

# Il neoparmenidismo italiano: l'inafferrabilità del concetto di differenza

*Intervista a Mauro Visentin*

a cura di Mattia Cardenas e Ambrogio Garofano

ABSTRACT

Starting from the two volumes of *Il neoparmenidismo italiano* (Bibliopolis, Napoli 2005 and 2010) and from the collection of theoretical papers *Onto-logica. Scritti sull'essere e il senso della verità* (Bibliopolis, Napoli 2015), in this interview Mauro Visentin identifies the peculiar features of the category of Neoparmenidism and discusses his own theoretical proposal by looking at different views of Neoparmenidism within contemporary Italian philosophy.

**S**tando alla sua analisi, il carattere peculiare del neoparmenidismo è da rinvenire nella revoca di quello che è stato il compito fondamentale e, al contempo, inconseguibile, che la metafisica ha assegnato a sé stessa, di stabilire, cioè, un nesso fondativo tra la dimensione empirica dell'apparenza e quella soprasensibile della verità. Potrebbe illustrare, in breve, la contraddittorietà in cui consiste il dispositivo metafisico nel suo tentativo di strutturarsi attraverso il concetto di differenza?

Il problema riguarda, appunto, almeno in primo luogo, il “nesso fondativo”. E, direi, la modalità specifica con la quale la difficoltà di ordine logico-ontologico che investe, in generale, il tema della “relazione” e dell’“essere in relazione” prende corpo, si articola e si sviluppa in

riferimento al caso particolare in cui il rapporto nel quale la relazione consiste o si traduce intercorra fra un *fondamento* e il suo *fondato*, o anche fra la *verità* e la (sua) *apparenza*. Potremmo dire che al concetto di “fondamento” si applica, in linea di massima, lo stesso argomento utilizzato da Kant nella dimostrazione della tesi della terza antinomia: il fondamento non è tale se non in quanto fonda (così come la causa diviene causa – la sua causalità accade – solo nel momento o a partire dal momento in cui produce un effetto). Perciò il legame che si stabilisce fra fondamento e fondato è indissolubile. In questo legame (che è, in qualche modo, il fondamento sia dell’esser fondamento del fondamento sia dell’esser fondato del fondato) tanto il fondamento è fondamento dell’esser fondato di ciò che esso fonda, quanto – si faccia attenzione

DOI: 10.4399/97888255158482  
maggio 2018, pp. 11-28

– il fondato è fondamento (ossia ragion d’essere) dell’esser fondamento del (suo) fondamento. Nella indissolubilità e necessità di questo nesso ogni differenza fra i due poli o termini della relazione, concettualmente scompare. La simmetricità perfetta della relazione ha la meglio sulla asimmetria che dovrebbe caratterizzare il rapporto ontologicamente gerarchico fra fondamento e fondato e, venendo meno questa gerarchia ontologica, viene meno il rapporto fondativo. Questo rapporto, traducendosi in un rapporto di puro rispecchiamento tra identici, trasferisce la differenza residuale (“evanescente” o che tende a “dileguare”, come avrebbe detto Scaravelli) che interviene anche nell’identità, per via della sua natura *riflessiva*, sul terreno della verità (quello che avrebbe dovuto essere e restare, nel programma della metafisica, il terreno del solo fondamento) e determina la sparizione dell’apparenza (di ciò che dovrebbe, in questo programma, essere fondato, ma senza essere “annullato”: senza, in altri termini, che si determinasse la caduta di ogni diversità fra i due terreni, cosa che, a questo punto si mostra chiaramente come una pretesa o un’aspirazione impossibile e autocontraddittoria). Quello cui ci troviamo di fronte, alla fine di questo percorso, è la pura e semplice identità della verità con sé stessa, nella quale non ha più luogo la diversità, *non semplicemente riflessiva*, che sola permetterebbe di parlare di relazione metafisica. Se poi si volesse trasferire su quest’unico piano il rapporto

fondativo trasformandolo in un rapporto *autofondativo*, si aprirebbe un nuovo discorso nel quale, tuttavia, dell’originario progetto della metafisica non resterebbe che una parte, e per di più una parte che, priva dell’altra, perderebbe ogni scopo e significato. Cerco di spiegarmi. Il progetto metafisico nasce in base al presupposto che qualcosa, per essere “vero”, per essere, quindi, saldo e stabile, non soggetto alla precarietà e instabilità stupefacente ma anche minacciosa che caratterizza, per esempio, l’apparenza sensibile (ciò che rappresenta il suo carattere “meraviglioso”: quello che sia secondo Platone sia secondo Aristotele costituisce il primo stimolo a filosofare e che, come più precisamente si potrebbe dire, spinge a filosofare in senso metafisico), deve, per quanto concerne la possibilità di essere, di essere pensato e conosciuto, essere “dimostrabile” o “deducibile” a partire dalla verità. Ma se il tratto caratterizzante della verità, che plasma su di sé l’immagine e il concetto occidentale di *ratio*, consiste nell’essere dimostrata (o dimostrabile), allora a questo criterio non può sottrarsi la medesima verità, in quanto tale. Lasciando per ora da parte (forse ci sarà modo di riprendere la questione rispondendo alle vostre prossime domande) le complicazioni e le incongruenze implicite nell’idea stessa di “dimostrazione della verità”, è evidente che la verità, per dimostrare sé stessa (o per autodedursi) deve essere presupposta alla propria autodeduzione o essere sospesa, per consentire il realizzarsi di una

prova di sé che non si risolva in una *petitio principii*. Ora, all'evidente difficoltà alla quale la prima ipotesi dà luogo (dovendo appellarsi ad una circolarità viziosa per consentire il realizzarsi di una circolarità virtuosa) fa riscontro quella che discende dall'altra ipotesi, escogitata per ovviare all'inconveniente della prima, e che consiste nell'osservazione che se la verità potesse "sospendersi" o meglio (per evitare un nuovo circolo) "essere sospesa", o non sarebbe verità o la sua presunta "sospensione" potrebbe essere soltanto il modo di dare forma a un argomento *ad hominem*, cioè sostanzialmente retorico (qual è, in ultima analisi, quello in cui consiste l'*elenchos* aristotelico, che in ciò si rivela, contro ogni apparenza, molto più aderente al senso nascosto della razionalità occidentale di quanto non lo sia il concetto spinoziano della Sostanza come *causa sui* che di questa razionalità, o meglio dell'immagine che essa ha di sé stessa, rappresenta, in un certo senso, il paradigma), quindi non qualcosa che la fa essere verità o dalla quale la verità dipende. Una conclusione del genere comporta una ridefinizione completa del significato e del valore della razionalità e colloca il senso dell'esser vero della verità ben oltre l'alternativa classica fra razionalità e irrazionalità. In questa prospettiva, il programma della metafisica fallisce sia in rapporto all'obiettivo di conferire stabilità e saldezza razionale a ciò che appare immediatamente e che nel suo immediato apparire se ne mostra sprovvisto e bisognoso,

sia per quanto riguarda l'autofondazione della verità stessa, che oltre a mostrarsi un intento logicamente irrealizzabile da parte della metafisica, si rivela un obiettivo privo di senso alla luce della riduzione a semplice identità con sé del fondamento, per la buona ragione che un fondamento che fondasse soltanto sé stesso non sarebbe un fondamento e non avrebbe alcuno scopo fondativo.

*Nella sua ricostruzione del corso della filosofia neoparmenidea, un momento importante è costituito dal rilievo che le filosofie di Croce e di Gentile, malgrado le intenzioni di questi ultimi, non riescono a costituirsi come dialettiche. La (sedicente) dialettica sarebbe una dialettica a due e non a tre momenti; in essa, la sintesi sarebbe originaria e originariamente presupposta ai suoi momenti; l'atto spirituale, e in Croce e in Gentile, si presenterebbe come una struttura identica. Ma che ne è dell'"altra" dialettica, quella a tre momenti di stampo hegeliano? Ritiene che il pensiero neoparmenideo abbia fatto sino in fondo i conti con il padre della dialettica, suo antagonista per eccellenza?*

Le filosofie di Croce e Gentile, benché si proclamino (soprattutto la seconda) neohegeliane, per quanto attiene alla dialettica e alla sintesi mostrano di risentire molto più della lezione di Kant che di quella di Hegel. A proposito della sintesi la cosa è del tutto esplicita, tanto

che loro stessi parlano espressamente di “sintesi a priori”. Ora, la sintesi a priori di Kant, al di là delle affermazioni del filosofo di Königsberg, che non sono, tra l’altro, sempre univoche e coerenti tra loro, è una sintesi originaria, nel senso che non è possibile osservare il processo della sua costituzione a partire dagli elementi o fattori che convergono (o dovrebbero, secondo il suo concetto, convergere) in essa: la forma trascendentale e la materia sensibile. Né la prima, infatti, né la seconda sono afferrabili, per sé al di fuori della sintesi e indipendentemente da essa. Meno che mai prima della sintesi. La forma, perché solo nella sintesi e attraverso la sintesi (attraverso il processo di schematizzazione e il costituirsi della cosiddetta “sintesi speciosa”) acquista il ruolo e la dignità di un vero concetto: al di qua di questo processo sia la categoria sia l’intuizione pura sono solo delle *virtualità*, cioè nulla che possa essere pensato direttamente e non per via di astrazione. La materia, perché essa, come semplice molteplice della sensazione (non della sensibilità, che è, invece, un molteplice puro o formale esso stesso), è totalmente priva di forma. Anche, a rigore, della forma che consentirebbe di definirlo “*un* molteplice”. Inoltre, la sua natura a posteriori sarebbe ammissibile solo sulla base di un’affezione dei nostri sensi ad opera di un oggetto esterno, preesistente. In una supposizione come questa, tuttavia, intervengono fattori (spazio, tempo, l’idea

di causa ed effetto) che, come ho appena chiarito, sono afferrabili solo a partire dalla sintesi fenomenica costituita, mentre l’ipotetico evento dell’affezione sensibile dovrebbe precedere fenomenologicamente ogni possibile fenomeno, visto che sarebbe o dovrebbe essere, appunto, quello esclusivamente in forza del quale una sintesi qualsiasi sarebbe messa nelle condizioni di potersi costituire. Pertanto, il modo in cui, nel § 10 della *logica trascendentale*, che precede la deduzione dei concetti puri dell’intelletto, Kant descrive il processo di costituzione della sintesi (come *aggiunta successiva* di una rappresentazione all’altra) è del tutto fuorviante: questa costituzione non può essere in alcun modo colta o afferata, attenendosi alla logica profonda del pensiero critico, se non *a partire dalla sintesi* – che dunque è ontologicamente originaria – in maniera retrospettiva e astratta. Cioè fittizia.

Veniamo a Croce e Gentile. Per il primo la sintesi a priori è sintesi originaria di materia e forma, precisamente come per Kant. Salvo che la materia e la forma di Croce non sono le stesse di cui parla Kant: la materia, per Croce, è una forma essa stessa, decaduta a materia, una forma che, nel circolo delle quattro categorie dello spirito, precede quella che “informa” di sé la sintesi. La sintesi è originaria perché, come in Kant, né la forma né la materia si possono concepire e comprendere al di fuori della sintesi. Infatti, la stessa definizione di una cate-

goria è un giudizio – un giudizio definitorio – cioè, appunto, una sintesi a priori logica, e la materia che confluisce nella sintesi non è qualcosa che nella sintesi compiuta possa discernersi come un contenuto: il contenuto di una sintesi è quella stessa materia, bensì, ma filtrata attraverso il processo della sua trasfigurazione categoriale. Per cui, solo a partire dalla sintesi, ancora una volta, i suoi elementi costitutivi possono essere ravvisati attraverso un processo astrattivo. Oltre a ciò, la forma è, per le ragioni appena esposte, essa stessa la sintesi, o meglio il fattore sintetico che, trasfigurando la materia offertale da una forma precedente, si autocostruisce come sintesi di sé e di questa materia.

In modo analogo vanno le cose nella filosofia attualistica, dove la sintesi è sintesi di atto e fatto. Ma l'atto è questa stessa sintesi che si autocostruisce (come in Croce) attraverso la posizione in sé e il superamento del fatto (il lessico di Gentile, rispetto a quello di Croce, è talvolta più vicino al lessico hegeliano, cosa che non modifica il sostanziale kantismo della sua prospettiva per quanto riguarda la *sintesi*, e comunque più esplicito di quello crociano visto che Gentile, a proposito della sintesi parla espressamente di "autocitisi").

Ora, proprio perché originaria, la sintesi a priori in cui si esprimono sia l'atto dello spirito di Croce sia l'atto del pensare di Gentile non sono l'esito di un percorso dialettico. E la dialettica, per entrambi, cessa, di fatto (al di là delle affermazioni,

che soprattutto in Gentile, sfiorano spesso la retorica, al riguardo), di essere l'organo della verità e il metodo del suo conseguimento. In Croce, perché gli opposti non si dialettizzano, dal momento che neppure si oppongono né si negano *reciprocamente*, in quanto solo uno, il positivo, nega l'altro e non viceversa: essi non sono entrambi reali, ma solo il positivo lo è, mentre il negativo è semplicemente l'ombra che segue il positivo per fornirgli di un termine di riferimento (un negato, privo di potere negante nei confronti di ciò che lo nega) cui rivolgere quella negazione dalla quale dipende la possibilità, per il positivo, di definirsi. Perciò, lo stesso Croce parla di un significato semplicemente "polemico" della dialettica, volto ad affermare l'inscindibilità di positivo e negativo, ma con le modalità che abbiamo adesso descritto, mentre di una dialettica dei distinti non si parla (anche da parte di Croce, nei pochi casi in cui sembra accennarvi) se non impropriamente: i distinti non sono opposti e il loro rapporto non può essere dialettico. Meno che mai si oppongono dialetticamente la materia e la forma, che, come abbiamo appena detto, nella sintesi a priori confluiscano in modo armonico, ancorché non percepibile.

In Gentile, analogamente, l'unico termine di negazione da parte dell'atto non è il fatto, compreso e concepito come tale (che anzi, dell'atto è il contenuto e l'oggetto) ma l'astratto astrattamente concepito, che non è (o non dovrebbe essere) propriamente nulla, in senso attualistico,

visto che nessuna concezione, se è veramente tale, può, per questa filosofia, essere astratta e che, di conseguenza, anche l'astratto, se deve essere concepito sul serio, può esserlo solo come astratto, ossia veramente, cioè in modo concreto. Di conseguenza, scambiato per la verità (il concreto) e dunque non riconosciuto come tale, l'astratto non è più astratto ma è esso stesso il concreto (come Gentile dice espressamente in un testo molto importante – *Il concetto della storia della filosofia* – che è quello della prolusione con la quale inaugurò a Palermo, nel gennaio del 1907, l'insegnamento di questa disciplina). E questo significa che l'astratto astrattamente concepito non esiste che alla luce del concreto che lo ha “superato”, il quale, riconoscendolo come falso o errore, cioè come nulla (dal punto di vista dell'ontologia attualistica) non lo concepisce se non *negandolo*. Anche qui senza venirne a sua volta o poterne essere negato. Vale a dire senza reciprocità e, perciò, senza dialettica.

Indubbiamente, in Hegel l'opposizione precede logicamente la sintesi e ne rappresenta, in qualche modo, la condizione. Tuttavia, occorre chiedersi fino a che punto questo sia un programma, un'intenzione, ma nulla di più, e fino a che punto siamo autorizzati a ritenere che nel suo pensiero questo intento venga effettivamente soddisfatto. È senz'altro vero, in primo luogo, che Hegel ha saputo scavare con grande penetrazione speculativa nel sottosuolo di categorie e concetti come l'*opposizio-*

*ne*, l'*identità*, la *differenza*, la *relazione*, il *divenire*, il *passaggio*, il *limite*, la *negazione*, l'*essere*, il *non-essere*, la *determinatezza* ecc. e ha saputo vedere al fondo di tutti questi significati la presenza operante della *contraddizione*. In questo senso, per iniziare a rispondere alla vostra domanda sul rapporto fra neoparmenidismo (comunemente inteso) e dialettica hegeliana, potrei dire, a proposito di Severino, che la sua interpretazione della dialettica è ben lungi dal coglierne l'aspetto costitutivo, che non si risolve nella semplice conferma, come lui sostiene e sembra pensare, della determinazione incontraddittoria di ogni significato attraverso il suo legame (la sua unità) con la negazione di ogni altro, ma che vive e si alimenta del rilievo secondo il quale al fondo di questo, come di qualsiasi nesso semantico, si manifesta e non può non manifestarsi un'irrequietezza, un'inquietudine logica derivante dall'impossibilità che i termini di riferimento relazionale che tutti i concetti e i significati ontici implicano o a cui rinviano siano assunti come stabili e costanti. Ma è altrettanto vero che la “lettura” di Severino, che io non condivido e che molti studiosi di Hegel hanno a suo tempo criticato, ha avuto il merito incontestabile di indurre – tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80 del secolo scorso, quando si sviluppò, o più esattamente tornò a svilupparsi, su basi nuove, un dibattito acceso a proposito della dialettica, della contraddizione e di Hegel – alcuni interpreti (mi vengono in mente soprattutto i nomi di Colletti,

Chiereghin e Berti) a distinguere meglio fra contraddizione logica, quella che si dice “contraddizione in termini”, in altre parole, la contraddizione aristotelica dichiarata impossibile dal principio di non contraddizione, e la contraddizione dialettica. La quale – e con questo torniamo al problema relativo al divario, rispetto alle intenzioni di Hegel riguardo alla dialettica, fra il programma filosofico hegeliano e la sua effettiva realizzazione –, comunque la si voglia mettere, *richiede* o *presuppone* il tempo nel quale si distende e non lo *deduce*. Cosa, questa, che è stata, invece, nell’orizzonte di quella che considero la prospettiva neoparmenidea affermatasi in Italia, colta molto bene da Sasso, nel lungo *Intermezzo* dedicato a Hegel, che si trova all’inizio del capitolo rivolto all’esame di “opposizione e distinzione” del suo monumentale studio su *Benedetto Croce e la ricerca della dialettica* (un testo, per inciso, che è stato determinante, per quanto mi riguarda, nel leggere il rapporto fra Croce – e, in generale, il neoidealismo italiano – e la dialettica nel modo che ho descritto poco fa). Certo, in Hegel c’è poi altro: c’è, soprattutto, la presupposizione inevitabile (anche se non sempre coerentemente ammessa e riconosciuta dal filosofo di Stoccarda) del “sistema compiuto” rispetto ai gradi successivi del suo sviluppo. E questo aspetto, che evidenzia l’*originarietà*, in Hegel, sul piano ontologico, del circolo realizzato della verità metafisica, può far pensare che nell’*originarietà* della sintesi di Croce e di Gentile si rifletta un’istan-

za speculativa assai più prossima al pensatore tedesco di quanto normalmente non si sospetti. Se non addirittura, in un certo senso, il disvelamento della sua essenza nascosta o quantomeno dissimulata, che alla fine si mostrerebbe molto più in sintonia con il modo di pensare aristotelico (per esempio riguardo all’antecedenza logica dell’atto rispetto alla potenza) e molto meno “dialettica”, nel significato che abitualmente associamo a questo termine, di quanto lei stessa non presuma di sé. In definitiva, tanto l’*Idea assoluta* in cui culmina *La Scienza della logica*, quanto il circolo sistemico ricomprensivo della *Fenomenologia dello spirito*, che si salda alla fine dell’*Enciclopedia*, sono delle verità identiche a sé e non controvertibili. Anche questo è un aspetto che la lettura filosofica svolta da Sasso del pensiero di Hegel mette in luce con grande acume critico, traendone la conclusione di un sostanziale fallimento del programma speculativo dell’idealismo, hegeliano e non, soprattutto con riferimento al tentativo che esso ha inutilmente perseguito di introdurre il movimento dialettico nell’orizzonte della verità.

Proprio questa conseguenza, ritengo che potrebbe, tuttavia, alimentare una prospettiva neoparmenidea, se si pensasse di affidare alla dialettica, ridefinita in chiave fenomenologica – ossia, sulla scorta di un’illuminante quanto isolata intuizione di Alexandre Koyré nel saggio *Hegel a Jena* – come una fenomenologia della coscienza doxastica, un ruolo cen-

trale nell'orizzonte della *doxa* e della sua necessità di riflettere, su di sé e sul contenuto ontico delle proprie rappresentazioni, con metodo razionale.

*Rispetto al concetto di differenza, si distinguono le due principali strade del neoparmenidismo italiano, quella elaborata da Emanuele Severino – che, stando alla sua interpretazione, giungerebbe solo per via indiretta ad un orizzonte neoeleatico – e quella sviluppata da Gennaro Sasso, il quale, a differenza del primo, perverrebbe ad una posizione neoparmenidea consumando (dopo averlo messo alla prova nell'esercizio dell'esegesi dei classici del pensiero dialettico) proprio il concetto di differenza. È svolgendo questo discorso che lei giunge a definire la posizione di Severino come un'ipermetafisica, mentre quella di Sasso come una radicale antimetafisica. Nondimeno, riferendosi alla prospettiva di quest'ultimo, lei rileva che la dissoluzione dell'aporia del nulla – in cui consiste, a partire da Essere e negazione, il maggiore sforzo teoretico sassiano – passi attraverso una sorta di «processo «dialettico»». Questo rilievo l'ha poi condotta a cercare, su questo punto, una strada alternativa rispetto a quella percorsa da Sasso. Potrebbe delineare in sintesi queste tre diverse configurazioni del neoparmenidismo?*

Incominciamo senz'altro da Severino, anche perché è stato il suo *Ritornare a Parmenide* che ha inaugurato, almeno

nominalmente, la stagione neoparmenidea e il termine stesso di “neoparmenidismo”, che venne coniato (non da lui) per descrivere e definire la corrente di pensiero della quale lui era il caposcuola. Il fatto che Severino non abbia mai sottoscritto l'impiego di questa espressione per connotare il contenuto specifico del suo pensiero gli va riconosciuto come titolo di merito e come prova della consapevolezza che ha sempre contraddistinto il suo rapporto con l'antico filosofo di Elea. Del quale Severino, contro le molte rivalutazioni della *doxa* e del suo ruolo nel pensiero eleatico ad opera della critica degli ultimi decenni – che si è spinta, talvolta, sino al punto, con Schwabl, Untersteiner e più ancora con Ruggiu (che di Severino è stato uno dei primi allievi) a connetterla metafisicamente con la verità dell'essere – ha mantenuto la visione classica, platonica e aristotelica, secondo la quale la *doxa* era presentata da Parmenide, nel quadro di una rigida scissione dalla verità, come inconciliabile con questa. Il suo ritorno a Parmenide, infatti è un ritorno solo alla fissità, immobilità, stabilità ed eternità dell'essere, non anche all'esclusione, dall'essere, di ogni molteplicità e differenza. Che invece Severino, seguace, in questo, piuttosto dell'Eleate “parricida” del *Sofista* platonico che di Parmenide, considera come parte integrante e costitutiva della verità ontologica, ritenendo questa acquisizione platonica l'unico passo avanti compiuto dal pensiero oc-



cidentale dopo Parmenide. Perciò il suo essere è veramente una *totalità*, piuttosto che, come quello parmenideo, semplicemente un “intero” (attributo che, da Parmenide, viene utilizzato solo per enfatizzare il senso della sua *integrità* intangibile). È chiaro che, in questa prospettiva, il concetto di “differenza” acquista un peso relevantissimo, che è impossibile rimuovere, misconoscere o sottovalutare. Appare perciò problematico (anche se forse imposto dalla logica profonda del suo indirizzo di pensiero sul quale ha inciso il peso della formazione neoscolastica di impronta bontadiniana) il fatto che la molteplicità e la differenza si limitino ad essere rilevate, da Severino, come partecipi di un insieme, la cui immediatezza fenomenologica è presentata da lui come una semplice evidenza, che non richiede alcun approfondimento di natura analitica e concettuale per essere senz’altro ammessa come il contenuto stesso della verità. Anche di recente, al rilievo di Sasso (che condivido e faccio mio) secondo il quale la differenza identifica i suoi termini – da me riproposto attraverso l’argomento che la differenza è *una* e *identica* per entrambi i diversi, senza di che questi non sarebbero diversi perché non potrebbero confrontarsi su un terreno comune, e con la conseguenza che, proprio per poter accedere a questo confronto e mostrarsi diversi, essi devono identificarsi fra loro e con l’identità della loro differenza reciproca – Severino ha replicato limitandosi

ad osservare che i diversi devono essere diversamente e non identicamente diversi l’uno rispetto all’altro. Cosa che comporterebbe (questa la mia ulteriore replica, rimasta senza risposta) che le differenze in tal caso dovrebbero essere due e che, dunque si dovrebbe supporre un’ulteriore differenza fra le differenze e così via (sul modello del ragionamento platonico del terzo uomo). Supporre che, secondo Severino, questo rinvio indefinito non si debba produrre perché la diversità delle due differenze sarebbe tutt’uno con queste (un po’ come accade nell’argomento che lui utilizza per eludere il rinvio indefinito dell’apparire all’apparire dell’apparire ecc.) significa solo mostrare, appunto, come Severino, al riguardo, si limiti a presupporre la differenza come un dato di fatto senza porsi il problema di scandagliarne la “tenuta” concettuale, ovvero presupponga i diversi alla loro diversità e riconduca questa, con il suo concetto, alla rappresentazione immediata di quelli, senza indagare se e come questa rappresentazione immediata possa anche essere concepita e compresa con coerenza. D’altra parte, identificando l’essere con la totalità delle differenze, ossia con la totalità degli enti, Severino mostra tutta la radicalità della sua adesione al programma metafisico classico, che consiste, come ho già detto rispondendo alla prima domanda di questa intervista, nel legare indissolubilmente il piano ontico (del fondato) al piano ontologico (del fondamento).

Come ho già rilevato, appunto, nel corso della prima risposta, questo programma si dissolve alla luce della constatazione che in questo modo ogni differenza fra fondamento e fondato, fra essere ed ente, svanisce e con essa svanisce anche il terreno sul quale soltanto la metafisica può edificare il suo edificio, che è, appunto, costruito in base a questa differenza. In definitiva, l'esito coerentemente perseguito di un simile programma è rappresentato dal fatto che *resta solo l'essere*. E questo è precisamente ciò che si verifica nel pensiero di Severino (come pure in quello di Spinoza – anche se Severino non gradisce questo accostamento – dove, si potrebbe dire, *resta solo Dio*). Da qui l'interpretazione della sua filosofia come un'*ipermetafisica*, cioè una metafisica radicalizzata fino alle sue ultime, estreme e autocontraddittorie (rispetto ai suoi intenti) conseguenze. Giunti alle quali, ci troviamo in presenza di un concetto statico e omogeneo, cioè inarticolato, dell'essere e della verità, e, parallelamente ad esso, ad una rappresentazione puramente fenomenologica, ossia doxastica, dell'apparenza empirica. È la ragione per la quale ritengo che la filosofia "ipermetafisica" di Severino si mostri direttamente rovesciabile, suo malgrado, nel proprio opposto, ossia in una forma di, questa volta, vero neoparmenidismo, riguadagnando, per questa via paradossale (che è quella stessa della metafisica genericamente considerata, spinta all'implosione del suo progetto,

solo con una prossimità al rovesciamento del proprio scopo che è molto più stretta di quella esibita da qualunque altra forma di metafisica), la propria appartenenza all'orizzonte di questo indirizzo di pensiero.

Come si dice già nella vostra domanda, il caso di Sasso è del tutto diverso. Sasso è arrivato a quella che io chiamo una prospettiva neoparmenidea (ma non lui, che su questa formula mantiene, credo, delle riserve, derivanti, per quello che mi sembra di capire, anche, se non solo, da una diversa lettura di Parmenide) attraverso un percorso che, in primo luogo, si è a lungo confrontato con molti classici della storia della filosofia, soprattutto quelli di impostazione idealistica (Kant e Hegel, in particolare e, ovviamente Croce e Gentile, con la differenza che sui primi due ha tenuto numerosi corsi universitari, ma ha scritto solo incidentalmente – benché con grande incisività – ossia nel quadro di contributi prevalentemente dedicati ad altri autori o a questioni generali di carattere teoretico, mentre agli ultimi due ha dedicato migliaia di pagine). Assumendo poi il concetto di idealismo in senso lato, possiamo farvi rientrare anche, per quanto riguarda il pensiero antico, Platone (su un dialogo del quale, il *Sofista*, ha scritto un libro importante) e infine, sempre con riferimento alla filosofia greca ma fuori della tradizione idealistica, Aristotele (oggetto di diversi corsi di lezioni e seminari all'università). L'interesse che

lo spingeva era di carattere essenzialmente metafisico, ossia volto a connettere, secondo verità, l'esperienza mutevole e molteplice delle cose del mondo con la natura identitaria e incontrovertibile del pensiero, fedele fino in fondo alla sua vocazione rappresentata dal rifiuto della contraddizione. E la chiave di volta per giungere a questo esito doveva essere, ai suoi occhi, la dialettica. Una dialettica di cui non riusciva a reperire il bandolo in nessuno degli autori moderni che l'avevano elaborata e neppure in Platone (che ne prospetta, del resto, una molto diversa da quella moderna e contraddistinta dal concreto esercizio del *dialoghesthai*, cioè del confronto dialogico fra interlocutori, anziché, come quella moderna, esclusivamente fra concetti e categorie). Lascio da parte, per non dilungarmi troppo, il ruolo importante, nel suo percorso di pensiero, rappresentato dallo studio e dall'interpretazione di Machiavelli, l'evoluzione storica del pensiero politico del quale passa, nell'analisi che Sasso svolge delle sue opere, attraverso il richiamo continuo alla compatibilità e incompatibilità, contraddittorietà e coerenza che esigenze di natura diversa introducono nel suo ineguagliabile modo di connettere la lezione degli storici antichi e l'interpretazione delle vicende politiche di Firenze e dell'Italia nel Rinascimento. In secondo luogo, dopo il confronto molto particolare – che ho cercato di descrivere per sommi capi – con determinati autori della sto-

ria del pensiero europeo, nel cammino filosofico di Sasso ha influito in modo decisivo (e qui il viatico è stato rappresentato proprio dallo studio di Platone e del *Sofista*) la riflessione condotta per parecchi anni a proposito del concetto aporetico di “nulla” o “non-essere”. Ora, sia per quanto riguarda l'interpretazione del neoidealismo di Croce e Gentile sia per ciò che concerne l'aporia del non-essere, il suo atteggiamento era ed è contraddistinto dalla conclusione che l'esito ultimo al quale tutti gli sforzi di elaborare una prospettiva dialettica, per un verso, una soluzione al problema della negazione del nulla, per l'altro, sono destinati a pervenire sia comunque rappresentato dall'identità immutabile e inalterabile dell'essere nella quale svanisce ogni possibile differenza. Solo in seguito la sua attenzione si è spostata sulla *doxa* e sull'impossibilità di istituire un legame fondativo (cioè metafisico) fra quella e questa (credo anche grazie agli stimoli che una discussione seminariale su questi temi, che si è svolta per anni in margine al suo insegnamento universitario e nel corso della quale si è sviluppato un confronto serratissimo e a più voci, ha saputo suscitare in tutti quelli che vi hanno preso parte, compreso lui che la conduceva).

Per non allungare troppo questa già “chilometrica” risposta, riassumerei il senso della soluzione data da Sasso all'aporia del nulla in questo modo: la negazione assoluta (la negazione del nulla da

parte dell'essere) non è tematicamente afferrabile e nel suo stesso esprimersi o prendere linguisticamente corpo si traduce in una ontologizzazione del nulla, cioè in un'identità dell'essere con sé stesso nella quale scompare ogni istanza negativa. Una simile istanza, tuttavia, si riaffaccia, inevitabilmente, nel momento stesso in cui, attraverso questa conclusione, si viene a negare, appunto, che il nulla, così ontologizzato, sia nulla e che la sua negazione da parte dell'essere possa essere veramente una negazione e non un'identità. Questo è l'andamento che a me pare "dialettico" della soluzione sassiana. La mia critica si rivolge essenzialmente all'idea che una simile "dialettica" sia *necessaria*, perché – sebbene per innescare il processo, Sasso debba presupporre uno sfondo a-dialettico in cui la negazione del nulla si staglierebbe originariamente, ma solo come consapevolezza inesprimibile e inafferrabile – alla "deduzione" tematica della possibilità di questa negazione si può pervenire, secondo lui, esclusivamente attraverso questo percorso. A tale aspetto se ne legano poi altri due, che rappresentano altrettanti motivi di divergenza fra le nostre prospettive. In primo luogo, l'autoconsapevolezza della verità: se il percorso attraverso il quale si mette capo alla negazione assoluta non ontologizzante (quella che Sasso chiama "battuta vuota") è un percorso necessario, deve anche essere un percorso che la verità, consapevole di sé come negazione

del nulla e della contraddizione, esegue e comprende. Ma per essere consapevole di sé la verità deve essere anche consapevole della *doxa* e dell'irriducibilità di questa alla sua misura (alla misura della verità). Tuttavia – e Sasso lo sa perfettamente, tanto è vero che non ha smesso di riflettere con insistenza su questo punto – se la verità potesse riflettere su di sé e sulla *doxa* e se questa fosse perciò *veramente* (e non *doxasticamente*) *doxa*, una *vera doxa*, la *doxa* verrebbe ricompresa nell'orizzonte della verità e svanirebbe come *doxa*, perché la potenza di assimilazione a sé della verità impedisce – cosa che Sasso è il primo a riconoscere – che qualcosa, qualunque cosa, possa sussistere entro il suo orizzonte, mantenendosi distinto da lei. Per questo, io ritengo, invece, che l'onere della consapevolezza (e, in generale, della coscienzialità) debba ricadere per intero sul piano ontico/doxastico, che può benissimo accogliere entro di sé la nozione della propria incolmabile distanza dalla verità e quella della verità stessa, senza che la natura doxastica dell'una renda doxastica anche l'altra: la *doxa*, proprio perché *doxa*, diversamente dalla verità, riesce ad essere un "contenitore neutro". Il secondo dei due aspetti sui quali la divergenza delle posizioni mia e di Sasso non può che apparire molto netta riguarda proprio la coincidenza di essere, verità e pensiero. Ritengo che qui si mostri, come già nel carattere "dialettico" della sua soluzione dell'aporia platonica concernente il

nulla, un residuo idealistico di cui Sasso, per ragioni culturali legate alla sua formazione, non è riuscito a liberarsi. Di contro a questa prospettiva, la mia concezione della verità e dell'essere prescinde totalmente dall'attribuzione all'una e all'altro (dove, due, qui sono solo i termini intercambiabili che utilizzo per designare la stessa cosa) di qualsiasi forma di coscienzialità: l'essere che la mia versione del neoparmenidismo attesta e testimonia (doxasticamente) è una verità opaca, che non pensa e non riflette su di sé: una verità che ha definitivamente rotto i ponti con ogni forma di metafisica ontoteologica.

*È opportuno insistere sulla cifra teoretica del neoparmenidismo nel senso indicato nei suoi scritti in riferimento al tentativo severiniano (a suo parere destinato al fallimento) di pensare l'originario in quanto struttura, come una molteplicità di determinazioni. Lei sostiene che l'esperienza – la dimensione ontica – non possa affatto costituirsi come strutturazione originaria, per cui la posizione dell'identità come struttura viene ad essere, nella sua interpretazione, l'attribuzione di un concetto formale di verità a ciò che non è verità. L'identità come struttura sarebbe, perciò, un contenuto doxastico, dal momento che sia il concetto di differenza quanto quello di identità – aspetto, quest'ultimo, che non emerge dalla prospettiva sassiana, per la quale solo il con-*

*cetto di differenza è da ritenersi doxastico – convengono all'opinione. Sì che per lei, a differenza di Severino, la verità non può consistere nell'apparire della differenza originaria, cioè nell'apparire dell'esser sé e non l'altro da sé da parte degli essenti. In che modo, dunque, si deve ricondurre la posizione dell'identità come struttura – che proprio in quanto immediata auto-negatività del proprio negativo ha pretesa di incontrovertibilità – ad una modalità dell'opinione, all'essere soltanto una tesi interna al campo doxastico dell'erizein?*

Vorrei richiamare la vostra attenzione su una differenza lessicale (e semantica) decisiva: quella fra “identità” e “incontrovertibilità”. L'identità, come Hegel sa bene e come viene sottolineato con grande efficacia da Luigi Scaravelli nel capitolo dedicato a questa categoria (il primo) della *Critica del capire* (dove si parla dell'identità come di una differenza che tende a dileguare) è indissolubilmente legata alla *differenza*. Questo vuol dire che non si può prendere l'una senza l'altra. Se si interpreta o si concepisce la verità (o l'essere) come identità, allora questa verità ha già accolto in sé la differenza (l'essere ha già accolto in sé l'ente), almeno nella forma della “identità con sé”, cioè della *riflessione*. Dove interviene il sé, non c'è più l'uno: c'è il due. Ovvero c'è l'identico che è uguale a sé stesso. Per quanto *evanescente* (come, appunto, con una certa forza suggestiva, asseriva Scaravelli) nell'identità (o nell'uguaglianza)

la differenza non deve essere introdotta, perché è già presente. Ma in tal caso, non è poi più possibile ignorarla. E se, da un lato, interpretata come identica, la verità si dialettizza dando luogo ad un passaggio continuo e inarrestabile dall'identità alla diversità, dall'altro, l'essere deve fare i conti con la diversità da sé dell'ente, che, se è diverso dall'essere, si divide in sé stesso in una parte che è essere e in un'altra che rappresenta il fattore distintivo che separa l'ente dall'essere, connotando l'ente come tale. Se non che, anche questo elemento o fattore distintivo è *qualcosa*, e se è qualcosa è essere... e così via all'infinito, secondo quella cattiva infinità che per Hegel deve essere superata nell'infinità buona della sintesi, ma che per Scaravelli non si arresta mai, visto che la cattiva infinità è tutt'uno con la dialettica delle categorie del capire, che non mettono capo a nessuna ricomposizione sintetica. Al contrario dell'*identità*, l'*incontrovertibilità* non richiede alcuna differenza, poiché è il carattere costitutivo e ontologico di ciò che nega senza poter essere negato. E ciò che nega senza poter essere negato è, appunto, l'essere, che nega il nulla senza esserne o poterne essere a sua volta negato, visto che se il nulla lo negasse non sarebbe nulla, ma essere (che, ugualmente, non potrebbe negare sé stesso). L'identità non può, quindi, direi per definizione, essere incontrovertibile e le sue "pretese" di incontrovertibilità, come voi dite, sono, appunto, solo *pretese*. Definire l'identità "imme-

diata autonegatività del proprio negativo" significa continuare a comprendere ciò che la negazione nega sotto forma di un "oggetto" di questa, qualcosa di simmetrico rispetto a ciò che è identico e di negativo dell'identità. Il negativo non può essere autonegativo per l'eccellente ragione che ciò che è autonegativo (ossia nega sé stesso) non è negativo di nulla: una contraddizione in termini, essendo priva di senso e significato, non nega nulla (e anche affermare che nega sé stessa è solo un modo di dire, dal momento che, come assenza di ogni significato e come pura indeterminazione, l'autocontraddittorietà non nega sé stessa, perché nel suo caso un "sé stesso" non è proprio possibile che giunga mai a costituirsi, neppure per un istante, in modo da potersi porre come opposto a sé). In una prospettiva neoparmenidea come quella che corrisponde al mio programma speculativo, il positivo e il negativo non sono opposti. Se lo fossero sarebbero identici: negativo (oltre che positivo) il positivo, in quanto nega il negativo; positivo (oltre che negativo) il negativo, in quanto per essere negativo di qualcosa (del positivo) deve essere a sua volta qualcosa (un positivo). Quindi, per questa prospettiva, il positivo e il negativo sono la stessa cosa, o, più esattamente, sono il senso, non reversibile, della negazione. Ciò che li distingue è solo la direzione vettoriale di questo senso (che è il senso dell'essere o della verità, oppure anche, se si preferisce, l'essere e la verità come senso).

Vediamo, allora, come si debba considerare l'*identità* in ambito doxastico. Avete perfettamente ragione di osservare che per Sasso solo la differenza appartiene a questo campo, non l'*identità* (che per lui appartiene, invece, al terreno dell'*aletheia*, e questa è un'ulteriore differenza che divide le nostre prospettive). Io ritengo, invece, che, non potendosi sottrarre alla dialettica alla quale la sottopone Hegel (e, implicitamente, con lui anche Scaravelli), l'*identità* corrisponda al "punto di vista della verità sul terreno della non verità" e sia quindi, a pieno titolo, partecipe di un orizzonte semplicemente doxastico. Ma dicendo una cosa del genere, noi non abbiamo fatto altro che complicare ulteriormente il discorso. Infatti, con questa formula, ho introdotto un concetto – quello di "punto di vista della verità" – che sembra incompatibile con quello che della verità ho dichiarato alla fine della risposta alla vostra terza domanda, ossia che la verità che emerge dalla prospettiva neoparmenidea che coltivo è una verità "opaca", priva di coscienza (e quindi di autocoscienza). Devo, quindi, in primo luogo, chiarire che "il punto di vista della verità" è un'espressione che non allude a qualcosa che la verità possiede "in proprio", ma a qualcosa che gli viene "prestato" dalla coscienza doxastica, nel definirne un profilo che questa coscienza (consapevole di sé e della verità) sa bene essere frutto di una sua interpretazione della verità e dell'essere

(necessariamente incapace di restituirne il contenuto di senso). Diciamo che "il punto di vista della verità" è quello che secondo la coscienza doxastica la verità dovrebbe avere se potesse (cosa che non si può ammettere) averne uno. Ebbene, questo "punto di vista" rivolto alla verità interpreta questa stessa verità (e qualsiasi altra cosa si manifesti nell'orizzonte doxastico) in termini identitari (cioè determinati). Nell'orizzonte e sul piano della *doxa*, gli enti ci appaiono, pur nella loro molteplicità, come determinati e incontraddittori: una sedia ci appare come una sedia, e non, allo stesso tempo, come un tavolo, una casa come una casa e non, insieme, come una nuvola, un uomo come un uomo e non, simultaneamente, come un cavallo ecc. Ma si tratta di enti, appunto, molteplici e mutevoli. Se la loro molteplicità e differenza, così come la loro mutevolezza, vengono approfondite quanto alla struttura logico-concettuale o semantica delle rappresentazioni sotto la forma delle quali essi ci appaiono a tutta prima, ci rendiamo conto che questa coerenza e questa determinatezza sono destinate a svanire come neve al sole. Ecco, quindi, che cos'è l'*identità*, in senso doxastico: un'apparenza che non potrà mai essere ricondotta, metafisicamente, alla verità come proprio fondamento, ma, piuttosto, condannata a perdersi, prima o poi, seguendo il filo dell'analisi semantica, nell'inafferrabilità di un significato indeterminato e autocontraddittorio. Ma

proprio perché le apparenze doxastiche sono temporali e dialettiche, “il punto di vista della verità” può guardare ad esse nella loro immediata determinazione (che si mostra incontraddittoria) o nella loro inevitabile dissoluzione aporetica. Nel primo caso, “il punto di vista della verità” si rivolge alla verità identica e incontraddittoria, così dell’essere come degli enti (una verità interpretata, ridotta a “punto di vista”, doxastica, apparente). Nel secondo, questo stesso “punto di vista” si rivolge alla non verità, (rilevandola e denunciandola come tale), nella cui prospettiva, agli occhi della verità, immaginati dalla coscienza doxastica, la molteplicità degli enti si mostra sotto il profilo della pura *indifferenza*. È all’interno del “punto di vista della verità” che si delinea ciò che chiamiamo “ontologia”. Cioè l’espressione del “punto di vista della verità” rivolto alla verità dell’essere. Tutto questo non può sostenere il confronto con la pura espressione (non interpretabile) del senso dell’essere in quanto negazione del nulla: questo senso, che si deposita nella coscienza doxastica senza poterne essere contaminato o alterato, è il criterio alla luce del quale tutti i punti di vista (compresa l’ontologia) della coscienza doxastica (ossia della coscienza *tout court*) si rivelano, in definitiva inconsistenti. Ma non tutti insieme e non tutti allo stesso modo. I più resistenti e tenaci nel sostenere un simile confronto sono anche quelli che prevalgono alla

fine (che non si raggiunge mai, se non provvisoriamente) su tutti quelli che li contrastano e ai quali essi stessi si oppongono.

*Il suo discorso si basa su una ben definita interpretazione del pensiero eleatico. In definitiva, a quale Parmenide occorre tornare?*

Quando parliamo di Parmenide, occorre tenere presente che non è facile trovare un filosofo il quale abbia dato luogo, nella sua stessa misura – perlomeno proporzionalmente all’estensione quantitativa dell’opera –, ad interpretazioni altrettanto diverse tra loro. Anche la traduzione dei frammenti del suo poema è molto oscillante, e si potrebbe dire che i singoli versi che li compongono risultano, in molti casi, suscettibili di essere volti in una qualsiasi lingua moderna in maniere tanto differenti da mostrarsi capaci di esprimere, a seconda dell’idea che il traduttore se ne fa, significati perfettamente contrari. È quindi del tutto legittimo chiedere «a quale Parmenide occorre tornare?», posto che, naturalmente, si debba davvero supporre di poter “tornare” a un pensatore del sesto secolo avanti Cristo. Possiamo dire che, fondamentalmente, esiste una versione “classica” del suo pensiero (che ritroviamo, sostanzialmente univoca, in Platone e Aristotele) secondo la quale, delle due parti di cui si compone il *Poema sulla*



*natura*, l'*aletheia* e la *doxa*, la seconda è rigidamente separata dalla prima ed esse non sono compatibili come espressione di un'unica totalità reale. È questo, direi, che deve avergli procurato la fama, attestata da Platone nel *Teeteto*, di pensatore "venerando e terribile". La sua "terribilità" essendo, insieme, espressione della sua logica implacabile e degli esiti "nichilistici" (potremmo dire oggi) del suo pensiero per quanto riguarda il mondo umano e vitale della molteplicità sensibile, che si svolge nello spazio e nel tempo. Gli interpreti moderni (e segnatamente novecenteschi) hanno, invece, progressivamente proposto un rovesciamento della prospettiva classica: la *doxa* non è incompatibile con la verità e ne è anzi una parte. Cosa che comporta il conferimento alla verità della stessa configurazione che spetta ad un "tutto". Negli ultimi sessanta-settanta anni, tra i critici che hanno dato più risalto a questa lettura ho già ricordato, in una precedente risposta, i nomi di Schwabl, Untersteiner e Ruggiu. Senza essere un filologo, a me pare che le scelte interpretative sulle quali si basa questa seconda tendenza non siano confortate da una coerente e corretta lettura delle ragioni speculative che sorreggono l'impianto di pensiero parmenideo (non intendendo, con questo, voler nulla togliere alla qualità di molte delle analisi che questi studiosi svolgono a sostegno delle loro tesi). Sono quindi propenso a caldeggiare il "ritorno", più che al Par-

menide di Platone e Aristotele, a quella ricezione del suo pensiero che ho definito "classica", intendendo, per "ritorno", la volontà di assumere questa ricezione come base per ripensare il senso di un progetto speculativo che in questa prospettiva appare un *unicum* entro l'orizzonte storico della filosofia europea. Il mio modo di avvicinare il testo del *Poema* mi induce, per esempio, a scegliere di non attribuire nessun soggetto alle due "vie" menzionate nel secondo frammento (quella che afferma "che è e che è impossibile non essere", e quella che dice "che non-è e che è necessario che non sia"), non solo perché *non ritengo* che l'essere parmenideo sia, come, invece, è quello aristotelico, un essere essenzialmente *predicativo* (ad un ostacolo del genere, chi ritenesse indispensabile assegnare un soggetto alle "due vie" potrebbe ovviare proponendo, come soggetto di entrambe, l'essere, al quale attribuirebbe, così, non una vera natura predicativa ma la semplice possibilità di predicarsi – in via esclusiva – *di sé stesso*, ossia, tutt'al più, un carattere *autopredicativo*), ma perché, innanzitutto, le due vie designano, l'una, un senso, l'altra, la totale assenza di senso. E qui il senso non è qualcosa che *si ha* (o non si ha), come accade nel caso di un predicato: è qualcosa che, in primo luogo, almeno, *si è* (o non si è). Ugualmente, non posso credere che il disorientamento provocato nei lettori dalla radicalità di questo pensiero sia ancor oggi tale da indurli

a continuare a leggere i primi versi del frammento sesto come se in essi la dea affermasse di voler innanzitutto tenere Parmenide lontano da una via di ricerca che corrisponde, palesemente, alla prima (la via della verità) e non alla seconda del frammento due, e non solo perché viene espressamente designata anche qui come “prima”, ma soprattutto perché viene descritta come quella che consiste nell’affermazione per la quale “l’essere è e il non essere non è” (o come, a mio avviso, meglio si potrebbe tradurre, “l’essente è essere e dunque non è non-essere”). L’integrazione della lacuna del testo che questi versi presentano con l’inserimento di un *eirgo* (“ti tengo lontano”), appunto, è, perciò, una palese insensatezza, anche se la sua sostituzione con un più plausibile *arxei* o *arxo* (cioè “comincerai” – più verosimile per via del “tu” che comparte nel verso – o “comincerò”) non convince del tutto. Tralasciando di colmare la lacuna (per la quale si potrebbe pensare a qualcosa che si raccordi col “tu”, ad esempio “ti mostrerò come ecc.”) la traduzione che a me sembra più ragionevole di questi versi è la seguente: “contro questa prima via di ricerca [quella che dice che l’essente è essere e dunque non è non-essere] e di conseguenza lungi da essa, ecco quella che i mortali che nulla sanno immaginano...”. Ciò vuol dire che le

vie sono due (non tre) e che la seconda (impercorsibile dal punto di vista della verità, e dunque in questa prospettiva inesistente) è tale solo per la *doxa*, con la quale coincide. Dove si delinea un “rapporto” fra *verità* e *doxa* che è rappresentabile solo dal punto di vista della *doxa*, non da quello della *verità* (e qui la lettura di Parmenide si sovrappone alla prospettiva alla quale mi sono riferito nella risposta precedente, di una verità opaca e cieca – impossibilitata dalla sua stessa costituzione di senso ad essere depositaria di uno sguardo o di una coscienza – e di una *doxa* consapevole di sé, della verità e della propria incolumabile distanza da questa). Non voglio, ovviamente, addentrarmi troppo nella discussione di aspetti specifici e piuttosto “tecnici” dell’interpretazione del testo parmenideo. Il mio scopo in questa risposta è quello di far vedere che cosa io intenda, propriamente, con l’espressione “neoparmenidismo”: un programma filosofico che orienta la comprensione di un’opera frammentaria, enigmatica e oscura, confrontandosi con essa e alimentando, attraverso questo confronto, la propria forza di penetrazione concettuale. Senza alcun intento di produrre una rappresentazione storica e filologica definitiva e, meno che mai, di introdursi nella testa di un pensatore del più lontano passato per scrutarne le intenzioni nascoste.