardare è nulla, dunque a <sup>214</sup> rigore potremmo andare avanti; eppure siamo trattenuti, ma ciò che ci trattiene è nulla, ecc. La somiglianza con la ricorrenza aporetica del mentitore è evidente: "questa proposizione è falsa", se è vera è falsa, poiché dice di essere falsa, ma se è falsa è vera, poiché dice appunto di essere falsa. Ed è altrettanto evidente la somiglianza con il "cuore tremante" della verità conseguente alla tesi di equivalenza, di cui abbiamo parlato nel terzo paragrafo (e che ora possiamo senz'altro indicare come: antifras della verità): se "VNE" è vera, allora la verità non esiste, ma se è vero che la verità non esiste allora almeno una verità esiste, ma ciò che quest'unica verità dice è l'inesistenza della verità, così la verità non esiste, ecc.

e) Giochi *evidenziali*. È chiaro che questa innegabilità antifrastica ha qualcosa a che vedere con l'*elenchos*: anzi ne è precisamente una possibile interpretazione.<sup>49</sup> Ma qui ci è suggerita anche un'ipotesi interpretativa sulla natura degli innegabili elenctici, o delle proposizioni-nozioni capaci di generare mirabili *consequentiae*. In effetti, sembra di poter dire che l'esempio del *De magistro* agostiniano è per molti aspetti paradigmatico. Il motivo per cui le nozioni totali ricompaiono dopo la negazione sembra consistere nel fatto che includono la negazione, o sono esse stesse nozioni (per metà) negative. Nei giochi carolingi, come nei *Dicta*, ispirati all'antifras agostiniana del nulla,<sup>50</sup> sono il nulla e la negazione ad agire con funzione antifrastica. Nel dialogo noto come *Disputatio Pippini* Alcuino proponeva l'indovinello "quid est quod est et non est?", a cui il discepolo rispondeva prontamente e ambiguamente: "nihil", significando tanto "nulla" (ossia: nessuna cosa è e non è allo stesso tempo), quanto "il nulla" (poiché solo il nulla è e non è allo stesso tempo: nomine est et rē non est). Nello scherzo in versi di Teodolfo d'Orléans, dal titolo *Delusa expectatio*, un

<sup>47</sup> Cfr. B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, Milano Bompiani 1997<sup>2</sup>.

<sup>48</sup> Cfr. *Le antiche memorie del nulla*, a cura di C. Ossola, Edizioni di Storia e Letteratura Roma 1997.

<sup>49</sup> Sull'inconclusività dei ragionamenti elenctici, cfr. S. Galvan, *A formalization of elenctic argumentation*, "Erkenntnis", 43, 1995.

<sup>50</sup> 49 Su questi strani scritti di tipo sofistico, redatti dal gruppo dei discepoli di Alcuino intorno all'anno 800, cfr. J. Marenbon, "From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy", in *The Early Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1981 e il mio *Il nulla e la nascita filosofica dell'Europa*, cit.

fanciullo narra al padre di aver sognato un bue che sapeva parlare, e quando il padre chiede che cosa il bue abbia detto, il fanciullo precisa “nihil”. Naturalmente, ciò significa che ha detto la parola “nihil”, dunque ha parlato, ma se è nulla ciò che ha detto, allora non ha parlato.

Molto spesso l’innegabilità elenctica e antifrastica si trovano intrecciate nelle argomentazioni “evidenziali”, ossia in quel tipo di discorsi (es. il *Proslogion* anselmiano, le *Meditationes* di Descartes, il *Beweisgrund* kantiano) che mirano a individuare un concetto o una tesi innegabili, che resistono alla negazione. L’antifrasì è a ben guardare il momento culminante della confutazione: mentre il negatore del nulla dice “il nulla non esiste” (dum dicit), spiega Fredegiso, egli in realtà afferma ciò che vuol negare; *mentre* l’insipiente ascolta la propria voce <sup>215</sup> pronunciare il nome di Dio (cum audit), egli è costretto a riconoscerne l’esistenza, proprio nell’atto in cui la nega.

Spesso l’antifrasì è svolta nella forma della *consequentia mirabilis*, ma per lo più, l’aspetto *antifrastico* del fondamento è celato o inespresso. Per esempio, l’evidenza cartesiana ha certamente i caratteri della chiarezza, della distinzione, dell’istantanea autoevidenza autoperceptiva, ma ha anche la natura d’antifrasì: nel momento stesso in cui nego di esistere affermo istantaneamente la mia esistenza, e la mia esistenza mi sembra essere fondazionale proprio in quanto innegabile.<sup>51</sup>

È evidente, allora, una sola utile conclusione. L’antifrasì del negativo (Dio non esiste, dunque esiste) genera una ricorrenza, se non è fermata da una specifica interpretazione ontologica, un’idea della ultimatività di certe istanze e verità. Ma la decisione è relativamente arbitraria: non è forse possibile sottoporre l’*elenchos* stesso a un tipo di prova elenctica? È evidente da quel che abbiamo detto che l’*elenchos* è solo l’*inefficacia della negazione su certe entità totali, equivalenti a funzioni nominalizzate, e perciò inclusive e riflessive*: ma questa stessa procedura è valida a partire da altre condizioni, da altre interpretazioni della natura e del “comportamento logico” dei concetti?

In realtà c’è nell’*elenchos* un ultimo effetto riflessivo di ciò che Quine chiama la “barba di Platone”, ossia l’idea (ma si tratta anche di una “barba” aristotelica) della necessaria esistenza del soggetto di qualunque enunciazione (per cui “Giovanni non ha figli” significa a rigore “Giovanni esiste & Giovanni non ha figli”). Da questo punto di vista, e accettando questo presupposto, si dà il caso di un *elenchos* dell’*elenchos*, ovvero va ammesso che l’*elenchos* verte su qualsiasi entità negata, e dunque qualsiasi negazione è autoconfutazione.

Ma da dove proviene questa configurazione? Perché siamo indotti a pensare l’insensatezza del negativo? In realtà la tesi di fondo che latentemente muove tutto questo è la seguente: “c’è nel negare qualcosa di più che nell’affermare”.

La negazione è, cioè, un’affermazione perversa e deviata, inconsapevole di sé, oppure un’affermazione trionfante ed eccedente, tanto da potersi mettere in conflitto con se stessa. Ma se infine ci chiediamo come a sua volta si giustifichi questa idea (hegeliana e bergsoniana) della negazione, forse l’unica risposta possibile è semplicemente: nella scrittura, nel fatto che ogni “x” negato è un composto di <x + negazione>.

Forse – come l’ontologia derridiana solo in parte prevede – è questo dato della scrittura a orientare e, in ultimo, a motivare inconsapevolmente il primato tomistico dell’essere. Ma se si decidesse, invece, di esprimere un concetto o una proposizione negati usando per esempio un diverso colore, o un diverso carattere? Se per esempio si decidesse di esprimere l’“x” negato con X, o con ξ? <sup>216</sup>

### *Nichilismo*

Il cuore tremante della verità consiste nel fatto che la verità si trova sempre “oltre” se stessa. Il tremito della verità si deve alla negazione, al fatto che la verità include e dissolve la propria negazione. Ma da questo punto di vista la verità ha per così dire la *fissità* e l’*irrequietezza* della luce

---

<sup>51</sup> Questo stesso movimento elenctico-antifrastico è riprodotto da Apel nella sua teoria della “fondazione ultima”, cfr. *Auseinandersetzungen*, cit.

della luna sull'acqua del mare: un inarrestabile muoversi stando fermi su una stessa linea, chiusi in una stessa necessità.

E davvero questa la figura ultima in cui si conclude la vicenda del fondazionalismo metafisico-dialettico? Davvero non c'è più nulla dopo la negazione della verità, e dopo la verità che oltrepassa la propria negazione, se non l'infinito ripetersi di questa vicenda, con l'inutile antagonismo tra tomisti e agostiniani, fattualisti e dialettici? Come abbiamo visto, una terza via è già rappresentata in parte dal fondazionalismo anomalo di Duns Scoto. Ma d'altra parte, anche la dottrina, o la non-dottrina, o l'insieme di non-dottrine che Nietzsche e Heidegger e molti pensatori post-trascentendali chiamano *nichilismo*, muove dal presupposto di questa *agonia* della metafisica, e ne è lo specifico frutto. Va detto, in effetti, che già nominare con il termine "nichilismo" il ricorso della verità significa in qualche modo aprire la via per molte soluzioni e molti sbocchi possibili: se non altro, perché il nominare genera sempre una certa equivocità, e così apre la possibilità del conflitto tra le interpretazioni, che è qualcosa di diverso dalla pura ripetizione della non-verità.

a) *Due tesi*. Per nichilismo, in effetti, non si intende tanto la semplice negazione della verità, ma un certo gruppo di opinioni sulla verità di tenore specificamente critico, e ridicibili a due:

A – la verità non esiste; o meglio, come Heidegger cita il frammento nietzscheano del 1880-1881: "Ciò che vi è di nuovo nella nostra odierna posizione verso la filosofia è una convinzione che finora nessuna epoca ha avuto: *Noi non possediamo la verità*".

B – la verità è interpretazione, troviamo la verità sempre all'interno di singoli criteri e linguaggi, come effetto di prospettive e pregiudizi; dunque esistono molte, diverse e transitorie, "verità".<sup>52</sup>

La seconda tesi può anche essere interpretata come la contraria della prima: A = non possediamo più la verità; B = abbiamo molte, troppe, verità. In questa contrapposizione si sintetizza probabilmente l'intero destino storico del nichilismo, e Nietzsche fornisce un'ottima sintesi del percorso fenomenismo-pluralismo-nichilismo: "ci sono molte specie di occhi [...] e quindi ci sono molte specie 217 di verità: di conseguenza non c'è nessuna verità". Ma su queste due tesi abbiamo da dire alcune cose che appaiono particolarmente interessanti, quanto allo sviluppo storico del problema rappresentato da VNE.

In effetti, con l'età moderna VNE è senz'altro passata dal contesto ontologico al contesto schiettamente logico, e qui ha perso ogni credibilità e utilità: poiché su un piano semplicemente logico VNE è semplicemente falsa, e pertanto irrilevante. La necessità della sua falsità è rimasta come si è accennato nelle teorizzazioni legate alla *consequentia mirabilis*, ma ovviamente il passaggio a un vero formalismo logico, in cui si tratta solo di assumere certi assiomi e certe interpretazioni degli operatori "se... allora", "non", ecc. ha in seguito ridotto di molto l'urgenza e la rilevanza della regola. In questa vicenda della logica moderna<sup>53</sup> il nichilismo inteso come sopra (e in quanto legato al fenomenismo kantiano e al trascendentalismo idealistico<sup>54</sup>) ha avuto un ruolo determinante. Dunque la questione della non-verità è risorta proprio in quel senso obliquo o translogico che sin da principio appariva decisivo.

b) *Nichilismo compiuto*. Esaminiamo anzitutto la tesi A: nella formulazione di Heidegger c'è una "cornice" di cui tenere conto, ed è data dalla presenza del "noi" e dell'"oggi": noi, oggi, siamo

---

<sup>52</sup> Cfr. R. Schacht, *Making Sense of Nietzsche's Reflections Timely and Untimely*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 1995, p. 35 sg., che identifica il nichilismo con le due tesi, fornendo però la variante assiologica della seconda: non esistono idee obiettivamente valide, e valori universali.

<sup>53</sup> Una recente dettagliata critica della logica assiomatica si legge in C. Cellucci, *Le ragioni della logica*, Laterza, Roma-Bari 1998.

<sup>54</sup> Sulla legittimità di collegare il nichilismo nietzscheano alla questione dell'idealismo, ossia di pensarlo nella prosecuzione della linea inaugurata da Jacobi, si sono avanzati molti dubbi: cfr. anzitutto W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, de Gruyter, Berlin 1971; cfr. anche Id., *Heidegger e Nietzsche*, "Teoria", 1, 16 1996, e la raccolta di saggi a cura di M. Ferraris, *Guida a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1999, in cui si insiste molto su questo punto. Non c'è dubbio però che il concetto di nichilismo quale si è sviluppato in seguito, anche a partire dal supposto "errore" di Heidegger, sia il risultato dell'integrazione di tematiche idealistiche.

persuasi di non possedere la verità. Togliendo dal frammento nietzscheano tutta la cornice epistemica e temporale, ossia appunto tutto ciò che riguarda il noi e l'oggi, resta VNE, e di qui sarebbe legittimo ritornare all'estensione VVNE. Naturalmente si può riproporre la questione in forma epistemica: è vero che siamo persuasi di non possedere la verità?<sup>55</sup> Ma è chiaro che non è questo il problema di fondo. Piuttosto, e in particolare nel contesto del discorso nietzscheano, c'è una differenza rispetto al tradizionale sviluppo della questione.

Nietzsche insiste sul fatto che il nichilismo compiuto non consiste nella semplice negazione dei valori, ma nella negazione anche del loro "posto". Una "coerente" estensione nichilistica di VNE in effetti non dovrebbe essere "VNE, dunque è vero che VNE" (con il che si sostituisce lo sconforto per la fine della verità come "vero" sostituto della verità), ma "la verità non esiste, e neanche questa è una verità".<sup>218</sup>

E a rigore questa dovrebbe essere considerata la formula di base del nichilismo che Nietzsche chiamò "compiuto". Il nichilista compiuto non dovrebbe ammettere "è vero che la verità non esiste", né "è innegabile il fatto che non esistono tesi innegabili", e neppure "'la verità è contestuale' è una verità sovracontestuale", invece dovrebbe riconoscere: che può non essere vera neanche la

negazione della verità, che l'universale falsificabilità di ogni tesi può essere falsificabile a sua volta, che la storicità della verità è una verità essa stessa storica, ecc...

Ovviamente, l'autocontraddizione qui è ben lungi dall'essere evitata, poiché nel negare "coerentemente" la verità si cade nella doppia negazione.<sup>56</sup> Il procedimento agostiniano si genera di nuovo, ma attraverso l'estensione di "non è vero" più che di "è vero". Se "non esiste verità" non è vero, allora non è vero che non esiste verità, dunque la verità esiste. Abbiamo già visto che ci si può interrogare sulla falsificabilità del falsificazionismo e sulla contestualità del contestualismo, esattamente come ci si può chiedere se è non vera la tesi sull'esistenza (o non esistenza) della verità. Falsificazionismo e contestualismo sono posizioni negative, e dunque l'autoapplicazione genera autoconfutazione, e allo stesso modo l'autoapplicazione della non verità equivale a un'autoconfutazione: se "la verità non esiste" non è vero, allora è vero che la verità esiste.

Ma anche in questo caso, a ben guardare, il percorso non si ferma qui. Per questo tipo di nichilismo compiuto, o "radicale", in cui la negazione della verità vale tanto a livello teorico quanto a livello metateorico, si riproduce infatti facilmente un certo "tremore" o una certa dialettica della verità. Non è detto infatti che l'equivalenza o l'equazione  $VNE = \text{non è vero che } VNE$  debba fermarsi alla semplice affermazione della verità: se vale per esempio un normale principio di sostituzionalità, è possibile indefinitamente procedere come nelle antifrasi di cui abbiamo parlato, per cui da " $VNE = \text{non è vero che } VNE$ ", ossia: " $VNE = \neg(VNE)$ ", per sostituzioni successive si ottiene: " $VNE = \text{non è vero che non è vero che non è vero che... } VNE$ ", ossia: " $VNE = \neg(\neg(\neg(\neg(VNE))))$ ...". E si noterà che se vale la regola della doppia negazione, VNE sarà vero nei gradi dispari e falso in quelli pari, ossia: ci si trova a negare la verità dopo averla affermata, e a partire dalla stessa regola che ne promuove la riaffermazione. Di nuovo siamo di fronte a un nichilismo ricorrente, che in questo caso per lo più si lega alla questione heideggeriana del "ricorso" del fondamento, o all'ontologia nietzscheana delle "maschere" che si sovrappongono l'una all'altra generando la *mise en abîme* del fondamento.<sup>57</sup>

Ma se il ricorso della non-verità a partire dalla tesi di equivalenza si ferma a una semplice indecisione o alternanza, di fronte alla quale comunque il deflazionismo<sup>219</sup> ha buon gioco, ed è l'ultima parola, con il nichilismo compiuto ci troviamo in una situazione diversa, e forse più incoraggiante, perché ci accorgiamo che la ricorrenza è legata solo a un certo modo di intendere la

---

<sup>55</sup> Questo passaggio però implica, come ho cercato di mostrare in *Logica del nichilismo*, cit., che la verità della tesi A sia da intendersi in senso referenziale, come corrispondenza a stati di cose, anche se stati di cose storicamente ed epistemicamente determinati.

<sup>56</sup> Cfr. F. Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus*, Mohr, Tübingen 1990, p. 306.

<sup>57</sup> È questo il senso di nichilismo che appare per esempio in G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, il Melangolo, Genova 2000.



negazione, e segnatamente alla negazione classica. Qui il terreno si fa meno scivoloso, perché la doppia negazione è una regola discutibile e discussa della logica standard.

Appare allora chiaro che l'utilità di VNE consiste principalmente nell'essere uno specifico enunciato autocontraddittorio che dall'interno delle regole della logica rinvia alla possibilità immanente di una diversa logica: segnatamente: una logica in cui la validità di regole come il terzo escluso, la doppia negazione, il principio di non contraddizione, o di distinzioni metodologiche, come quella tra linguaggio oggetto e metalinguaggio, è messa in discussione. Quel che la tesi nichilistica sulla verità contribuisce a far capire in effetti non è tanto la possibilità o la legittimità delle logiche non classiche, o il loro eventuale primato rispetto alla logica classica bivalente verofunzionale ecc., ma piuttosto, per così dire: il loro posto rispetto al pensiero comune e al linguaggio filosofico. Nel pensiero comune e nel linguaggio filosofico, infatti, la difficoltà di dare un luogo e un nome alla verità si traducono facilmente nel ricorso della non verità, scoperto da Agostino: un riscontro che, come abbiamo visto, apre la via alla scoperta del carattere "translogico" della (nozione di) verità. E translogico significa qui anzitutto: collocato al confine tra logica e ontologia, dove la logica ha bisogno di riconoscersi e riflettersi nell'ontologia.<sup>58</sup>

### *Il reciproco oltrepassarsi degli innegabili*

Ci occorre ora capire il nesso tra la tesi A, che è in definitiva la stessa VNE, assunta in un contesto "epocale" (che vuol dire appunto: epistemico e temporale), e la tesi B, ossia la teoria delle molte, troppe verità. Perché mai chiamare entrambe le teorie nichilismo, e tendenzialmente identificare l'una e l'altra?

a) *La via parafrastica.* Alcune ovvie risposte consistono nel rilevare che ciò che ci manca non è tanto la forma-verità ma sono i suoi singoli contenuti; oppure che ciò che ci manca non è tanto la verità come interpretazione (che comunque è possibile ed esistente), ma la verità unica e assoluta. Altrettanto ovvie risposte a queste tesi consistono nel sottolineare che nella negazione della verità per lo più si confondono diversi contesti di rilevanza della parola "vero": il contesto della giustificazione, quello trascendentale, quello della scoperta, ecc. È inoltre anche abbastanza facile negare l'inferenza in cui consiste la tesi B, ammettendo che proprio perché la verità è (solo) interpretazione, non è vero che <sup>220</sup> esistono molte verità, ma piuttosto esiste un solo modo della verità: quello che prevede il suo "consegnarsi" nelle diverse interpretazioni.

Una recente difesa della legittimità e sensatezza di VNE si deve a Richard Rorty.<sup>59</sup> L'enunciato "la verità non esiste" significa a rigore, secondo una plausibile e ragionevole interpretazione pragmatistica: "la verità non è un utile e sensato oggetto di indagine". Su questa base, dice Rorty, si tratta di un asserto assolutamente condivisibile, essendo la ricerca della verità un'attività fallimentare e per lo più dannosa (in quanto apportatrice di integralismi e dogmatismi).

È evidente però che almeno tre forti obiezioni si oppongono a queste tesi rortyane. Anzitutto: 1. sulla via parafrastica si può ottenere qualsiasi risultato. Due sono le vie fondamentali del discorso di tipo analitico: la via *parafrastica* e quella *ricorsiva*. Per esempio nel caso di VNE la via parafrastica consiste nel dire che VNE significa qualcosa di diverso da quel che significherebbe in qualità di semplice asserto autorefutativo; la via ricorsiva sarebbe quella di valutare quel che Buridano chiamava la "verità seconda", ossia tutto ciò che "sta intorno" all'enunciato VNE (es. "dico con pretesa di verità – o senza pretesa di verità – che VNE..."). È evidente che qui si tende a privilegiare la via ricorsiva, e non è sempre utile farlo, ma va considerato che le parafrasi di VNE, più o meno plausibili, sono quasi infinite, e già il fatto di dover trovare parafrasi a una tesi per poterla sostenere può motivare molti sospetti circa la sua condivisibilità.

---

<sup>58</sup> Sulla centralità del problema della negazione in tutta la problematica che riguarda il confine tra logica e ontologia cfr. M. Dummett, *La base logica della metafisica* (1990), il Mulino, Bologna 1996.

<sup>59</sup> Cfr. R. Rorty, *Truth and Progress*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1998.

In secondo luogo: 2. la sostenibilità della parafrasi proposta da Rorty, ossia: “non è il caso di occuparsi della verità” è discutibile, per un motivo essenziale, ovvero: per decidere che non è il caso di occuparsi della verità bisogna anzitutto essere persuasi del fatto che la verità (a normali condizioni) non esiste. È dunque la forma semplice VNE a motivare la condivisibilità della parafrasi: se effettivamente si pensasse di poter un giorno o l’altro raggiungere la verità, sarebbe davvero insensato ritenere che non valga la pena occuparsene.

In terzo luogo, e infine: 3. qui come in riferimento ad altre tesi Rorty sembra davvero ritenere che ci si possa disfare dei problemi come ci si disfarebbe di vestiti non più alla moda o consunti o scomodi. È davvero così in filosofia, e in generale nel pensiero? Per lo più in filosofia i problemi non si scelgono, ma si trovano e, soprattutto, si subiscono.

In ogni caso però le considerazioni di Rorty non sono sufficienti a spiegare il legame tra la storia di VNE e il destino “ermeneutico” del nichilismo, ossia il culminare del nichilismo nella tesi: “tutto è interpretazione, e anche questa è un’interpretazione”.<sup>60</sup> Tale legame è invece abbastanza chiaramente riscontrabile a partire dai risultati che fin qui abbiamo ottenuto. Anzitutto la tesi “la verità è interpretazione dunque esistono molte verità” non va intesa semplicemente nel <sup>221</sup> senso che esistono molti contenuti veri all’interno di un unico trascendentale interpretativo, o anche che di una stessa cosa si dicono cose disparate e talora opposte. Piuttosto c’è una natura strutturale o formale della verità che è qui seriamente in questione: la verità come struttura o forma dell’intrascendibile. È in questo senso e su questa via che l’analisi ricorsiva si tramuta in riflessione sui presupposti ontologici della logica.

b) *La via ricorsiva.* Verità, essere, linguaggio, pensiero e gli altri inoltrepassabili-innegabili comunemente noti alla storia del pensiero sono “fondamenti razionali”; la loro difesa elenctica, come appare chiaramente nelle tesi di Thomas Nagel e di Apel, è in realtà una difesa della ragione dai suoi critici. Che cosa è però *ragione*?

Anzitutto, e a un primo sguardo, anche la ragione è uno degli inoltrepassabili di cui storicamente disponiamo. Si può ammettere che la critica della ragione debba stare in ogni caso dentro la ragione, come una sua creatura, esattamente come gli angeli ribelli stanno dentro l’essere di Dio e sono Sue creature: gli angeli ribelli non possono negare Dio perché in ciò negherebbero se stessi, e le stesse condizioni del loro atto di ribellione. La ragione è, come la verità e l’essere, un corpo-suolo, o una nozione-condizione. Ma attenzione: *lo è anche rispetto alla verità e all’essere: non c’è intrascendibilità dell’essere e della verità se non in rapporto a un certo modo di intendere l’essere e la verità che consideriamo entro certi limiti ragionevole e condivisibile.* L’innegabilità della verità (e degli altri “fondamenti”) può definirsi non per caso come un “effetto di ragione”.

È legittimo, allora, ammettere che con “ragione” intendiamo precisamente e per lo più il territorio unico (e a sua volta inoltrepassabile) dei molti fondamenti inoltrepassabili.<sup>61</sup> Ragione è lo spazio della condivisione del senso, il luogo in cui tutti i possibili fondamenti a volta a volta pensati trovano le proprie ragioni.

Tuttavia, una volta individuato questo senso di “ragione”, si presenta un problema classico: quale può essere il rapporto tra i concetti innegabili e le verità fondamentali che la ragione ospita e unifica? Non c’è forse il legittimo dubbio che si possano creare antagonismi e incompatibilità tra gli inoltrepassabili, costretti a una problematica convivenza? In effetti, il problema della ragione non è mai un problema di assenza di razionalità, ma se mai di eccesso di motivi razionali.

Ora è questo un punto cruciale in ogni metacritica della razionalità. L’irrazionalismo può avere sempre buone ragioni, è la stessa dialettica della ragione ad ammetterlo. Anche il soggettivista più radicale, per esempio, potrebbe essere disposto ad ammettere che esistono obblighi sovrasoggettivi nel pensiero <sup>222</sup> (la stessa necessità di attenersi al soggettivo dovrebbe a rigore essere considerata come uno di questi obblighi): la questione controversa riguarda se mai la natura dell’obbligo

---

<sup>60</sup> Cfr. l’aforisma nietzscheano di *Al di là del bene e del male* (22), e il suo commento in G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, cit.

<sup>61</sup> T. Nagel adotta esplicitamente questa soluzione: la ragione è il territorio degli intrascendibili “inesorabili”, delle verità prime e ultime (cfr. *L’ultima parola* (1997), Feltrinelli, Milano 1998).

razionale, ed è su questo punto che il relativista-soggettivista ha buon gioco. Se per Thomas Nagel o Descartes l'inoltrpassabile sembra essere il *pensiero*, per Gadamer o von Humboldt l'inoltrpassabile è il *linguaggio*; se per Nagel e altri le verità *matematiche* stanno fuori della storia, e determinano la stessa visione dei fatti storici (i quali devono comunque essere individuabili e numerabili per essere riconosciuti), per gli storicisti è la *storia* che abbraccia e genera la stessa matematica (poiché quasi tutte le forme e le modalità del pensiero matematico sarebbero il prodotto di convenzioni umane – per quanto modellate su certe strutture di fatto degli organi sensoriali...). Se per Aristotele la verità deve comunque sopravvivere l'amicizia, è facile obiettare che senza amicizia (come condivisione delle idee regolative, degli "interessi" o dei programmi che orientano la conoscenza) neppure la verità potrebbe avere senso e valore...

Ci troviamo allora di fronte a una prima interpretazione della tesi B: possediamo molte istanze della verità, molte possibili incarnazioni storiche del gioco di negazione e riconferma applicato da Agostino nei *Soliloquia*. La verità non è l'unico fondamento possibile, e se la ragione è il terreno dell'indiscriminata condivisione del senso, allora occorre riconoscere che la ragione è l'affollata regione degli intrascendibili in reciproco antagonismo, e che tendono a trascendersi reciprocamente.

In effetti, il linguaggio "supera" il pensiero: perché è difficile o impossibile dire che cosa sia un pensiero non espresso né esprimibile in linguaggio. Ma il pensiero oltrepassa il linguaggio: che cosa mai è il linguaggio, se non c'è un pensiero che vi assegni il senso? L'essere a sua volta trascende il pensiero e il linguaggio: non c'è pensare né dire se non nell'essere che costituisce la condizione del dire e del pensare; ma ne è contenuto e oltrepassato: dove si trova l'essere se non nel linguaggio che lo nomina, e nel pensiero che unifica le molte cose che sono pensandone l'unità ontologica? D'altra parte la storia oltrepassa il linguaggio (ciò che si dice e si pensa è storico) ma non è storia, se non nel linguaggio che narra e ricostruisce lo sviluppo degli eventi.

A partire da Kant e dopo i grandi relativisti "oggettivi" come Dilthey, Simmel o Weber, e fino ad Adorno e Foucault, si è per lo più inclini a intendere con "ragione" il terreno mobile e trasversale in cui si determinano questi legami e reciproci oltrepassamenti. Un terreno che a sua volta si trova al tempo stesso dentro le regole razionali e fuori di esse: così è vero che "non si può uscire" dalla ragione, ma è anche vero che è quasi impossibile starci dentro. Lo stesso vale per "storia", "pensiero" e "linguaggio", e naturalmente "verità": è forse vero che "non si può uscire dalla verità", ma è vero anche che standoci dentro non si riesce a dire, della verità, molto di più che la sua capacità di sopravvivere accanto alla propria negazione, e nonostante ogni negazione. In questo senso, <sup>223</sup> "nichilismo" è solo la vicenda dei fondamenti razionali e del loro reciproco oltrepassarsi: ma non sembra essere una vicenda realmente dissolutiva.

### *Conclusioni*

Il problema della verità (in positivo e in negativo) non può essere separato dal problema dell'essere, il problema dell'essere non è slegato dal problema del pensiero, e il pensiero è sempre strettamente legato al linguaggio. Probabilmente tutto l'insieme non si darebbe neppure se non vi fosse una funzione linguistica che crea *nomi della totalità*, come "pensiero", "linguaggio", "essere", ecc. Probabilmente il vero e ultimo inoltrpassabile è il linguaggio. Ma non ha senso parlare di linguaggio se non c'è qualcosa che supera e fonda il linguaggio. Non potrebbe darsi sensato linguaggio autofondato senza cose-eventi da narrare e descrivere (senza essere), senza pensiero con cui effettuare sensate connessioni tra suoni e ricostruire i possibili variegati o perturbati rapporti tra linguaggio ed essere, senza verità, ossia senza almeno una speranza o una pretesa di intendersi utilmente parlando, di convenire senza arbitrio, per certe forze ed evidenze dell'essere, del pensiero, del linguaggio. Non potrebbe darsi tutto questo senza l'io-qui-ora, e senza gli infiniti io-qui-ora passati futuri e attuali effettivi, possibili, ideali, in dialogo o in conflitto, cooperanti o divergenti. D'altra parte nessun io sembra essere un io senza un nome che ne dica la permanenza e il posto nella struttura simbolica, e ne racconti il destino nella storia...

Diversi inoltrepassabili si oltrepassano reciprocamente. Diverse totalità, ubique e assolute, si confrontano, e nessuna sembra poter essere sufficiente per descrivere la ragione, o anche solo per descriversi e fondarsi. Non c'è l'onesta possibilità di fermarsi in un solo fondamento senza rischio di trovarsi inavvertitamente “già sempre” oltrepassati da un altro. D'altra parte non un solo fondamento può essere escluso: “la pietra che i costruttori hanno scartato è diventata testata d'angolo” significa: ciò che scacci o elimini dal punto di vista teorico diventa fondativo (per lo più inavvertitamente) a livello meta-teorico: così eliminare l'essere significa trovarsi alle prese costantemente con problemi ontologici, eliminare il linguaggio significa imbattersi in enigmi linguistici, ecc.

Questo orizzonte di sfondo è il classico terreno di legittimazione del nichilismo, e di solito la questione del nichilismo si conclude con le seguenti domande: e legittimo fermare arbitrariamente il reciproco oltrepassarsi degli inoltrepassabili scegliendone uno, che garantisca eventualmente la forza dell'*elenchos* e ci metta a disposizione un vero innegabile? È legittimo scegliersi il proprio innegabile (per ragioni di professionismo specialistico, per esempio) senza tenere conto degli altri? Tutto quel che teoricamente accade dopo il nichilismo e all'interno del nichilismo sta nella arbitrarietà di un eventuale risposta affermativa a queste domande. La negatività del nichilismo, il nichilismo come mera negatività,<sup>224</sup> e l'intera sua forza, sembrano ora dipendere essenzialmente dall'arbitrio e dalla precarietà della scelta a favore di questo o di quell'altro orizzonte istitutivo e fondativo.

Si può obiettare che almeno un'ipotesi minimale deve essere destinata a restare in piedi. Oltre la debolezza dell'*elenchos* e la sua facile traducibilità in ricorrenza sta il *veritas supra ens fundatur*, ossia: il fatto che vi sia comunque, e vi debba essere, un essere. Fatto evidente e innegabile per autoevidenza. Come abbiamo detto però, anche questa ipotesi non è così salda se l'autoevidenza dell'essere non è assunta nel senso previsto dall'*elenchos*, ossia in quella forma per cui il darsi degli enti su cui dire o non dire cose vere, e il loro essere presenti e descrivibili oggettivamente benché fallibilmente, costituiscono lo sfondo inoltrepassabile di ogni dire e giudicare. Come abbiamo visto, anche la inoltrepassabilità di questa evidenza è fondata a sua volta su un certo uso e una certa interpretazione della negazione (ciò che abbiamo descritto come fondamento elenctico dell'*elenchos*).

Una sola risposta sensata sopravvive dunque all'autodissolversi del nichilismo e del fattualismo, ed è che non si vede la necessità di scartare uno solo dei fondamenti razionali, né di privilegiarne qualcuno. Solo un pensiero fondamentale antiscettico sembra essere in grado di portare avanti la tradizione della scepsti razionale. Questa tesi di solito si lega a un tipo di nichilismo “affermativo” che è quasi impensabile – ma resta ancora un dubbio di fondo, che si tratterà di affrontare: davvero l'ipotesi della insuperabilità dell'essere come orizzonte di una “ontologia minimale” (ossia la tesi: “c'è comunque un essere, esistono cose, e questo è semplicemente evidente”) non può essere messa in questione?<sup>62</sup>

Come si è visto, l'ipotesi “potrebbe non esserci nulla” è contraddetta minimalmente dal fatto che anche nell'eventuale nulla che vi fosse al posto dell'essere dovrebbe valere il principio “nulla è nulla”; ma se qualcosa vale, qualcosa esiste, dunque: l'essere esiste non soltanto di fatto, ma anche necessariamente e in modo assoluto. È vero tutto ciò? È legittima l'inferenza dalla validità all'esistenza? Su che cosa si fonda? Quale validità sarebbe ancora pensabile senza mondo, senza essere, in una situazione in cui effettivamente non vi fosse nulla?<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Peter van Inwagen ha messo precisamente in questione questo presupposto, cfr. R van Inwagen, *Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford-New York 1993.

<sup>63</sup> All'esame di questo problema è dedicato un lavoro che eccede i limiti di una “storia” di VNE, e i cui risultati sono in parte esposti nell'ultimo capitolo di *Logica del nichilismo*, cit., e nella mia introduzione a Fredegiso di Tours, *Il nulla e le tenebre*, il Melangolo, Genova 1998.