

Giovanni Perazzoli

Il neoparmenidismo italiano

Intervista a Mauro Visentin

II/2011



WWW.FILOSOFIA.IT
essais

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

1

È uscito il secondo volume de Il neoparmenidismo italiano. Il sottotitolo suona: Dal neoidealismo al neoparmenidismo. Un programma disorientante se si tiene ferma la bussola della storiografia filosofica in Italia. Vorrei allora porre l'attenzione in primo luogo sull'aspetto più originale e, immagino, più contestato della tua tesi: il neoparmenidismo come nota dominante della filosofia italiana che va da Croce e Gentile a Guido Calogero e a Luigi Scaravelli, fino a Gennaro Sasso. La tua tesi è che la filosofia italiana è legata a un fondo antimetafisico, e che dunque essa è legata – nel senso che tu dai a questa definizione – a un fondo “neoparmenideo”. Un “neoparmenidismo” che però non deve essere confuso con quello di Emanuele Severino (per quanto anche a Severino siano dedicate molte pagine, anzi un intero saggio). Proprio l'autore di Ritornare a Parmenide, è anzi un autore che – sostieni – fa eccezione alla nota neoparmenidea della filosofia italiana. Ma andiamo con ordine. Partiamo dal perché del “neoparmenidismo”, o meglio, del “neoparmenidismo italiano”.

- Nella premessa al 1° volume di questa raccolta di saggi, avevo cercato di spiegare in che senso io ritenessi che proprio la debolezza della tradizione filosofica italiana e in particolare la debole incidenza della filosofia (nel senso specifico e ristretto di “filosofia speculativa” o “metafisica”) sulla cultura italiana nel corso dei secoli potesse considerarsi, retrospettivamente, come un fattore di maggior forza, nel momento in cui la crisi della metafisica determinatasi nel corso del '900 entro il quadro della tradizione occidentale stava aprendo un vuoto (culturale e filosofico) nel pensiero europeo, che la singolare ripresa di interesse (una ripresa non priva di equivoci) per i temi “speculativi” da parte della filosofia anglosassone non era certo sufficiente a colmare. In sostanza, cercavo di delineare un percorso della civiltà italiana che potesse permettere di sottolineare il paradosso per cui proprio una cultura nutrita di un cospicuo bagaglio letterario e storico, ma povera di un'autentica tradizione metafisica (con apporti, in questo campo, quasi esclusivamente dominati dalla soggezione

imitativa nei confronti della letteratura filosofica inglese, francese e tedesca) e che aveva prodotto i suoi frutti migliori – prescindendo, ovviamente, dall’arte, in quasi tutte le sue diverse espressioni – nel campo della giurisprudenza, della scienza politica e della scienza naturale fosse più delle altre culture europee predisposta ad accogliere un’impostazione filosofica antimetafisica (nel senso specifico di anti-fondativa), come quella che, secondo il mio punto di vista, ha caratterizzato la parte migliore e più rimarchevole del pensiero filosofico italiano del ’900. Ossia una filosofia di impronta neoeleatica. Si trattava, in altre parole, di proporre uno sfondo che potesse anche, suggestivamente, presentarsi come la ripresa (con altri strumenti logici e un diverso apparato concettuale) di un tentativo – l’unico che sia stato fatto nella storia della civiltà europea e, per avventura, proprio in un’antica colonia italica del mondo greco – di pensare in termini non fondativi il “rapporto” fra verità e realtà (ovvero di pensarlo al di fuori dello schema corrente di sovrapposizione reciproca e di sostanziale identificazione dei due concetti, frutto della dipendenza che in tale schema rende l’esserci della seconda tributario della prima e perciò espressione di questa nella sua “autenticità”). L’idea che mi guidava era quella secondo la quale occorreva fornire anticipatamente una risposta alla prevedibile domanda che il tentativo di proporre in Italia, ovvero proprio in un contesto culturale così filosoficamente depauperato, il grande stile filosofico avrebbe indotto molti a sollevare: come sarebbe possibile supporre che l’esaurirsi della paludata tradizione metafisica continentale, che ha i suoi termini di riferimento estremi, dal punto di vista cronologico e da quello speculativo, nel pensiero greco all’inizio e in quello tedesco alla fine, potesse lasciare il campo non ad un’epoca filosofica di scoliasti e chiosatori (un’epoca che si potrebbe definire, per riprendere un’espressione felice di Hermann Hesse – autore che, peraltro, non amo – nell’unico romanzo degno di questo nome che gli sia riuscito di scrivere, “appendicistica”), ma ad uno sforzo speculativo di ampio respiro e di smisurata ambizione, oltretutto proprio in un paese linguisticamente marginale e filosoficamente negletto come l’Italia? Vorrei quindi chiarire che il problema da cui partivo, che ho cercato di affrontare e di risolvere in questi due volumi è innanzitutto un problema culturale o storico-culturale, benché il confronto con esso sia stato impostato sul terreno dell’analisi filosofica (non storica o culturale) di alcune rilevanti espressioni del pensiero italiano che si sono prodotte nel corso del xx secolo. E questo non può non comportare l’avvio di una discussione,

che nella premessa al primo volume è solo accennata, dei rapporti tra cultura e storia, da un lato, filosofia, dall'altro, in una chiave che, necessariamente, viste le premesse, non può essere "storicistica" se non in un senso particolarissimo e rovesciato, rispetto alle pretese dello storicismo tradizionale, ossia in quello di vedere l'influenza storica agire sulla filosofia solo "per sottrazione" o impoverimento. Con le filosofie italiane del '900 le condizioni culturali favorevoli all'avvio di un discorso filosofico impostato in chiave antimetafisica (ossia, torno a ripetere, in una chiave che non dà per scontata l'equivalenza semantica e concettuale di termini come "verità" e "realtà") iniziano a dare i loro frutti sul piano strettamente teorico dell'allestimento di impianti speculativi nei quali il riassorbimento metafisico della dimensione fattuale dell'esperienza entro il quadro delle categorie che articolano il senso della verità di un orizzonte di pensiero mostra le prime crepe. Ma non, si badi, per un semplice deficit di coerenza interna (cosa che si può, probabilmente rilevare, per questo riguardo, in qualunque sforzo filosofico prodotto dalla metafisica europea), bensì perché le esigenze dalle quali quel pensiero è mosso, lo guidano, in modo più o meno consapevole, verso un approdo che prevede espressamente la manomissione del legame fondativo fra la verità e i fenomeni mutevoli e apparenti che, nel loro intreccio, definiscono la nostra esperienza del mondo. Ho cercato, nel primo volume, di far vedere come questo aspetto tenda a profilarsi nelle filosofie neoidealistiche di Croce e Gentile, venendo a costituire le premesse degli sviluppi successivi. Nel secondo, mi sforzo di mostrare come, appunto, questi sviluppi giungano a delinearci in modo tematicamente sempre più esplicito, attraverso la riflessione di due pensatori che dissolvono dall'interno la tradizione neoidealistica (cioè Calogero e Scaravelli) e di altri due (Severino e Sasso) che ad un esito neoeleatico pervengono espressamente e in modo intenzionale. Anche se, come tu rilevi, il primo dei due, ossia Severino, non può propriamente, dal mio punto di vista, rientrare in questo discorso se non per gli esiti, da lui certo non previsti e non desiderati (e proprio per questo non riconosciuti), cui lo svolgimento del suo pensiero, a mio modo di credere, mette capo. La cosa può apparire paradossale, visto che proprio Severino è stato l'artefice, parzialmente involontario, del battesimo di questo orientamento filosofico, nel senso che è stato il suo *Ritornare a Parmenide* ad aver suggerito, ad altri prima di me, di coniare l'espressione "neoparmenidismo". Ma, per ragioni che spero la nostra intervista riuscirà gradualmente a far emergere (e che

attengono in modo essenziale al fatto che nel suo orizzonte speculativo viene mantenuto ed anzi rafforzato il radicamento metafisico dell'ente – di *tutto* l'ente – nell'essere) non posso che ribadire la tesi dell'eccentricità della filosofia di Severino rispetto all'orientamento di fondo, cui intendo dare risalto, del cammino novecentesco della riflessione italiana intorno al problema della verità, da un lato, e del divenire (storico e non) dei fenomeni reali e sensibili, nelle loro varie e talvolta imprevedibili manifestazioni, dall'altro.

2

Poco letto all'inizio, Severino è stato invece il punto di partenza di lunghi seminari teoretici all'Università di Roma (che mi ricordo bene, anche se ho fatto in tempo a seguire solo gli ultimi) in cui tu e Gennaro Sasso vi trovavate spesso a seguire vertiginose analisi che lasciavano disorientati gli studenti dei primi anni (e non solo). Sta di fatto comunque, che il libro di Sasso del 1975 su Benedetto Croce, conteneva già molti aspetti dell'analisi "neoparmenidea". E se non sbaglio, tu, che ti eri laureato con Lucio Colletti, sei entrato in rapporto con Sasso proprio attraverso una recensione al suo libro su Croce. Da allora sono usciti diversi volumi di Sasso (ricordo Essere e negazione; Tempo, evento, divenire; La Verità, l'opinione e l'ultimissimo libro Il logo, la morte). Tu hai scritto invece una serie di saggi teoretici che hai pubblicato per lo più su "La Cultura". Questi due volumi sul neoparmenidismo italiano raccolgono infatti solo i tuoi contributi di esegesi storiografica, lasciando da parte la vera e propria delineazione speculativo-categoriale del tuo punto di vista neoparmenideo (di cui fai solo cenno nell'ultimo degli scritti qui raccolti, che è dedicato a Sasso ed è anche una discussione con lui).

- Nella tua domanda – che ricostruisce in modo sostanzialmente esatto la “genesi” dell’idea di proporre un indirizzo di pensiero neoeleatico da innestare nel corpo della filosofia italiana del novecento – ci sono alcune imprecisioni di fatto da correggere. Innanzitutto, il mio incontro con Sasso non è nato dal breve contributo che nel 1978 io pubblicai sulla rivista “Il Cannocchiale”, che aveva dedicato un ampio dibattito (con interventi, oltre al mio, di Francesco Valentini, Vittorio Stella, Gaetano Calabrò, Girolamo Arnaldi e altri) al massiccio volume (oltre mille pagine, frutto di un lavoro più che decennale) dedicato da Sasso a Croce e uscito all’inizio del 1976, ma al fatto che essendomi laureato con Lucio Colletti (come tu ricordi) su un argomento molto più prossimo agli interessi di Sasso che a quelli del mio relatore, ossia lo storicismo di Croce (la tesi, rammento, si intitolava “La struttura dello storicismo crociano”), ero andato, du-

rante la stesura della mia dissertazione, due o tre volte a parlare con Sasso, spinto a ciò dai molti stimoli che avevo ricevuto dai due saggi crociani contenuti nel suo *Passato e presente nella storia della filosofia* (il volume più grande, cui ho accennato prima, dedicato a *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica* non era ancora uscito, benché fosse atteso). In particolare, nell'esame della *Logica* di Croce mi sembrava di aver scoperto un dissidio interno dal quale ricavo la sostanziale assenza, nel suo pensiero, di un impianto autenticamente dialettico e su questo mi ero scontrato con Colletti. Nei contributi di Sasso avevo trovato una più che autorevole e argomentata conferma delle convinzioni che, riguardo a Croce, ero andato maturando, e questo mi spinse a recarmi da lui, che sulle prime si mostrò, tuttavia, poco interessato ad affrontare certi argomenti con uno studente alle prime armi. In seguito, subito dopo la laurea, chiesi a Colletti di scrivermi una lettera di presentazione per l'Istituto fondato da Croce a Napoli, che concedeva (e concede) annualmente delle borse di studio per neolaureati desiderosi di approfondire le loro ricerche. Colletti mi scrisse la lettera e pregò Sasso di fare altrettanto. Io vinsi una delle borse di studio in palio e andai a Napoli per un anno, nel corso del quale il mio legame con Sasso si rafforzò anche in conseguenza della mia discussione sul "Cannocchiale" del suo libro crociano, nella quale erano contenuti rilievi che, per il fatto di venire da un giovane della mia generazione, lui giudicò interessanti. Cominciai, allora, da laureato, a seguire i suoi corsi (il primo, se non sbaglio, che mi capitò di seguire fu quello, memorabile, su *Essere e tempo* di Heidegger) e i seminari che si tenevano presso la sua cattedra di Storia della filosofia. Frequentavo, in quel periodo, un gruppo di amici conosciuti in facoltà, con i quali discutevamo spesso di argomenti filosofici, con l'accanimento e l'entusiasmo tipico dei giovani impegnati intellettualmente nell'Italia di quegli anni (la seconda metà degli anni settanta), che, forse, di caratteristico rispetto a quelli venuti dopo avevano solo un certo disorientamento ideologico e un grande bisogno di sostituire le convinzioni assolute coltivate fino ad allora con orientamenti nuovi, in grado di colmare un vuoto che si andava scavando dentro di loro e di dare soddisfazione alle esigenze, talvolta confuse ma profondamente avvertite, che ne emergevano. Uno di questi, Antonio Gnoli, che sarebbe poi diventato una firma tra le più autorevoli della redazione culturale del quotidiano "La Repubblica", ci disse, una sera, di essere incappato, spulciando alcuni periodici posseduti dalla biblioteca di filosofia, nel dibattito acceso sulle colonne della

Rivista di filosofia neoscolastica da un saggio, di singolare impegno filosofico, di un professore di Venezia, cacciato anni prima, proprio in virtù di quel saggio, dalla Cattolica di Milano. Fu così che la curiosità mi spinse a leggere *Ritornare a Parmenide* di Severino e poi gli altri contributi raccolti in *Essenza del nichilismo*. Il suo stile rigoroso, le sue argomentazioni stringenti, insieme alle molte idee e perplessità che suscitavano in me mi convinsero di trovarmi di fronte a qualcosa che aveva diversi punti di contatto con le esperienze stimolanti e filosoficamente radicali che la frequentazione di Sasso e del suo gruppo di lavoro mi aveva consentito di fare recentemente ed in cui avevo come ritrovato (o così mi era parso) quel me stesso che fin dai banchi della scuola aveva mostrato un'attrazione inconsueta per l'astrazione dei ragionamenti "geometrici". Così chiesi a Sasso se conosceva Severino. Mi disse che imbattutosi per caso, in biblioteca, nella sua opera principale (*La struttura originaria*) e memore del nome del suo autore, di cui conosceva già il volume su Fichte come pure la polemica cui questo aveva dato luogo con Pareyson, alla prima occasione chiese a quest'ultimo notizie riguardo a Severino, ottenendone, tuttavia, solo poche osservazioni generiche sulla insostenibilità (a giudizio di Pareyson, che infatti, come ho appena ricordato, aveva avuto una discussione, al riguardo, piuttosto battagliera con lui) della sua lettura di Fichte. Così, visto che gli era stato impossibile procurarsi una copia della *Struttura originaria*, Sasso Scrisse a Severino per chiedergli se poteva fargliene avere un esemplare, che, di lì a poco, gli fu, infatti, recapitato, con dedica. So che Severino ha poi, in una successiva occasione, invitato Sasso a tenere una conferenza a Venezia, circostanza nella quale la loro conoscenza reciproca ha avuto modo di approfondirsi, ritengo con soddisfazione e interesse da parte di entrambi. Dalle parole di Sasso risultava evidente il suo apprezzamento, pur nelle riserve critiche sulle tesi che hanno in seguito reso celebre questo pensiero, per la qualità filosofica dell'indagine speculativa di Severino. Mi venne a quel punto l'idea di dedicare a questa filosofia, allora ancora poco nota, soprattutto nel campo della cultura laica, un'analisi critica ampia e ragionata e mi dedicai con impegno alla stesura della prima redazione (uscita in un volumetto, per i tipi dell'editore Marsilio di Venezia, nel 1982) del saggio che ristampo, con un'ampia revisione stilistica, in questo secondo volume del *Neoparmenidismo italiano*, cioè *Tra struttura e problema*. Quando presentai a Sasso il dattiloscritto, ne ricevetti l'assicurazione che lo avrebbe letto attentamente. Poi non ne seppi più nulla. Fino a quan-

do, all'inizio di novembre del 1979 (la stesura del saggio era avvenuta tra il luglio e l'agosto di quell'anno) Sasso mi chiese se fossi disposto a partecipare ad un seminario di cattedra sui temi che affrontavo nel mio contributo, utilizzando quest'ultimo come testo di riferimento per la discussione. Puoi facilmente immaginare quanto la cosa mi abbia lusingato. Ma la discussione seminariale fu tutt'altro che priva di asprezze e molte delle tesi che avevo sostenuto nel mio scritto furono fatte oggetto di una critica serrata, soprattutto da parte di Sasso. La discussione si concentrò essenzialmente su due punti: A) l'aporia della negazione del nulla da parte dell'essere (se l'essere nega il nulla conferisce ad esso consistenza ontologica e rende autocontraddittoria la sua negazione); B) l'apparenza mutevole delle cose e la sua incompatibilità con il senso generale dell'essere considerato come qualcosa di incontrovertibile. Difesi, devo dire, con una certa tenacia le conclusioni che avevo raggiunto, ma la discussione seminariale fu anche ricca di suggerimenti che mi consentirono di integrare e precisare meglio le mie posizioni. Direi che sul primo punto Sasso era sostanzialmente convinto della inevitabilità dell'ontologizzazione del nulla ad opera della sua negazione, io ero invece persuaso che, sebbene la soluzione proposta da Severino nel IV capitolo della *Struttura originaria* fosse, a mio giudizio e anche a giudizio degli altri partecipanti al seminario, Sasso compreso, insostenibile, il problema dovesse e potesse avere una soluzione, nel senso della possibilità, che però allora non riuscivo ancora a mettere a fuoco, di giungere ad interpretare la negazione assoluta o ontologica (quella del nulla da parte dell'essere) senza andare incontro alla difficoltà che Sasso denunciava come inesorabile. Sul secondo punto, le posizioni erano giunte a contrapporsi in modo abbastanza simile: per Sasso non era necessario prendere atto dell'incompatibilità del mutamento empirico rispetto alla verità ontologica come di un problema che potesse, di per sé, aprire una crepa in questa stessa verità, ossia che potesse farlo indipendentemente dalla questione del negare, di cui abbiamo appena parlato, e cioè che lo potesse fare non come oggetto di negazione ad opera della verità ma come oggetto di una possibile integrazione *nella* verità. Io mi sforzavo, invece, di dimostrare che il problema dell'esperienza andava oltre rispetto a quello del nulla o della contraddizione e non si poteva risolvere in questo perché l'esperienza non poteva essere semplicemente negata. Tale sforzo si era tradotto in una revisione delle pagine finali del saggio su Severino (nel paragrafo precedente la *Conclusione*) dalla quale era scaturito un argo-

mento che io considero come l'atto di nascita, per quanto mi riguarda, della concezione neoparmenidea. Dalla discussione seminariale, comunque, anche Sasso ha ricavato materia di riflessione e di approfondimento e inoltre, forse, la determinazione ad "uscire allo scoperto" proponendosi come filosofo e non più come storico o interprete di filosofie altrui. Il primo, più rilevante risultato di questa evoluzione personale e speculativa è stato l'uscita, nel 1987, del volume *Essere e negazione*, nel quale veniva affrontata e "risolta", sia pure in modo molto peculiare, l'aporia del nulla, facendo leva sull'aporia stessa per sottolineare l'includibilità della negazione assoluta: se questa entifica il nulla, il rilievo dell'autocontraddittorietà in cui così facendo tale negazione incorre, lascia trasparire, sullo sfondo, la presenza operante di una negazione che, come premessa e condizione di questo rilievo, deve essere indenne dal difetto che esso denuncia. Su questo punto si può dire che esista, tra noi, una *concordia discors*, che ho cercato di documentare e chiarire nell'ultimo saggio raccolto in questo secondo volume, quello che porta lo stesso titolo che ho voluto dare all'opera nel suo insieme. Restava aperta la questione dell'empirico e della sua molteplicità e temporalità o mutevolezza. In uno degli ultimi cicli del seminario che aveva preso le mosse dal mio saggio su Severino e che poi era continuato di anno in anno come una libera discussione filosofica sui temi che ho già indicato, riprendendo e sviluppando gli spunti presenti nella parte finale del contributo severiniano che aveva visto la luce nel 1982, io proposi di considerare l'evento fattuale e fenomenico come qualcosa di indeducibile, che non potesse essere in alcun modo anticipato o previsto in termini di verità ontologica e il cui accadere dovesse essere equiparato ad una pura "irruzione". Si trattava, dal mio punto di vista, di prendere atto dell'impossibilità di una fondazione metafisica del reale, cosa che, in definitiva, si sposava bene anche con la negazione della realtà fenomenica ad opera della verità ontologica, sostenuta da Sasso. Ci divideva, però (e questa differenza di prospettiva si è andata, con il tempo, approfondendo) il modo di concepire la verità o il senso dell'essere, che per Sasso doveva ricomprendere in sé la consapevolezza della propria separazione dall'universo fenomenico della vita, della natura e della storia, mentre per me tale consapevolezza doveva invece essere attribuita a questo stesso universo, ossia non a quello della verità, ma a quello (al quale deve appartenere anche la coscienza) della realtà opinabile nonché variamente interpretabile delle cose molteplici e mutevoli. Mi scuso per la lunghezza della risposta, ma

credo fosse necessario ricostruire puntualmente il contesto da cui l'ipotesi neoparmenidea è emersa. Spero adesso che l'intervista possa procedere più speditamente.

3

Nate accanto all'analisi di Severino, ma anche in autonomia da essa, la tua posizione e quella di Sasso hanno in comune il fatto di delineare una prospettiva che, con una formula semplificatrice, possiamo definire un rovesciamento non solo del "Parmenide" di Emanuele Severino, ma della stessa idea che la storiografia ha attestato di Parmenide come filosofo iniziatore della tradizione metafisica. Il punto di partenza delle vostre posizioni è però un concetto di metafisica: la definizione del "problema della metafisica" e la sua critica.

- Non saprei dire quanto la posizione di Sasso possa essere stata influenzata da quella di Severino, dato che il mio incontro con lui è successivo alla sua conoscenza di Severino e dei suoi testi. Ma ho la netta impressione che ciò può essere avvenuto, se è avvenuto, solo nel senso di indurlo a rilevare quanto di eleatico era già presente nel suo orientamento filosofico. In realtà, il pensiero di Sasso era indirizzato ad una forma di rigore speculativo – completamente alieno da ogni compiacimento esegetico che potesse indurlo, come accade a molti interpreti (direi anzi alla maggioranza di essi), ad una qualche forma di compromesso in grado di consentire alla propria "lettura" di "far tornare i conti" e di presentare l'opera o l'autore che di volta in volta ne sono oggetto come espressivi di una coerenza più spesso supposta che reale – fin dal suo imponente impegno di studioso, allora giovane, volto a ricostruire il percorso del pensiero politico di Machiavelli. Sasso ha sempre cercato di interpretare i testi sui quali ha esercitato il suo indiscutibile talento esegetico, con l'intento di farne emergere le contraddizioni e i problemi. Non per uno sterile compiacimento intellettuale, ma perché persuaso che solo in questo modo si possa fare storia del pensiero: mostrando come la realtà o l'epoca, con le esigenze che impone e i bisogni psicologici che fa emergere, si introducano nell'articolazione di una tesi e la distolgano da se stessa, allontanandola da quella che è la sua intenzione obiettiva o la sua autentica mira filosofica. Era già presente, in questo atteggiamento, una cesura tra verità (o coerenza) e realtà (o esperienza, storia, psicologia)

che aveva molto di implicitamente eleatico. Ma era un eleatismo, probabilmente, allora, inconsapevole: Sasso riteneva, a quel tempo, che i problemi si dovessero poter, prima o poi, risolvere senza scendere a compromessi con la verità e che per farlo bisognasse, innanzitutto, guardarli in faccia con spregiudicatezza. Per me, è ovvio, le cose sono andate in altro modo, essendo, quando mi sono imbattuto in Severino, influenzato, certo, e in maniera determinante, da Sasso, ma privo di un orientamento che potessi già definire “mio”. Tanto più che Sasso non mi prospettava soluzioni, neppure negative: mi prospettava solo dei problemi, apparentemente insolubili. Proprio per questo la sua è stata, per me, una scuola filosofica incomparabile, che mi ha consentito una grande libertà di “sperimentazione” e mi ha indotto a mettermi in gioco. È, quindi, abbastanza naturale che la lettura di Severino e l’approfondimento dei suoi temi abbia lasciato una qualche impronta su di me. Anche se non saprei dire quanto questo “incontro” abbia contribuito ad orientarmi nella direzione nella quale ho finito per dirigere i miei passi. Certo, l’influenza, nel mio caso, può essere stata solo indiretta o per antifrasi, visto che riflettere sull’impostazione filosofica di Severino, per il quale tutto è, già da sempre, risolto nella “gioia” della verità, mi avrebbe spinto, se questo confronto mi avesse effettivamente influenzato, ad immettere la contraddittorietà dei fenomeni e della realtà nel suo insieme in un orizzonte completamente estraneo al sindacato dell’ontologia, anziché rafforzarmi nell’idea per la quale i problemi che la realtà, in tutte le sue manifestazioni (fisiche, storiche, culturali e filosofiche), lasciava trasparire dovessero, prima o poi e comunque per un’istanza inderogabile del pensiero, trovare una composizione soddisfacente. Ma il fatto è che verso l’esito neoparmenideo non sarei mai stato indotto a dirigermi senza il dialogo costante che prima di conoscere la filosofia di Severino, come pure dopo averne assimilato l’impianto, io ho intrattenuto e continuato ad intrattenere, sui problemi fondamentali del pensiero, con Sasso. Il risultato fu che il parmenidismo di Severino mi apparve, ben presto come abbastanza estrinseco: Severino, di Parmenide, coglieva e utilizzava essenzialmente solo la fissità, eternità e immobilità dell’essere, non però la contrapposizione fra essere ed ente, anzi, fra essere ed enti (al plurale), su cui si basa quella fra verità e opinione. Pur riconoscendo la presenza, in Parmenide di questa cesura (anche se in una nota del *Poscritto* al suo celebre saggio avanza, in via ipotetica, la supposizione che potrebbe forse interpretarsi in modo diverso da questo quanto Parmenide dice nel

fr. 19 e nei versi 38-41 del fr. 8), Severino la esclude dall'ambito del proprio eleatismo, dichiarando espressamente che l'unico reale passo avanti che il pensiero filosofico abbia fatto dopo Parmenide è quello rappresentato dall'acquisizione platonica del mondo delle differenze alla sfera della verità. Di conseguenza, cominciai a riflettere sulla cesura parmenidea interposta fra ἀλήθεια e δόξα, convincendomi ben presto del fatto che, correttamente interpretata, essa non potesse appartenere che al terreno stesso della δόξα. Non perché a quello della verità appartenesse, piuttosto, l'idea di un legame fondativo tra le due cose (se fosse fondata o fondabile dalla verità, la δόξα non sarebbe più δόξα, ma, appunto, verità e, come tale, cesserebbe di avere tutti i caratteri, spazio-temporali – la molteplicità, la mutevolezza – che le competono), bensì per il fatto che l'orizzonte della δόξα risulta, deve risultare (dal punto di vista della coscienza doxastica), così estraneo all'orizzonte della verità, che questo non può avere neppure il più pallido presentimento del darsi di qualcosa come la δόξα, le differenze, la realtà molteplice e diveniente delle cose. L'esito ultimo di questa impostazione fu il riconoscimento del fatto che il carattere più tipico e specifico della *metafisica* non sta, come ritiene l'opinione corrente, nell'unità e immutabilità del vero (sia esso l'essere, l'io trascendentale, la materia, Dio, il νοῦς), ma nel suo venire assunto come *fondamento* di qualcosa d'altro. Perciò, se si rompe questo legame *fondativo* fra la verità e la realtà, fra la verità e l'apparenza, non è più possibile una *metafisica*. In questo senso Parmenide è il primo e l'unico pensatore non metafisico della storia dell'Occidente, e non solo (anche se su quella dell'Oriente non sono sufficientemente informato per poter esprimere un giudizio così radicale). Credo che per Sasso il rifiuto della *metafisica* abbia un'altra origine (anche se lo sbocco è lo stesso): per lui la verità non può essere una *totalità* ossia non può includere le differenze: le differenze sono infondate e indeducibili, perché il loro concetto è in se stesso (e non solo in rapporto all'essere) autocontraddittorio. E questo perché la differenza unifica i diversi – essendo unica per ciascuno di essi – identificandoli (e quindi disintegrandoli o annullandoli) nella sua unità indifferenziata. Naturalmente, questa diversità riguarda solo l'*incipit* dei nostri due percorsi (anche se il suo è iniziato molto prima del mio, che, del resto, deve moltissimo agli stimoli che mi sono venuti da lui): l'esito è identico. Dove interviene un'autentica diversità di orientamento è a proposito del rapporto fra verità e δόξα. Nella prospettiva di Sasso la verità è esclusione della diversità, nella mia non è *esclusione* di nulla: è solo

negazione del nulla. Perché l'esclusione della diversità, per me, avviene su un terreno esso stesso doxastico. Il fatto che Sasso attribuisca, invece, tale esclusione direttamente alla verità, che, in altri termini, l'esperienza sia esclusa dalla verità stessa, quindi *con verità*, comporta che per lui la verità debba essere *cosciente* del suo rapporto con la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ e coincidere con il pensiero o con la filosofia. Dal mio punto di vista, al contrario, la verità è "opaca". Non si può concepirla come pensiero o come coscienza: è *sensò* e nient'altro che senso.

Restiamo nel tema teoretico della critica della metafisica come impossibilità di una fondazione metafisica del reale e alle differenze tra te e Sasso. Credo che bisognerebbe tornare in modo più piano, anche se qualcosa l'hai accennata adesso a proposito delle ragioni dell'esisto antimetafisico di Sasso (la differenza è in se stessa contraddittoria), sulle ragioni per le quali ti sforzavi di dimostrare che il problema dell'esperienza non si potesse risolvere in quello del nulla o dell'errore. Per Sasso, come dici, non era necessario prendere atto che l'incompatibilità del mutamento empirico rispetto alla verità ontologica non fosse riducibile alla pura e semplice negazione dell'assurdo, del logicamente impossibile e quindi del nulla da parte di questa verità.

- Durante le fasi conclusive del seminario che si svolse nell'anno accademico 1979/80 sui temi che erano al centro del saggio critico che avevo dedicato alla filosofia di Severino, emerse con chiarezza che mentre io pensavo che la posizione problematica – relativamente alla verità come tale, da un lato, e al suo rapporto con l'esperienza, dall'altro – che Sasso aveva espresso ripetutamente dall'inizio della discussione e sulla quale insisteva con indiscutibile forza suggestiva e con grande vigore speculativo, fosse da lui sostenuta come qualcosa di provvisorio e di destinato ad essere trasceso se e quando di queste questioni si fosse, finalmente, intravista la soluzione, lui era assai meno certo della necessità di un simile esito (si badi, non solo della *possibilità* che i suddetti problemi trovassero alla fine la via di sciogliersi positivamente, ma, per quanto riguardava, in particolare, il secondo di essi, perfino della *necessità* che ciò dovesse avvenire). In altre parole, Sasso fece chiaramente intendere che, se mai il problema della negazione assoluta, ossia della verità dell'essere, avesse potuto comporre il suo dissidio con la coerenza, allora nulla avrebbe potuto costringere la filosofia a riconoscere come necessario anche il bisogno di comporre altresì, allo stesso modo e allo stesso titolo, il conflitto della verità ontologica con i fatti e i fenomeni. Devo dire che ne fui molto sconcertato. Fino ad allora avevo dato pienamente cre-

dito all'idea che le due esigenze dovessero trovare entrambe soddisfazione. A voler essere schematici si potrebbe dire che io, allora, mi muovevo ancora entro l'orizzonte esigenziale della metafisica. Sasso no. Io ero, però, nonostante la soggezione che la sua statura di studioso mi ispirava, tutt'altro che incline a rinunciare alle mie convinzioni. Così, mi misi a riflettere con impegno sul tema del rapporto fra verità ed esperienza, per un verso, e su quello della problematicità, per l'altro. Giunsi, alla fine, a mettere a fuoco un argomento che mi parve (e mi appare ancora adesso) molto efficace anche se di difficile decifrazione in riferimento ai suoi possibili sviluppi. L'argomento era, essenzialmente, questo. Noi diciamo che verità ed esperienza sono incompatibili, perché l'esperienza ci appare come un groviglio di contraddizioni. Dunque, come qualcosa di cui la verità non può fare altro che negare radicalmente ogni pretesa di essere, in modo legittimo, preso in esame, entro un quadro di riferimento filosofico, ai fini di un discorso che cerchi di svelarne la possibilità logica. Insomma, se la verità nega l'esperienza sensibile, ciò non dà luogo a nessun *inconveniens* (come invece sosteneva Severino, sulla scorta di quanto asserito dal suo maestro Bontadini, che voleva "salvare i fenomeni"). Ebbene, quando arriviamo a dire che l'esperienza è, dal punto di vista della verità (che, in quest'ottica, è la verità stessa) autocontraddittoria e quindi nulla (un puro oggetto di negazione) che cosa facciamo, esattamente? Rispondiamo ad una domanda (ad un problema) relativa alla possibilità (concepibilità, fondabilità) dell'esperienza (una domanda, per così dire, di tipo kantiano), dicendo che l'esperienza *non* è possibile (non è logicamente concepibile né metafisicamente fondabile) *perché* il suo concetto è una contraddizione in termini, quindi nulla che si possa pensare (non, di conseguenza, un vero concetto e pertanto nulla del tutto)? Oppure enunciamo una semplice tautologia? Nel primo caso *riduciamo* l'esperienza a nulla, nel secondo no. Nel secondo non operiamo, neppure implicitamente, una tale riduzione, ma solo se siamo disposti a non riconoscere nessun divario (neppure formale, espressivo, fonetico, nessun divario concepibile né percepibile) fra gli enunciati "l'essere non è il nulla" e "l'essere non è l'esperienza", che quindi non sarebbero, in questo caso, affatto due, ma uno, perfettamente identico, ripetuto due volte (tralasciando, peraltro, tutte le complicazioni che anche solo riflettere sull'espressione "due volte", in un caso come questo, di per sé comporterebbe). Ora, se, stando alla prima ipotesi, "riduciamo" l'esperienza a "nulla", ciò accade perché, evidentemente, tra la seman-

tica dell'empirico e quella del nulla (posto che si possa dir così) percepiamo, in partenza, un *non riducibile divario*. Da questo punto di vista l'esperienza appare come qualcosa di innegabile, la cui innegabilità deve essere compresa. Nell'altro caso (quello della tautologia), a meno di non fingere che nessun possibile equivoco si celi nell'uso indifferente e indifferenziato delle espressioni "nulla" ed "esperienza", e di ignorare, pertanto, qualsiasi obiezione o anche soltanto qualsiasi richiesta di chiarimento in merito, si dovrà ritenere *necessario* dichiarare che la negazione dell'esperienza (che è *già* compresa, percepita e percepibile *solo* come negazione del nulla e di nient'altro) è la negazione del nulla. Cioè si dovrà ritenere *necessario* inserire nell'enunciazione della verità la formulazione di una perfetta tautologia (vale a dire di una pura e semplice ripetizione dello stesso, identico enunciato). Ma questa ammissione circa la necessità della tautologia sarebbe inevitabilmente autocontraddittoria (perché mai, infatti, dovrebbe essere *necessario aggiungere* ad una premessa qualcosa che, per definizione, *non si aggiunge e non aggiunge nulla a nulla?*). Da questo insieme di considerazioni ricavavo, però, una conseguenza diversa da quella che in un primo momento avevo supposto di poter ricavare: l'innegabilità dell'esperienza non era questione di verità, ma di apparenza empirica, visto che questa, non essendo deducibile dalla verità, si mostrava, in un simile quadro e attraverso di esso, come una *presupposizione* ineludibile, ineludibilmente consapevole di sé e del suo essere una semplice presupposizione. L'argomento fu elaborato e inserito, dopo averlo proposto in sede di seminario, nel saggio su Severino. Ma né nella sua esposizione orale né nella sua versione a stampa (quando il saggio uscì, come ho già ricordato, nella forma di un agile volumetto presso l'editore Marsilio) il rilievo ottenne una particolare attenzione da parte di Sasso. L'ottenne invece, qualche anno dopo, la sua riproposizione nella forma icastica della natura "irrompente" e puramente fattuale dell'empirico, che divenne oggetto di un acceso dibattito all'inizio di uno degli ultimi seminari di libera discussione filosofica che, come ho già ricordato, si tennero regolarmente, per diversi anni (non saprei più dire esattamente quanti), presso la cattedra di Sasso a partire da quello che prendeva spunto dalle mie pagine "severiniane". Il fatto che nel mio argomento la negazione dell'esperienza dovesse finire, comunque, con il presupporre (per essere una vera negazione *dell'esperienza*) ciò che negava, aveva un aspetto in cui Sasso poteva riconoscersi, trovando una conferma della sua tesi relativa alla negazione assoluta che, per negare il

nulla, doveva presupporlo e, così, entificarlo. C'era, però, dal mio punto di vista, una differenza fondamentale: mentre la negazione assoluta, entificando il nulla (per via della sua presupposizione) non poteva che dichiarare bancarotta come negazione assoluta (perché il suo oggetto – come era inevitabile, se doveva essere un oggetto, cioè “qualcosa” – non poteva certo essere nulla) l'oggetto della negazione/presupposizione dell'esperienza non doveva cambiare la sua natura, per essere negato/presupposto: la sua esclusione dall'orizzonte della verità e dell'essere avveniva proprio in forza della sua caratteristica di “presupposto assoluto”, indeducibile dalla verità e dall'essere, ovvero privo di qualsiasi possibile aggancio fondativo con questa dimensione. Ulteriore conseguenza: questa era un'*autoesclusione* dell'esperienza dalla verità, proprio perché avveniva in forza di questa caratteristica e non della verità dell'essere, *come tale* o *di per sé*. Una conclusione del genere era e rimane inaccettabile per Sasso, che non può ammettere che non sia la verità come tale ad escludere qualcosa da sé, cioè non può ammettere che una simile esclusione non sia vera ma empirica, opinabile, fattuale. Per lui può ben essere che la negazione dell'esperienza e quella del nulla siano, immediatamente, diverse e irriducibili l'una all'altra (così come la constatazione del fatto che, negando il nulla, la verità ontologica gli attribuisce una natura e un significato, presupponendolo come oggetto, appunto, di negazione e quindi entificandolo, è diversa da quella per cui *allora* essa non è una negazione e il suo oggetto non è “nulla”), ma tutto ciò, anche se non dipende, fondativamente, dalla verità, non può non appartenere, secondo Sasso, alla consapevolezza che essa ha di essere vera e non fondativa, e, dunque, alla verità, appunto, di questa consapevolezza.

5

A questo punto ci siamo inoltrati molto nel tema. Queste analisi non solo sono molto complesse, ma appaiono oggi, a causa di una sorta di perdita di significato della filosofia, dei suoi temi e delle sue categorie, come questioni che non si sanno collocare in un contesto di riferimento. Tanto più “classica” la struttura argomentativa, tanto meno perspicuo appare, credo, l’orizzonte delle questioni. Ho aspettato dunque che fossi dentro il tema per chiederti di fermarci su alcuni aspetti che potrebbero indurre in equivoci. Abbiamo usato in forma interscambiabile “verità” e “essere”. Correntemente la verità viene intesa come aderenza ai fatti. La questione diventa ancora più complessa perché gli stessi fatti dell’esperienza nel tuo discorso non sono la verità, ma anzi, l’esperienza è contraddittoria ed erronea: è nulla. Ora come è possibile che proprio quello che sembra più concreto, l’esperienza, sia nulla, contraddizione ed errore? Terzo punto. La figura della negazione occupa un’attenzione centrale (tu hai anche dedicato un grosso libro al tema della negazione in Kant). Ma anche qui bisogna dare qualche segnavia, per capire come si arriva a porre al centro dell’analisi la negazione e il problema del senso logico della negazione del nulla.

- Le questioni che sollevi rappresentano il “cuore” dell’impianto di pensiero neoparmenideo in tutte le sue diverse espressioni (quelle che danno corpo e consistenza alle distinte modalità con le quali esso viene declinato da me, da Sasso, da Severino). Ti darò una risposta che impegna, com’è naturale, solo la mia “versione” di questo programma speculativo. Cominciamo dalla verità come essere (o viceversa). Ciascuno di noi può facilmente verificare la presenza, nel suo modo di confrontarsi mentalmente con le cose, di un senso di irrefragabilità, in ragione e funzione del quale nessuno, per quanto aperto e disponibile sia a mettere in questione le proprie rappresentazioni, è disposto a riconoscere che i contenuti attuali o momentanei della propria coscienza non gli appaiano essere ciò che gli appaiano essere. Potranno non essere come gli appaiano, ma non apparirgli, nell’atto in cui gli appaiano, diversamente da come gli appaiano o,

se gli appaiono, non apparirgli. Occorre fare attenzione per non cadere in un equivoco. Non sto dicendo che nessuno è disposto ad ammettere che *a* sia *non-a* (cioè non sto formalizzando una tesi già risolta in un principio logico), ma qualcosa di molto più prossimo alla coscienza empirica elementare o di base: che nessuno è disposto a riconoscere la possibilità di non essere cosciente dei contenuti (siano essi veri, falsi, illusori o altro ancora) che, volta per volta, occupano la sua coscienza. Questa osservazione può essere considerata un modo di essenzializzare l'argomento cartesiano. Essa, infatti, non coinvolge nell'irrefragabilità che fa emergere, nient'altro, in definitiva, che l'indubitabilità stessa in quanto tale, l'indubitabilità come impossibilità di *revoca* (del revocare in dubbio, appunto) e non come indubitabilità di questo o di quello. In altre parole, fa emergere un *sensu*, non un contenuto di coscienza, o, se si preferisce questa metafora, fa emergere, la curvatura dello spazio in cui la coscienza si orienta, non ciò che questo spazio contiene. Non intende, infatti, attribuire un simile *status* (lo *status* dell'essere irrefragabile) a questa o a quella percezione istantanea, se non altro perché una percezione istantanea non esiste (noi percepiamo nel tempo) e qualsiasi percezione temporale (per quanto ristretto sia lo spazio di tempo che essa occupa) è soggetta a mutamento (ancorché impercettibile). Dunque, se così stanno le cose, come potremmo definire un contenuto percettivo della coscienza "irrefragabile"? Di quale contenuto staremmo parlando, dandone questa definizione? È possibile isolare nel flusso continuo del mutamento qualcosa come il *soggetto* di una *definizione* qualsiasi? Non è forse, la continuità del mutamento nello scorrere del tempo, l'espressione più aderente dell'impossibilità di fermare, e quindi fissare in una definizione, di determinare come oggetto o soggetto di tale mutamento ciò che, appunto, muta o scorre? E non è questa, in definitiva la ragione per la quale l'esperienza della temporalità e del mutamento delle cose ha sempre frapposto ostacoli insormontabili alla comprensione concettuale della sua possibilità logica (da Aristotele a Hegel)? Sia chiaro, qui non si tratta tanto (o soltanto) di imputare al classico argomento cartesiano la presupposizione di nozioni o categorie (l'io, la sostanza, il pensiero) che minano alla radice la pretesa originarietà dell'esito cui approda. Qui, molto più radicalmente, si tratta di constatare che nessun contenuto rappresentativo può essere determinato altrimenti che in modo generico o grossolano, non quindi assoluto e irrefragabile. Ma il *sensu* dell'irrefragabilità può essere rinvenuto in ogni stato della coscienza empiri-

ca, proprio come quello dell'irreversibilità è presente nell'esperienza del tempo anche se questa non può essere afferrata concettualmente. Dunque, che cos'è questo "senso", a prescindere da ogni e qualsiasi contenuto rappresentativo? Potremmo innanzitutto osservare, per iniziare a rispondere a questa domanda, che l'irrefragabilità (come tutte le altre metafore linguistiche equivalenti: l'incontrovertibilità, l'inoppugnabilità, l'irreversibilità ecc.) implica essenzialmente solo che non ci sia né possa esserci qualcosa in grado di contrastarla (qualcosa che, così facendo, possa mostrare che essa non è affatto ciò che dichiara di essere). Ora, di tutti i nostri concetti ce n'è uno solo che si trova semanticamente in questa condizione: l'*essere*, perché solo l'essere non ha altro che il *nulla* di fronte a sé. L'essere e il senso dell'irrefragabilità, dell'incontrovertibilità, della necessità, quindi coincidono. Ma proprio perché contempla l'assenza di ogni possibile contrasto, il senso dell'irrefragabilità deve consistere nell'affermazione di questa assenza, ossia nella *negazione* della possibilità che ad esso si opponga qualcosa. Tuttavia, questa possibilità negata è la possibilità di un'opposizione all'irrefragabile e la sua negazione la negazione di un non-irrefragabile, di un *non-essere*. Una tale possibilità non è, quindi, a sua volta, qualcosa che potrebbe esserci. Non è, in altre parole, una vera possibilità, perché un'opposizione non può esserci qui in alcun modo. Neppure nel modo di una semplice ipotesi mentale in grado di essere almeno *concepita*, sia pure come *irreale* e *irrealizzabile*: negando questa possibilità il senso dell'irrefragabile nega, in effetti, appunto il *non-essere*, e anche per questo verso si mostra coincidente con l'*essere*, che, infatti, consiste in una negazione e precisamente nella negazione del *nulla*. Che, del resto, l'essere consista in una simile negazione risulta anche da un rilievo convergente, che parte da una constatazione tanto ovvia quanto comunemente accolta, ossia quella per la quale solo negando si può definire o determinare qualcosa. Ma per definire o determinare in modo assoluto, cioè, appunto, irrefragabile, non si può negare qualcos'altro. Negando qualcos'altro si nega e si è, contemporaneamente, negati. Ciò che nega si determina attraverso qualcosa di diverso, dando luogo ad un circolo definitorio, per il quale *a* è ciò che è, innanzitutto, perché non è *b*, che, d'altra parte, è ciò che è, perché non è *a*. Ma se l'essere *a* di *a* dipende dall'essere *b* di *b*, nell'atto stesso in cui l'essere *b* di *b* dipende dall'essere *a* di *a*, allora in questo circolo non si definisce e non si nega propriamente né *a* né *b*, non si dà luogo a nessuna irrefragabilità e a nessuna vera (autentica) negazione. E qui ci imbat-

tiamo in un primo paradosso che mette a dura prova la nostra disponibilità a seguire questo ragionamento fino in fondo. Siamo abituati a pensare la negazione come relazione, cioè come “negazione di”. Ciò che invece emerge da un’idea della irrefragabilità come quella che ho adesso proposto è che la negazione come “negazione di” non è affatto una negazione, perché negare è un atto univoco e unilaterale, un atto dotato di senso e di un senso irreversibile, un atto che, più esattamente, è l’espressione di un senso, di un vettore logico-ontologico, e che, pertanto, non ha oggetto. Non ha alcun oggetto verso cui dirigersi, perché se lo avesse, questo oggetto gli si ritorcerebbe contro: venendone negato, come qualcosa e qualcosa d’altro rispetto a ciò che lo nega, questo negato negherebbe a sua volta l’atto in virtù del quale esso viene escluso e il soggetto che lo esclude, con la conseguenza che la negazione, facendo mostra di essere un rapporto reciproco, simmetrico e non vettoriale fra due identici neganti/negati, cesserebbe di avere un senso e di essere una negazione. La negazione, per essere ciò che è (che deve e vuole essere) deve essere una negazione assoluta, una negazione priva di oggetto, ossia una negazione che nega (il) nulla. Questa negazione è, appunto, l’essere. Ad una simile tesi è facile obiettare che così facendo la negazione (ossia l’essere) rende *oggetto* di sé il nulla, e pertanto ne fa qualcosa; e che se così non fosse la negazione non negherebbe affatto e sarebbe, perciò, l’esatto opposto di ciò che pretende. È il tema, sul quale mi sono lungamente intrattenuto nelle risposte alle domande precedenti, caro a Sasso (e, in un certo senso anche a Severino) della necessaria ontologizzazione o entificazione del nulla in virtù della sua negazione. Sasso e Severino considerano il problema ineludibile e necessaria la sua soluzione. Io ritengo invece che il problema non sia tale, ovvero che sia un falso problema: un problema solo apparente. Un problema, in altre parole, che non ha alcun bisogno di essere *risolto*, perché quanto in proposito si richiede è mostrare ciò su cui esso verte in una luce nuova (inconsueta, diversa da quella abituale), facendo vedere che il nulla è un oggetto solo se pretendiamo di interpretare il senso che compete all’espressione del negare. Solo, detto altrimenti, se pretendiamo di attingere il significato di questa espressione *attraverso* i significati dei singoli termini in cui essa si concretizza. “Nulla” deve essere un termine per poter contribuire all’espressione del senso della verità irrefragabile, ossia dell’essere, cioè del negare. E come termine deve rivestire una forma linguistica determinata, semantizzabile solo (come quella di qualsiasi altra cosa) per mezzo della negativi-

tà propria del negare e del senso: quella negatività che si traduce nell'*aver* senso (non nell'*esser* senso). Infatti nulla equivale a *ne ulla* (nessuna cosa) e a non-essere. Ma il nulla, se è nulla, non può negare o contraddire né l'essere né il qualcosa (l'ente). L'espressione originaria del senso dell'essere non racchiude dei significati e non può essere interpretata a partire da questi: è un *sensio*, non un *significato* che possa attingersi riunendone o incrociandone altri. E se riusciamo a vedere le cose in questo modo il problema non esiste più come problema. È sufficiente *astenersi* dall'interpretare la verità (che, del resto non potrebbe essere interpretata se non ponendosi al di là o al di fuori di essa), consapevoli del fatto che il bisogno che essa sia interpretata non può appartenere al suo orizzonte, ma solo al nostro (e a noi). Ecco, a questo punto il discorso incrocia quello sviluppato nella risposta di prima: il bisogno di interpretare la verità, di dare significato all'espressione "nulla", di comprendere l'esperienza nella sua possibilità logico-trascendentale o, negandone il significato come contraddittorio, di ridurre l'esperienza a nulla, tutto questo e molto altro ancora non appartiene alla verità, non è un bisogno della verità (che non ha bisogni), ma appartiene a noi, alla nostra coscienza, che non ha verità e non è verità (anche se può guardare alla verità, comprendendola e distinguendosi, come al termine opposto di una relazione che è lei – la coscienza – a stabilire, non la verità, che non è in relazione con nulla). Si tratta, insomma, di uno sguardo asimmetrico, che non viene e non può essere restituito, rivolto da una dimensione ad un'altra che in sé non è altra ma unica (perché non ha di fronte a sé l'altro ma il nulla, ossia non ha alcun "di fronte"). Senza dubbio, se si esce dall'espressione pura e semplice del senso dell'essere come negare, dall'espressione, in altri termini della negazione pura o assoluta, non si hanno a disposizione che metafore per rendere afferrabile il punto di vista della coscienza sulla verità, ma questo è coerente con tutto ciò che andiamo dicendo al riguardo, ossia che tale punto di vista non appartiene alla verità, bensì, se vogliamo servirci del classico termine parmenideo per designare l'orizzonte dell'empirico, all'opinione, o come anche si potrebbe dire alla *realtà*, cioè alla sfera delle *res*, delle cose. E i due piani di discorso non si integrano e non si completano a vicenda, né si oppongono reciprocamente: sono due solo per uno di essi, non anche per l'altro. Questo vuol dire che non c'è uno sguardo capace di abbracciare entrambi, tenendosi fuori da tutti e due: lo sguardo che li abbraccia entrambi appartiene ad uno di essi, è lo sguardo della $\delta\acute{o}\xi\alpha$, che può includere

in sé l'altro, senza risolverlo anche in sé. Diversamente da quanto accadrebbe se lo sguardo inclusivo dei due fosse lo sguardo della verità. Come ultima conseguenza di questa versione del neoparmenidismo posso perciò e conclusivamente segnalare il fatto che la verità che qui viene equiparata al senso dell'incontrovertibile (o al senso *tout court*) non ha sguardo, è una verità opaca, non perché sia inaccessibile alla visione della nostra coscienza, ma perché non è, essa stessa, illuminata dalla coscienza: è una verità priva di coscienza, non autoconsapevole, assolutamente non teologica o antropomorfa. Una verità che taglia decisamente i ponti con tutta la tradizione metafisica (ontoteologica) e in particolare con quella che, almeno storicamente, ne rappresenta il culmine, ossia la tradizione idealistica.

6

Hai risposto per te sulle tre questioni di chiarimento poste nella domanda precedente. Tuttavia, poiché parliamo di un libro sul neoparmenidismo, posso chiederti come risponderesti invece per autori come Sasso e Severino? Naturalmente, solo per gli aspetti che ti sembrano più interessanti a marcare le differenze.

- In realtà, mi accorgo adesso che non ho risposto proprio a tutte e tre le questioni che sollevavi. Almeno ad una, la seconda, ho dato una risposta solo indiretta se non addirittura solo implicita. Tu mi chiedi come sia possibile considerare ciò che abitualmente viene ritenuto indubitabile, ossia l'esperienza, i fatti, l'evidenza sensibile, non solo come ambiguo e dubbio (questo lo ha già fatto Cartesio), ma addirittura come contraddittorio. Siccome si tratta di un tema che accomuna tutte e tre le posizioni neoparmenidee di cui ho parlato e alle quali tu ti riferisci (la mia, quella di Sasso e quella di Severino, anche se questa, come ho già detto, si può considerare neoparmenidea solo in senso lato), potrei cominciare da qui a rispondere alla tua ultima domanda, integrando in questo modo anche la mia risposta alla penultima. Per tutti (Severino, Sasso e chi ti parla) il primo motivo al quale ci si può appellare per rendere conto di una assunzione tanto contraria al senso comune (oltre che a molta filosofia che a questo si richiama o pensa di doversi richiamare) è quello rappresentato dalla temporalità dell'esperienza. A giudizio di Severino, questo è anche l'unico aspetto che possa provare una tale contraddittorietà, o per essere più esatti, non la contraddittorietà dell'esperienza (che per lui non è affatto contraddittoria, se viene interpretata correttamente) ma, piuttosto, la contraddittorietà del modo (nichilistico) in cui l'apparenza empirica viene intesa, di norma e correntemente. Questo significa che a suo modo di vedere la *differenza* e la *molteplicità* empirica degli enti sensibili non ha nulla di contraddittorio, nulla in sé di problematico. Al contrario, per Sasso e per me questo aspetto dell'esperienza non è meno dell'altro privo dei requisiti che consentono a una rappresentazione di essere pensata in modo coe-

rente. Sulla contraddittorietà dell'esperienza temporale mi limiterei a poche osservazioni, essa, infatti, grazie anche alla penetrazione del pensiero hegeliano nella cultura filosofica otto-novecentesca, dovrebbe costituire un tema abbastanza familiare. Si può dare voce al problema che nasce dalla dimensione temporale della realtà sensibile ricorrendo alle parole che Severino mutua da Aristotele e in particolare dal trattato *Sull'interpretazione*: la temporalità delle cose, vista come avvicinarsi del loro essere e non-essere (secondo lo schema suggestivamente adombrato da Anassimandro nell'unico frammento che ci sia pervenuto della sua opera) implica che abbia senso dire (come appunto fa Aristotele nel trattato dell'*Organon* che ho appena citato), per esempio, che una cosa è finché è e che poi non è più. Ossia implica che abbia senso attribuire ad una cosa, un soggetto, un ente, il predicato del non-essere. Che abbia senso, in altre parole, qualcosa che non ne ha e che non può averne, perché l'ente, il soggetto, la cosa, sono essere e di essi il non-essere non può venir predicato se non dando luogo ad una contraddizione (ovvero senza senso). Severino è però convinto del fatto che si possa pervenire ad un'interpretazione non nichilistica del divenire delle cose, ossia ad un'interpretazione che non attribuisca (nichilisticamente) il non-essere all'essere come suo predicato, ma mantenga il divenire sul piano dell'essere, facendone, a seconda delle preferenze, un divenire apparente o l'apparenza di un divenire. Nel saggio dedicato a Severino che il mio volume contiene, questo tema è fatto oggetto di una lunga e complessa analisi critica volta a mostrare che per quanti sforzi faccia, per quante acrobatiche argomentazioni adduca al riguardo e per quanti virtuosismi filosofici esibisca Severino non riesce a mostrare in maniera persuasiva come il divenire apparente o l'apparenza del divenire possano evitare di risolversi nel divenire reale di questa apparenza e cioè come possano evitare di riproporre la medesima contraddizione della cui denuncia essi intendono presentarsi come l'esito risolutivo. Oltre a questo, Severino non tiene conto, come ho anticipato all'inizio, della difficoltà di pensare, entro la griglia rigida della verità dell'essere e della negazione assoluta o anche, per usare una cadenza che gli era molto familiare all'epoca del *Ritornare a Parmenide*, del p.d.n.c. (principio di non contraddizione), il concetto della *differenza*. Difficoltà sottolineata ripetutamente da Sasso e alla quale ho già fatto riferimento. Si potrebbe esprimerla così: se è in ragione e in funzione della differenza che i diversi sono diversi, allora, posto che la differenza è *una* e che quella che distingue *a* da *b* è la stessa che

distingue *b* da *a* – perché se le differenze fossero *due*, i diversi sarebbero diversamente diversi e dunque non diversi l'uno dall'altro (visto che tra loro non sussisterebbe alcun rapporto tale da poterli rendere diversi come l'uno e l'altro) – considerato tutto questo è chiaro che i diversi non possono che essere *identicamente diversi* e dunque *identici* visto che questo ragionamento si potrebbe riprodurre per qualsiasi tentativo si facesse di pensare la loro diversità attraverso la diversità di qualcuno dei loro caratteri. Per Severino, erede eterodosso di una tradizione filosofica (quella neoscolastica) che alla realtà fenomenica in quanto tale (ossia per i suoi singoli, specifici e distinti contenuti) ha sempre concesso il valore di evidenza irrefragabile, i fatti devono essere veri, e qualunque domanda riguardo alla loro fattualità è inappropriata, salvo il caso che essa riguardi (come l'interpretazione nichilistica del divenire temporale delle cose) non i fatti veri e propri, ma, appunto, una loro interpretazione, incoerente e autocontraddittoria. Ma il problema è appunto quello che un'interpretazione di questo tipo è all'opera già anche solo nella *distinzione* di un fatto da un altro o nell'individuazione, entro il perimetro del fatto, di una congerie di aspetti, fattori, elementi, *diversi* e perfettamente compatibili che ne fanno qualcosa di intimamente *articolato* e *molteplice*. D'altra parte, tanto Severino quanto Sasso sono fundamentalmente convinti che l'*identità* sia un carattere imprescindibile dell'essere (o che coincida puramente e semplicemente con l'essere). Ma mentre Severino non ritiene incompatibili l'*identità* e la *differenza*, Sasso è invece persuaso del fatto che la *differenza* non possa se non risolversi in *identità* e che al di fuori di questa risoluzione non ci sia differenza che si possa autenticamente pensare, ossia pensare secondo verità: c'è solo l'opinione della differenza, non un suo significato deducibile e coerente. Proprio per questo, tra la risoluzione della diversità nell'identico e il suo significato opinabile non c'è né può esserci, per Sasso, nessuna comunicazione: in questo consiste il suo neoparmenidismo. Al riguardo, la mia posizione è diversa (e proprio per tale motivo riconosce di appartenere essa stessa all'ambito dell'opinione, cosa che, tuttavia, deve valere, in quest'ottica, anche per le altre due, che tuttavia non lo riconoscono): non credo che l'identità abbia un vero privilegio sulla diversità (analogo a quello della verità sull'errore o sull'opinione), perché credo che come la diversità si risolva e non possa evitare di risolversi (a ben vedere, ossia a osservarne il concetto in una prospettiva filosofica) in identità, così l'identità (sempre se la si osserva in questa prospettiva) non può non risolver-

si in differenza. Una differenza, certo, evanescente (o, come diceva Scaravelli, dal quale mutuo questa suggestione, “dileguante”), ma pur sempre una differenza. L’identità, infatti, è frutto di una riflessione, di un raddoppiamento: per essere tematicamente posta ed espressa, l’identità richiede che ciò di cui essa si predica o ciò cui si attribuisce sia dichiarato *uguale a se stesso*, che l’uno diventi due. Pertanto io penso che non solo la differenza ma anche l’identità appartenga all’orizzonte dell’opinione, e che perciò, quando dell’essere si dice che è identico, ci si ponga sul terreno dell’opinione, non sul terreno della verità. Dell’essere si può, con verità, dire solo che non è (il) nulla. Qualsiasi altra affermazione al riguardo corrisponde ad un’interpretazione dell’essere, dunque a qualcosa di opinabile. Anche se sul terreno dell’opinione non tutte le opinioni si equivalgono: il terreno dell’opinione è un ambito rappresentativo o un orizzonte linguistico e semantico dal quale si può volgere lo sguardo in direzione della verità o rivolgerlo su se stessi, dando luogo, rispettivamente, al punto di vista della verità sul terreno della non verità e al punto di vista della non verità (che non può collocarsi che sul suo stesso terreno). Quindi, per me non è in nessun modo lecito connettere la verità con la dimostrazione: la dimostrazione è una procedura tipica dell’orizzonte doxastico che serve a dirimere il contenzioso fra opinioni. In quest’orizzonte, peraltro, lo scontro delle opinioni può essere risolto ricorrendo sia a strumenti retorici sia a procedimenti argomentativi: tra gli uni e gli altri c’è differenza ma anche continuità. Ciò che consente di decidere è il criterio della coerenza, ossia il rispetto del principio che si ispira al senso della verità ontologica (la negazione assoluta): le opinioni ingaggiano una lotta per la supremazia con spirito agonistico, riportando la vittoria attraverso l’esibizione dell’autocontraddittorietà dell’avversario (la sua riduzione al silenzio). L’eristica è l’orizzonte di questo conflitto, ma non è un puro metodo che consenta di sostenere e di far prevalere *qualsiasi* affermazione: essa permette di costruire una *gerarchia* delle opinioni in base al criterio della coerenza, avendo di mira il senso della verità che essa contempla senza potersisi rispecchiare. La posizione di Severino è, sotto questo profilo, radicalmente opposta: per Severino la verità ontologica è *dimostrabile* ricorrendo ad una versione perfezionata dell’argomento dialettico di Aristotele. Che questo argomento sia “dialettico”, non significa, però, a suo giudizio, che esso appartenga al regno della retorica o dell’eristica, che sia un argomento essenzialmente (come lo sono, in ultima analisi, tutti gli argomenti), *ad homi-*

nem, ma che appartiene piuttosto all'orizzonte della verità e che è il modo attraverso il quale la verità prova se stessa. Sasso ha, invece, un atteggiamento molto diverso sulla prova confutativa o dialettica con la quale Aristotele dimostra (o meglio, crede di dimostrare) l'irrefutabilità della non contraddizione. Questa prova è, infatti, a suo parere, inevitabilmente viziosa e incapace di raggiungere lo scopo per quale Aristotele la evoca. La verità, per Sasso, non può essere né riflessiva né autofondativa. Non si dà una *dimostrazione* possibile della sua inesorabilità. Essa è, però, a suo modo di credere, esprimibile solo attraverso una formula a sua volta dialettica (anche se lui non la definisce così) – che nega la negazione del nulla, riconoscendola come, in realtà, (impossibile) negazione dell'essere – e in questo percorso la verità viene, in certo modo, *mostrata*, se non proprio *dimostrata*, al pensiero, che, tuttavia, è lei, nel senso che *coincide* con lei ed è *identico* a lei. Per questo verso, la verità mostra a se stessa l'identità del proprio essere, in sé, assolutamente determinata e risolta nel tenersi discosta dalla metafisica e dall'opinione, che essa si limita a riflettere senza venirne corrotta, senza, cioè, accogliere in se stessa l'oggetto riflesso. Una situazione che ricorda, fatte le debite differenze, il rapporto fra la totalità dell'essere e il divenire apparente, frutto dell'isolamento rappresentativo degli enti nella prospettiva di Severino, soprattutto per l'aspetto per cui questo divenire dell'ente che appare non si aggiunge a quella totalità (visto che una totalità, se è veramente ciò che dice di essere, non può ammettere che qualcosa le si aggiunga) e non la incrementa.

Quando dici che l'esperienza è contraddittoria dai adito, come immagini, a quella specie di resistenza (che non è una vera obiezione) che dice che però la tua è una filosofia irrazionalista (che il neoparmenidismo è una filosofia irrazionalista), che nega valore all'esperienza, che nega valore alla scienza. Tu come risponderesti? A me sembra che sia proprio il senso di "irrazionalismo" che dovrebbe essere riletto. Comunque, una declinazione della questione si trova nel dibattito recente tra Maurizio Ferraris e Gianni Vattimo: la verità dei fatti offre un sostegno alla politica, alla morale, alle scelte giuste? Oppure, al contrario, non esistono fatti che fondino le scelte, ma solo le scelte?

- Irrazionalismo, direbbe Hegel, non è esercitare la scepsti nei confronti dell'esperienza sensibile, ma esercitarla nei confronti della ragione. E, almeno storicamente, è difficile dargli torto: quello che viene di norma presentato come il padre del razionalismo moderno, ossia Cartesio, è anche il padre del dubbio metodico, che si rivolge, in primo luogo, proprio contro le attestazioni dei sensi. Detto questo, è vero anche che, in senso più generico o meno, filosoficamente, "tecnico", per "irrazionalismo" molti intendono, oggi, proprio quello che dici tu, soprattutto con riferimento alla scienza. Io, però, credo che se il neoparmenidismo che propongo si presta ad una accusa di questo tipo, ciò riguarda (o dovrebbe riguardare) soprattutto o almeno in primo luogo il fatto che la verità alla quale faccio riferimento è una verità opaca, non autotrasparente, priva di caratteri antropomorfici e di rilievo coscienziale. Dovrebbe riguardare questo aspetto del mio neoparmenidismo e poi anche l'altro, che discende da questo, ossia quello che consiste nel relegare la *dimostrazione* nell'orizzonte della *δόξα*, al di fuori dell'ambito di pertinenza della verità. Senza dubbio, il concetto di "ragione" su cui si fonda l'intero patrimonio della nostra civiltà e della nostra cultura fa leva sull'idea di "prova", sulla possibilità di esibire i documenti argomentativi, logici, dimostrativi di qualsiasi affermazione che aspiri ad essere qualificata come "vera". Ma ciò che dovremmo chiederci è se una simile convinzione

sia in grado di sottoporsi al criterio che essa enuncia venendone confermata piuttosto che smentita. E dovremmo farlo iniziando a scavare nei presupposti impliciti di questa disposizione mentale. L'idea che una dimostrazione consenta di far emergere la verità di quanto attesta sembra indicare che a monte di un simile convincimento ci sia un concetto esclusivo della verità: dimostrando che una tesi è vera, io dimostro, allo stesso tempo, che le sue possibili alternative sono false e devono essere escluse. Ma questo concetto della verità fa riferimento, ne sia o no consapevole, al principio che Aristotele enuncia come un corollario di quello di (non) contraddizione alla fine del IV libro della *Metafisica*, ovvero il principio noto come legge dell'esclusione del medio (o anche come "terzo escluso"). È a questo che rinvia innanzitutto la dimostrazione per assurdo (o per impossibile) tanto cara ai matematici e tra questi in particolare a coloro che si occupano di geometria. Nonostante le riserve che essa ha talvolta suscitato nei filosofi (per esempio in Kant) tutti riconoscono che una dimostrazione di questo tipo rappresenta l'unico procedimento in grado di mostrare l'*incontrovertibilità* di quanto prova, proprio perché fa apparire la verità di ciò che intende dimostrare *attraverso* l'esibizione dell'*impossibilità* del suo opposto *contraddittorio*. Ora, visto che, appunto, fra due opposti che si *contraddicono* non c'è una terza possibilità, escludere uno dei due contraddittori come *impossibile* significa dimostrare che l'altro è *necessario* e quindi *necessariamente vero*. Se, pertanto, è legittimo asserire che questo è il concetto di "verità" al quale fa riferimento, in ultima istanza, la nostra tradizione filosofica, vale a dire la verità come incontrovertibilità (e che sia questo e non possa non essere questo ho provato a spiegarlo in una parte precedente della nostra intervista), allora, sempre in ultima istanza, tutte le dimostrazioni devono essere riconducibili ad una dimostrazione per assurdo. È dunque su questa che dobbiamo concentrare l'attenzione, per rispondere alla domanda che ci eravamo posti prima: l'idea della razionalità che si fonda sul principio per cui può essere considerata razionale solo una verità dimostrabile è in grado di superare il vaglio del criterio che essa stessa prospetta? Ebbene che cosa dice, di fatto, una dimostrazione per assurdo (e quindi, in ultima istanza, ogni dimostrazione)? Dice che la verità si raggiunge attraverso un percorso nella non verità che va da un assurdo non immediatamente visibile ad un assurdo la cui absurdità si rende esplicita o manifesta. In altre, parole implica che qualcosa come l'*impossibile* (che in un concetto della verità come quello che qui viene presupp-

sto equivale a ciò che non può essere pensato, all'inconcepibile, ad una contraddizione in termini e quindi a "nulla", perché l'idea di incontrovertibilità poggia sulla negazione assoluta, ovvero sulla negazione del nulla da parte dell'essere), che questo impossibile sia un *esito*, un *risultato*, la *conclusione* di un ragionamento, ovvero che sia *possibile*, che sia un significato concepibile, qualcosa cui si può mettere capo attraverso un percorso necessario e dunque vero e che, nello stesso tempo, sia impossibile, non sia un significato né qualcosa, che dunque non sia, in senso proprio, assolutamente niente. Ebbene, se questo è l'implicito del procedimento in cui consiste la dimostrazione per assurdo, e se questa dimostrazione è la prova regina, quella alla quale, in ultima istanza tutte le altre (ossia ogni percorso argomentativo) devono poter essere riconducibili, se quindi questo è anche il presupposto sottinteso del criterio ultimo cui deve poter essere commisurato il nostro concetto di razionalità, allora un simile concetto non resiste alla prova del suo stesso criterio. Ciò significa che è proprio adottando il canone su cui si fonda la razionalità occidentale (che è anche l'unica che sia stata storicamente istituita come base di un'intera civiltà, o più esattamente l'unica che l'evoluzione storica del pensiero umano abbia mai elaborato come metodo e come principio, perché è solo in Occidente che nasce e si afferma questo concetto), è proprio adottando questo canone che l'idea di ragione svela tutta la sua portata irrazionale. Nel confinare l'ambito di applicazione delle procedure che derivano da un simile principio alla sfera della $\delta\acute{o}\xi\alpha$, quindi, io non faccio altro che rispettarlo fino in fondo. Il discorso sulla scienza, come pure sul dibattito recente tra Ferraris e Vattimo al quale alludi, può ora, procedere abbastanza rapidamente. È chiaro, alla luce di quanto ho detto, che se la dimostrazione, in generale, dunque qualsiasi tipo di dimostrazione, si realizza (nel senso che può realizzarsi) ed è efficace (ossia produce i suoi effetti) solo nell'ambito della $\delta\acute{o}\xi\alpha$, oppure – se si preferisce usare un'espressione meno caratterizzata – della realtà opinabile ed interpretabile, anche la scienza non può che rientrare in quest'ambito. In una simile affermazione non si nasconde nessun pregiudizio ostile alla scienza, ma eventualmente solo alla posizione di quanti pensassero che le scoperte scientifiche sono verità ultime, definitive e incontrovertibili. Per quanto ne so, nessuna tra le diverse teorie epistemologiche che oggi si contendono il diritto di dire una parola decisiva riguardo agli assetti e al valore della conoscenza scientifica e dei suoi metodi sostiene una tesi simile a quella che ho appena indicato come l'unica incom-

patibile con la posizione neoparmenidea. Questo è anche il motivo per il quale la polemica dei mesi scorsi, che hai citato, tra Maurizio Ferraris e Gianni Vattimo, polemica che, se non sbaglio, si è svolta intorno alla questione se esistano i fatti o solo le interpretazioni, mi sembra appartenere ad un piano di discorso diverso da quello sul quale è stata condotta questa nostra conversazione. Non tanto, o non solo, perché quella polemica ha fin dall'inizio esibito un "taglio" decisamente giornalistico, ma perché l'alternativa che delinea è, dal mio punto di vista, tutta interna ad un orizzonte linguistico e semantico reale e dunque non vero, ma inconsapevole di sé perché assunto, nelle due opposte prospettive, in questo convergenti, come l'unico possibile. Ciò che chiamiamo "fatto" non è altro che un evento che accade entro quest'ambito. Da un simile angolo visuale, anche l'interpretazione è un fatto. D'altra parte, noi possiamo, senza dubbio, riconoscere, in ogni fatto, una congerie di aspetti, alcuni dei quali appartengono al nostro modo di accoglierlo, verificarlo, registrarlo nella coscienza, fino al punto di poter dire, con un linguaggio mutuato dalla scolastica, che il fatto non è altro che la *realtà oggettiva* (il contenuto) di una *realtà formale* rappresentata dalla *coscienza soggettiva*. In un senso più grossolano potremmo aggiungere che la differenza fra fatti e interpretazioni è una differenza prospettica: se ci si pone ad una certa distanza dalla realtà che contempliamo questa ci appare come un fatto, in una prospettiva più ravvicinata la componente concettuale e interpretativa diviene visibile e, una volta riconosciuta, non è più possibile negarla. Che poi tutto questo possa nuocere ad una parte politica e giovare ad un'altra, come è stato sostenuto nel corso del dibattito, mi sembra sia un'ipotesi politica, appunto, non filosofica. Ovvero che sia un modo politico per aver ragione (facendo ricorso agli strumenti della retorica) di una posizione e disposizione intellettuale opposta alla propria. Pensare che il relativismo delle interpretazioni favorisca la destra e che l'obiettività dei fatti favorisca la sinistra è un'interpretazione, non un fatto (tanto è vero che la Chiesa – le cui posizioni, sul piano della difesa dei valori tradizionali sono certamente assai più di destra che di sinistra – dice esattamente il contrario). Il relativismo ontologico riguardo alla realtà non si traduce in relativismo assiologico se non per coloro che considerano ancora metafisicamente legati i due piani (legati nel riferimento ad una radice comune, interpretabile come verità di entrambi): la distinzione fra fatti e valori è possibile anche se i fatti si svelano interpretazioni. Così come il fatto che le interpretazioni pos-

sibili siamo *diverse* non significa che siano *indifferenti* o tutte sullo stesso piano. A meno che non si rinunci, come fa Vattimo dicendole addio, alla verità, tra le interpretazioni si può stabilire una gerarchia, utile, per i nostri fini, ad orientarci. E in generale, vorrei chiudere ricordando quanto, all'inizio di un suo celebre libro, intitolato *La scuola dell'uomo*, sosteneva Guido Calogero contro Croce: è solo se i valori (nel caso della polemica anticrociana di Calogero si trattava della libertà) non rappresentano una necessità ontologica o trascendentale (una necessità dell'essere) che è possibile (e ha senso) impegnarsi per la loro realizzazione. Questo vuol dire, sul piano etico e politico, né più né meno che quanto sostengo io, ossia che *solo in un caso del genere ed esclusivamente in questa eventualità* è lecito assumere i valori come oggetto di una *scelta*. Ed è a quest'unica condizione, dunque, e solo a questa che diviene anche possibile l'interpretazione delle nostre preferenze in campo pratico come tali da poter apparire ed essere vissute sotto la forma di un *dovere assoluto*.

In conclusione, una domanda sul senso della filosofia. Il neoparmenidismo, di fatto, assegna alla storia della filosofia un tratto costante, quello di essere una lunga storia della metafisica, ovvero una grande storia della ricerca del fondamento o del senso contro la contingenza e la morte. È una storia dominata dall'idea che le "differenze" esistano nell'orizzonte dell'"identità", che il molteplice abbia un fondamento, il mondo abbia un senso in un ordine (la teologia cristiana è in fondo una declinazione di quest'idea, e si è scontrata continuamente con l'aporia della libertà della scelta individuale). Ci si potrebbe anche spingere – del resto autorizzati dall'indicazione del "ritorno" a Parmenide – a vedere nella storia della filosofia un percorso che ha inizio dal tentativo, in particolare di Platone e di Aristotele, di rispondere a Parmenide. In questo senso, la stessa tradizionale tesi storiografica che vede in Parmenide un filosofo metafisico (che, come abbiamo visto, nella tua prospettiva viene rovesciata) si potrebbe interpretare come il prodotto di una metafisica decaduta e inconsapevole, ben diversa da quella classica del IV secolo che nell'eleatismo vedeva un pericolo e una minaccia. La metafisica si dispiegherebbe, di conseguenza, in modo esplicito, innanzitutto, nelle filosofie di Platone e di Aristotele, nella misura in cui queste filosofie sono un risposta a Parmenide, ovvero una risposta alla sua scissione di verità e δόξα (dove la scissione di verità e δόξα si potrebbe dire una critica dell'idea stessa del fondamento – ma prima che quest'idea stessa fosse formulata). Il "recupero dei fenomeni" platonico e aristotelico avrebbe l'obiettivo di portare il mondo dentro un orizzonte di senso dopo la distruzione eleatica. La scissione di verità e δόξα dell'eleatismo aveva invece tolto ai fenomeni la possibilità di essere interpretati razionalmente attraverso una fondazione del loro significato. I paradossi di Zenone non avrebbero, quindi, come scopo quello di supportare le tesi dell'immobilità dell'essere di Parmenide, mostrando che il movimento non esiste, quanto quello di mostrare l'impossibilità di stringere i fenomeni dentro la cornice razionale del fondamento. I fenomeni sono δόξα e la ricerca di un loro senso razionale si infrange dentro paradossi insuperabili. Ma allora, il neoparmenidismo, di fatto, assegna alla storia della filosofia un tratto costante, quello di essere una lunga storia della metafisica, ovvero una grande storia della ricerca del fondamento o del senso contro la contingenza e la morte. È una storia dominata dall'idea che le "differenze" esistano nell'orizzonte dell'"identità", che il molteplice abbia un fondamento, il mondo abbia un senso in un ordine (la teologia cristiana è in fondo una declinazione di quest'idea, e si è scontrata continuamente con l'aporia della libertà della scelta individuale). Ci si potrebbe anche spingere – del resto autorizzati dall'indicazione del "ritorno" a Parmenide – a vedere nella storia della filosofia un percorso che ha inizio dal tentativo, in particolare di Platone e di Aristotele, di rispondere a Parmenide. In questo senso, la stessa tradizionale tesi storiografica che vede in Parmenide un filosofo metafisico (che, come abbiamo visto, nella tua prospettiva viene rovesciata) si potrebbe interpretare come il prodotto di una metafisica decaduta e inconsapevole, ben diversa da quella classica del IV secolo che nell'eleatismo vedeva un pericolo e una minaccia. La metafisica si dispiegherebbe, di conseguenza, in modo esplicito, innanzitutto, nelle filosofie di Platone e di Aristotele, nella misura in cui queste filosofie sono un risposta a Parmenide, ovvero una risposta alla sua scissione di verità e δόξα (dove la scissione di verità e δόξα si potrebbe dire una critica dell'idea stessa del fondamento – ma prima che quest'idea stessa fosse formulata). Il "recupero dei fenomeni" platonico e aristotelico avrebbe l'obiettivo di portare il mondo dentro un orizzonte di senso dopo la distruzione eleatica. La scissione di verità e δόξα dell'eleatismo aveva invece tolto ai fenomeni la possibilità di essere interpretati razionalmente attraverso una fondazione del loro significato. I paradossi di Zenone non avrebbero, quindi, come scopo quello di supportare le tesi dell'immobilità dell'essere di Parmenide, mostrando che il movimento non esiste, quanto quello di mostrare l'impossibilità di stringere i fenomeni dentro la cornice razionale del fondamento. I fenomeni sono δόξα e la ricerca di un loro senso razionale si infrange dentro paradossi insuperabili. Ma allora, il neoparmenidismo, di fatto, assegna alla storia della filosofia un tratto costante, quello di essere una lunga storia della metafisica, ovvero una grande storia della ricerca del fondamento o del senso contro la contingenza e la morte.

nidismo, il ritorno a Parmenide, non assume il carattere di una “fine della filosofia”? Da una parte, perché mette la filosofia (e la sua storia) sotto il segno del fallimento, sotto il segno di ciò che è stato confutato (la filosofia è sempre stata una ricerca metafisica, e dunque intrinsecamente fallimentare); dall'altra, e più radicalmente, perché sembra togliere alla filosofia stessa un “compito”, un suo ruolo. Trasferendolo, magari, alla scienza come indagine di specifici territori ontici. Anche se la scienza stessa tende ancora a mantenere una sorta di nostalgia della verità metafisica, e a conservare dentro di sé l'idea della conquista della parola ultima come descrizione di un ordine e di un senso del mondo. Che significato e che scopo può avere, a questo punto, la filosofia? Forse, semplicemente, non ha un futuro? Oppure esiste un suo specifico carattere di analisi che, indipendente dalla metafisica, ne legittima la pratica? Guido Calogero, che è un autore del tuo libro, ha parlato della “conclusione della filosofia del conoscere”. Peraltro, segnatamente nel secondo dopoguerra, la filosofia ha registrato un esaurimento della problematica più evidentemente metafisica. La metafisica è rimasta, ma in modo inconsapevole. Paradossalmente, si ritrova proprio nella critica della metafisica, o nelle filosofie neopositiviste. L'idea che la filosofia sia una sorta di analisi del finito è stata una risposta solo apparentemente innovatrice: in realtà è stato un modo di salvare la filosofia, dopo che la filosofia ha cessato di salvare i fenomeni. In questo orizzonte il filosofo ha assunto un carattere generico, che a rigore non si distingue più dall'intellettuale (mentre la filosofia non si distingue più dalla cultura). La stessa percezione della storia della filosofia ha cominciato ad essere, salvo rare eccezioni, opaca: abbiamo avuto interpretazioni psicologiche di Kant e banalizzazioni sorprendenti di temi filosofici anche nella filosofia analitica che spesso sembra, non meno della cosiddetta “filosofia continentale”, soffrire un problema profondo di rapporto con i testi. L'esegesi dei testi filosofici è sempre più l'espressione di un'attitudine che ormai pochi coltivano. Gennaro Sasso ha insegnato a tutti noi che cosa significa leggere un testo filosofico. E anche Emanuele Severino conserva quella che oggi appare come una rara capacità di comprendere i temi e i testi della filosofia. Ma, proprio per questo, forse, autori come Severino o Sasso appaiono indecifrabili, lontani.

- Al di là delle constatazioni presenti nella premessa alla tua domanda, che mirano a tirare le somme di tutto quello che fino a questo punto la nostra intervista ha fatto emergere (riguardo all'eleatismo, alla metafisica e così via), e lo fanno in modo sostanzialmente esatto,

la questione che sollevi mi offre lo spunto per dissipare alcuni equivoci ai quali, con facilità, una posizione come questa potrebbe dare luogo. È indubbiamente vero che il neoparmenidismo esprime un orientamento antimetafisico, che comprende una critica della metafisica e della sua storia. Ma vorrei evitare che tutto questo inducesse qualcuno a credere che esso prospetti una visione “epocale” dell’evoluzione di cui è frutto: una filosofia della storia o una storia filosofica della filosofia non rientrano nel suo progetto teorico, perché per farlo dovrebbero scontare una sua ricaduta nella metafisica. D’altra parte, il suo impianto speculativo, imperniato su un’idea non metafisica (ovvero non fondativa) di verità, non implica né che la filosofia sia (debba essere) senz’altro metafisica, né che la metafisica sia “riducibile” a nulla, più di quanto, in una tale prospettiva, una cosa simile si possa dire dell’esperienza (e abbiamo visto che dell’esperienza non si può dire senza andare incontro ad una serie cospicua di difficoltà ed inconvenienti). Vediamo di rendere più chiara la questione. Il neoeleatismo che propongo, diversamente da quello di Sasso e da quello di Severino, prospetta una distinzione di “punti di vista” *in ambito doxastico*: il punto di vista della verità e il punto di vista della non verità. La cosa essenziale, al riguardo, quella sulla quale vorrei richiamare l’attenzione (e che è già emersa da alcune delle mie risposte, ma forse non con la chiarezza sufficiente o desiderabile) è che anche il primo appartiene all’ambito dell’opinione. Non è, insomma, verità. Non lo è perché, contemplando la “differenza” di verità e opinione, se lo fosse, ricomprenderebbe l’opinione nell’orizzonte della verità, ossia in un orizzonte nel quale la differenza fra verità e opinione non potrebbe essere mantenuta, sia come “differenza” sia come differenza dell’opinione dalla verità. Dopo tutto quello che ho detto fin qui non dovrebbe essere difficile capire quali siano le ragioni che impongono una simile conclusione: l’orizzonte della verità è assoluto e necessario, tutto ciò che ospita è ugualmente assoluto e necessario (ed è per questo che ospita solo l’espressione dell’essere come negazione assoluta, ovvero come incontrovertibilità e come “senso”). Al contrario, l’orizzonte della δόξα (dell’opinione, dell’esperienza – non solo di quella sensibile, ovviamente – dell’interpretazione, del contingente, ecc.) non ha alcuna intrinseca necessità, non è un orizzonte *essenziale*: tutto ciò che vi rientra vi rientra contingentemente, occasionalmente, storicamente, opinabilmente. Ciò vuol dire che mentre l’opinione non può essere inclusa nell’orizzonte della verità (a qualsiasi titolo) senza annullarsi e risolversi in esso, la

verità può esserlo in quello dell'opinione (come fatto linguistico o come oggetto di interpretazione filosofica) senza che ciò comporti la sua contaminazione, o che l'essere ricompresa in un simile orizzonte possa snaturarla e dissolverla. Questo punto è, per me, della massima importanza, perché è uno di quelli che distinguono radicalmente il mio neoeleatismo da quello di Sasso oltre che da quello di Severino (rispetto al quale le differenze sono più vistose). Naturalmente, esso non comporta (come pensa Severino che, infatti, mi ha subito mosso questa obiezione) la rinuncia al conflitto delle interpretazioni o la consegna di questa posizione, mani e piedi legati, all'eventuale interlocutore che, come Severino, o (in una forma più indiretta e problematica) Sasso, pensasse, prospettando la propria interpretazione come vera (o coincidente con la verità) di poter avere, per ciò stesso, partita vinta, così come accadrebbe se quella che propongo potesse essere assimilata ad una qualunque posizione scettica: comporta proprio il contrario. Ovvero che solo su questo terreno le interpretazioni possono scontrarsi (e su questo terreno quelle che si scontrano sono tutte – indipendentemente dalle loro pretese – interpretazioni) e prevalere o soccombere attraverso il confronto fra la maggiore o minore aderenza di ciascuna al paradigma della verità. La verità non è interpretabile, come ho detto in una precedente risposta (è solo esprimibile), ma l'interpretazione della verità esiste, come interpretazione (per ciò stesso doxastica) del rapporto (anch'esso doxastico) fra verità e opinione. Questa interpretazione della verità (se non cerca di proporsi come interpretazione del suo senso, ma solo del rapportarsi ad essa di ciò che se ne avverte come escluso) appartiene all'orizzonte dell'opinione ed è, appunto, quella che esprime il punto di vista della verità sul terreno della non verità, vale a dire ciò che di solito chiamiamo "filosofia". Pertanto, in questa prospettiva la filosofia certamente non muore. D'altra parte, decretarne la morte è, filosoficamente parlando, piuttosto difficile (e con ogni verosimiglianza, circolarmente vizioso). Ma anche dal punto di vista "culturale" (o storico-culturale) la posizione che sostengo non porta, per le ragioni che ho esposto, alla fine della filosofia. A meno che non si pretenda di far coincidere la filosofia con la metafisica. Tuttavia, sui motivi per i quali una simile coincidenza non può certo essere ammessa dal pensiero neoeleatico credo di aver già fornito ogni possibile argomento: per questo indirizzo di pensiero la filosofia coincide, piuttosto con l'ontologia, che entro tale orizzonte speculativo, non può più essere considerata come una parte della metafisica, bensì,

eventualmente, solo come qualcosa di opposto alla metafisica. Ad ogni modo, anche la questione della morte della metafisica richiede di essere precisata. È evidente che, in senso culturale e storico, la metafisica è entrata in una crisi che ha tutta l'aria di essere irreversibile (al di là di alcuni tentativi furbo-ingenui, ai quali ti sei richiamato tu stesso nella tua domanda, che sono stati posti in essere per farla rinascere; sul terreno della filosofia analitica, per esempio). Ciò non toglie che la metafisica sia indissolubilmente legata alla $\delta\acute{o}\xi\alpha$, come testimonia il fatto (anche questo ricordato da te nel sollevare la questione alla quale sto cercando di dare una risposta) che essa ricompaia a tratti sotto le vesti di quello che è stato il primo e maggior agente storico del suo declino, ossia la scienza moderna. E, per altro verso, nelle ideologie e nei miti che alimentano e orientano la coscienza collettiva di una società di massa. Oltre che, come tu dici, nella stessa critica della metafisica. In tutti i casi almeno (marxismo e psicoanalisi ne sono due espressioni eclatanti) nei quali tale critica assume una tonalità ideologica e viene esercitata con l'intento di produrre un'alternativa autentica alla metafisica sul suo stesso terreno (che è quello dell'incontro e della sovrapposizione di verità e realtà). Come si spiega un simile fenomeno? Ossia una tenacia e una resistenza così forti; che si manifestano, oltretutto, in una situazione di almeno apparente debolezza culturale? È il caso di pensare che la metafisica (non diversamente dalla religione) appaghi un'esigenza tanto forte dell'essere umano, da rendere inimmaginabile la sua scomparsa definitiva e totale dal quadro doxastico dell'esistenza. Platone e Aristotele ci hanno indicato la strada per giungere all'individuazione di questa esigenza là dove hanno posto alla radice della filosofia (e per entrambi "filosofia" sta per "metafisica") il $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\nu$, la disposizione a provare meraviglia e sgomento, di fronte allo spettacolo del mondo, da parte dell'essere umano finito. È il sentirsi precario e sradicato, intimidito di fronte all'incombere minaccioso dell'imprevedibile quello che suscita, nel mortale, il bisogno di assicurazione e salvezza. Ed è a questo bisogno che provvede la metafisica, come pure la credenza religiosa, nonché, oggi, l'ideologia in tutte le sue espressioni. Un soggetto precario e carente, dotato però dell'incresciosa facoltà spirituale di rendersi conto della propria condizione non può impedirsi di porre a se stesso e ai propri simili delle domande. È una volta che si siano sollevate queste domande si è già sul terreno della metafisica. Con la conseguenza abbastanza paradossale che qualora ci ponessimo di fronte all'esperienza con spirito scettico

e cartesiano non potremmo non prendere atto di una cosa, ovvero che, per quanto inaffidabili siano i suoi documenti e le sue attestazioni, sarebbe sempre e solo sulla base ultima di una domanda, meglio ancora: dalla risposta ad una domanda, che ne potremmo constatare l'inaffidabilità. E questa domanda potrà magari essere implicita, ma è comunque indispensabile, perché solo in una forma interrogativa può iniziare l'elaborazione del nostro senso di insicurezza. Cosa che, in definitiva significa questo: se nell'ordine psicologico la percezione del mondo e della sua natura inaccogliente viene prima, nella regressione logica dallo spettacolo vario e molteplice dell'esperienza ai suoi aspetti problematici e incomprensibili interviene qualcosa come una decostruzione che è sempre motivata, in ultima istanza, da un dubbio o da un interrogativo. I quali dunque, in questa prospettiva, precedono, non seguono. Così che il nucleo non deconstituibile dell'esperienza risulta essere, sotto il profilo tematico, proprio la domanda e il suo riflesso metafisico. Insomma, noi non sperimentiamo solo la natura o il mondo circostante: sperimentiamo (nel senso che ne facciamo esperienza) anche noi stessi e le nostre reazioni nei confronti di quanto sperimentiamo: siamo coscienti e consapevoli di sperimentare un mondo e anche questa coscienza e consapevolezza è qualcosa che viene esperito. Noi non possiamo separare l'una cosa dall'altra, possiamo solo fissare il fascio di luce della nostra attenzione sull'una o sull'altra: non su entrambe simultaneamente allo stesso modo. Accade anche per la coscienza come fatto empirico ciò che accade per la vista: se mettiamo a fuoco ciò che è più distante, le cose più vicine ci appaiono sfuocate. Avviene l'opposto se mettiamo a fuoco quanto ci è più prossimo. Ma è solo in questo secondo caso, ossia se ci muoviamo esplicitamente e intenzionalmente sul terreno della consapevolezza dell'empirico in quanto percepito (sul terreno di questa esperienza di secondo livello o di questa meta-esperienza che è la consapevolezza di un simile "per noi") che interviene una elaborazione intellettuale, vale a dire che l'esperienza può, per se stessa, essere posta a tema. E su questo terreno, quello da cui sorge la metafisica, l'aspetto ultimo e indecostituibile dell'esperienza è la metafisica stessa, cioè il domandare in vista di una rassicurazione che può consistere solo in una comprensione dell'essenza. Poi potremo allentare i vincoli della risposta: potremo considerare la risposta provvisoria o probabile, ma la domanda iniziale (implicita o meno che essa sia) è una domanda che mira alla verità del suo oggetto. Anche se rispondessimo che una tale verità non c'è o addirittura che questo oggetto

è nulla, *risponderemmo*, appunto, e perché ci sia una risposta deve esserci una domanda, che sarà tanto più metafisica quanto più la risposta è scettica o nichilistica. Certo, ci si potrebbe chiedere se la metafisica sarebbe ancora un bisogno non comprimibile dell'essere umano (almeno psicologicamente) qualora questo fosse immortale o giungesse a conquistare l'immortalità. Una domanda sicuramente piuttosto oziosa in considerazione del suo profilo fantasioso, ma non priva di interesse in una prospettiva squisitamente teorica. Senza dubbio, non lo sarebbe se l'immortalità di cui eventualmente volessimo fantasticare fosse quella che Severino identifica con la "Gioia" o la "Gloria", vale a dire con la riconsegna dell'essere apparente alla totalità dell'essere nella sua piena e completa svelatezza. Perché in questo caso l'immortalità andrebbe associata all'assenza di qualsiasi dubbio od ombra sull'essenza e la natura delle cose. In un contesto simile non ci sarebbe spazio per nessuna domanda, perché tutte le risposte possibili sarebbero già state date da sempre. Il punto, in una simile ipotesi, sarebbe, casomai un altro: una tale immortalità è ciò che vorremmo conquistare? È piuttosto improbabile: l'immortalità che ci sta a cuore, quella alla quale l'uomo sarebbe disposto ad ambire se solo gliene venisse offerta la possibilità o l'occasione è quella che si svolge *nel tempo*, in una *durata senza fine*, non l'infinito attuale ed immutabile che corrisponde al *Tutto* e nel quale, (anche se Severino, so bene, non è d'accordo e nel tentativo di superare questa obiezione ha impegnato molto del suo indiscutibile vigore speculativo, con il solo risultato, tuttavia, a mio sommesso avviso, di accanirsi in una, sia pur suggestiva, quadratura del cerchio), dell'apparire mutevole e isolato dalla totalità dell'essere – cioè di noi stessi e del sentimento che abbiamo di noi e della nostra vita – non resterebbe più nulla (o resterebbe – come è stato obiettato a Severino già parecchi anni fa dal suo maestro Bontadini, con immagine efficace – l'equivalente di un'istantanea: di una serie innumerevole di istantanee). Sotto questo angolo prospettico, la riconsegna dell'ente all'essere non sarebbe, per l'ente dotato di coscienza e della consapevolezza di sé, affatto diversa dalla morte, intesa come riconsegna dell'individuo vivente o in generale dell'ente biologico al nulla. Dunque, la domanda va riformulata così: la metafisica sarebbe ancora un bisogno ineludibile dell'essere umano se questo fosse immortale e sapesse di esserlo, ma non sapesse ciò che gli riserva il futuro illimitato che ha davanti a sé (e che comunque la garanzia dell'immortalità renderebbe privo di rischi, ovvero del suo potenziale minaccioso)? Qui la ri-

sposta potrebbe essere diversa, perché è chiaro che un ente del genere, ammesso che lo si possa almeno immaginare, sarebbe certo in grado di formulare domande e sarebbe anche, verosimilmente, indotto a farlo dalla sua ignoranza di ciò che lo attende, come pure dalla curiosità suscitata in lui dallo spettacolo vario e spesso sorprendente del mondo che lo avvolge, ma queste domande potrebbero essere diverse da quelle che, riguardo alle medesime cose, potrebbe sollevare un ente finito (nel senso di “mortale”): non sarebbero ispirate dalla ricerca della salvezza o di una qualche forma di tutela rispetto al rischio imponderabile di esistere nell’arco di un tempo circoscritto, e perciò non punterebbero alla verità, perché potrebbero benissimo farne a meno. Come la tecnica e le sue risorse non richiedono la verità ma mirano soltanto al risultato, così un ente come quello descritto potrebbe limitarsi a puntare su risposte plausibili e soddisfacenti, risposte “tecniche”, appunto, cioè efficaci, che come le soluzioni della tecnica non dovrebbero necessariamente dipendere dalla verità delle nozioni che *sfruttano*. Al di là del suo carattere ozioso, questa ipotesi ci autorizza, pertanto, a supporre che esista un nesso privilegiato fra la metafisica e la morte: solo un “mondo vero”, cioè un mondo dotato di senso, è un efficace antidoto rispetto alla morte, che, se fosse assoluta e irrevocabile, un puro e semplice annichilimento del sé, sarebbe non una conclusione e un passaggio, ma un’interruzione senza senso e tale da sottrarre ogni senso, retrospettivamente, a tutto ciò che la precede. È questo grande esorcismo che la metafisica mette in scena con successo da venticinque secoli ad averne garantito la forza di sopravvivenza. Ed è questo successo che fa ritenere improbabile che essa possa mai essere del tutto dismessa ed esclusa dal novero delle abitudini di pensiero più consolidate del genere umano, anche se sotto le forme tradizionali che ce l’hanno resa familiare è possibile o forse addirittura probabile che essa possa presentarsi sempre più di rado o con difficoltà crescenti. La tecnica, con i suoi successi impressionanti, ottenuti senza alcun bisogno di scomodare la verità, fa da contraltare alla metafisica, nella coscienza globale della collettività umana, molto più efficacemente della scienza disinteressata (che per molti versi continua ad esserne, inconsapevolmente, tributaria). Da questo punto di vista, la tecnica non è certo l’erede della metafisica classica: è, piuttosto, il primo fattore storico della perdita verticale di fiducia nel principio, tipicamente metafisico, della necessità di una conoscenza autentica per operare efficacemente sul mondo. Ma è, come dicevo improbabile che per un ente

mortale, cosciente di esserlo, la tecnica possa sostituire radicalmente la metafisica o le forme di fede nella verità delle cose e nel loro senso in cui essa si è oggi per lo più tradotta. A meno che non se ne faccia – come, per esempio, fa Severino – l’oggetto di una filosofia della storia o di un’ideologia. Ma senza dubbio, l’avvento della tecnica, per un verso, della civiltà di massa per l’altro, l’una sgretolando l’edificio della metafisica classica con tutto il suo apparato categoriale, l’altra esprimendo un bisogno di assicurazione e consolidamento dell’edificio dell’esistenza sociale e soggettiva che possa essere soddisfatto più sul piano delle pulsioni che su quello dei concetti, favoriscono la sua trasformazione in senso ideologico. Per quanto riguarda il destino delle democrazie c’è solo da augurarsi che i leader politici che si servono delle ideologie, lo facciano con la consapevolezza, almeno istintiva, di quello che fanno (*servendosene*, appunto) e non soggiacciano al loro fascino, facendosi irretire dalle fedi nella loro verità, che è la premessa di ogni possibile cedimento al fanatismo. Viviamo in tempi difficili, la cui difficoltà è il primo dei fattori storici che predispongono a cercare nel futuro i segni di un avvento risolutivo. Questa è, però, purtroppo anche la disposizione d’animo attraverso la quale la realizzazione del futuro può, in certi casi, rendersi assai più sanguinosa di quanto non sarebbe se gli uomini si limitassero ad accompagnare, con discrezione, il suo scaturire dalle cose, senza nessuna sicurezza ultima. È vero che cogliere le opportunità di un’esistenza senza ragioni non è il modo più confortevole di vivere, ma è certamente quello che consente di avvicinare in una misura almeno accettabile le realizzazioni ai progetti, permettendoci di non fallire troppo la mira e di aggiustare il tiro volta per volta. È tutto quello che ci è permesso fare: al di là di questo c’è l’illusione. Ma le masse hanno bisogno di illusioni e pensare di farne a meno, in politica, e forse anche nella vita, è proporsi un obiettivo insensato.