

Giovanni Perazzoli

Il neoparmenidismo italiano

Intervista a Mauro Visentin

I/2003



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

Abbiamo letto con molto interesse il suo articolo apparso sul «Giornale critico della filosofia italiana» (Maggio-Agosto 2001): Il neoparmenidismo italiano. Considerazioni intorno al volume di Gennaro Sasso: La verità, l'opinione (Bologna, il Mulino, 1999). Lei mette in luce un tratto peculiare e originale della filosofia italiana più recente: un tratto che Lei ha definito, appunto, «neoparmenideo». In questo orizzonte di temi lei colloca anche la sua propria posizione filosofica, di cui ricorda l'origine nel confronto seminariale con lo stesso Gennaro Sasso. Con il suo «ritornare a Parmenide», Emanuele Severino ha prodotto un certo scandalo e, come succede spesso in questi casi, delle posizioni di questo filosofo si è spesso parlato senza conoscerle. Ma il «ritorno a Parmenide» che si può individuare nella posizione di Sasso e nella sua stessa posizione sembra assai più radicale rispetto alla posizione di Severino. Al di là degli «scandali», il punto vero e importante della questione si trova, mi sembra, nell'originalità rispetto all'intera tradizione nel modo di concepire l'«essere» e il senso della metafisica: originalità rispetto alla tradizione che trova nell'antico pensatore (venerando e terribile) un padre ... frainteso e che deve essere perciò di nuovo ascoltato con attenzione. Per certi versi, il parmenidismo di Severino sembra ancora legato a una visione «tradizionale» di Parmenide, che è ad esempio quella di Hegel e forse anche quella di Platone...

- Intanto occorre riconoscere che il Parmenide di cui parlo nell'articolo al quale lei ha fatto riferimento è – si potrebbe dire riprendendo un'espressione che compare in uno dei più celebri versi del frammento 8 dello stesso poema parmenideo – “soltanto un nome”. Voglio dire che il mio intento non ha né vuole avere alcun carattere filologico-ricostruttivo. I pochi (ma essenziali) frammenti rimastici del poema di Parmenide sono l'unico contenuto di quel nome. Non mi interessa attribuirli ad un personaggio storico vissuto nella colonia greca di Elea nella prima metà del v secolo a. C. e meno che mai pretendendo di ricavarne un senso che sia riconducibile ad un suo preciso intento didascalico e semantico: non occupandomi di spiritismo non

saprei che strada percorrere per giungere a svelare le intenzioni di una persona defunta. Inoltre, il fare esercizio di filosofia in senso, diciamo così, “militante”, mi impedisce di accedere al presupposto che qualunque storico delle idee non può evitare di assumere come ovvio, ossia che un testo (scritto o espresso a viva voce, poco importa) consenta di risalire, attraverso un’interpretazione corretta, alle motivazioni individuali che lo hanno prodotto e che ne sarebbero, ad un tempo, la causa “materiale” e il fondamento logico. Dei frammenti di Parmenide io cerco di fornire un’interpretazione che corrisponda non all’intento di chi ha composto il testo dal quale provengono, ma al loro. Perché io credo che un testo (e soprattutto un testo filosofico) abbia una propria voce ed un proprio intento: quello che si può ricavare dalla sua “sintassi”, cioè, come mi è capitato di dire in un’altra circostanza, dall’ordine ontologico che istruisce e organizza la sua semanticità. Letti in questo modo, i frammenti parmenidei conducono, secondo me, ad un punto in cui (se si è già arrivati, per proprio conto, a pensare qualcosa del genere) appare chiaro che l’essere e gli enti appartengono a due orizzonti espressivi non componibili. Questo getta una luce piuttosto tetra sull’essenza della nostra vita: la morte appare come il suo unico e non riscattabile “scopo”. Evitare di dover riconoscere all’essere umano (alla “misera stirpe mortale” di cui parla il Sileno di Nietzsche) una condizione esistenziale così poco gratificante è l’obiettivo comune (diversamente perseguito) delle religioni (e particolarmente di quelle monoteistiche) e della metafisica. Indubbiamente, il «neoparmenidismo» di Severino (al contrario di quello di Sasso e del mio), coniugando Parmenide con Platone, appare (almeno a me) ancora impegnato su questo fronte; anzi, mi appare come una metafisica condotta alle sue conseguenze estreme (e anche più visibilmente aporetiche).

Parmenide non è un pensatore «metafisico». La metafisica si identifica nell'interpretazione dell'essere come l'assoluto del relativo. Nel Sofista di Platone la tradizione vede conseguito un punto fermo e risolutivo sulla «differenza». A questa tesi tiene fermo anche Severino. Al contrario, Sasso non ritiene che il Sofista platonico ottenga realmente il risultato che la tradizione vi riconosce. Anche Lei ha un argomento molto forte contro la possibilità di «pensare» la differenza dell'ente dall'essere.

- Come dicevo nella precedente risposta, la metafisica (al pari della religione, sebbene con altri strumenti concettuali) ha l'obiettivo "inconscio" di eludere il destino di morte irredimibile che incombe sulla specie umana. Platone e Aristotele (il primo nel *Teeteto*, il secondo nel libro A della *Metafisica*) hanno entrambi indicato nel $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\nu$ l'origine della filosofia. Il significato di questo verbo greco include una gamma di accezioni che solo a mala pena (e unicamente a condizione di concepirlo nel suo orizzonte di senso più lato e comprensivo) può essere riconosciuta nel nostro "provare meraviglia". La meraviglia, non esente da stupore e sbigottimento, che il $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\nu$ denota è intrisa del senso di timore che nasce dal sentirsi minacciati. E ci si può sentire minacciati solo se, da un lato, si è vulnerabili e, dall'altro, l'ambiente che ci circonda è oscuro e imprevedibile. Alla base della nostra vulnerabilità c'è, innanzitutto, il nostro essere soggetti alla legge del tempo, ossia finiti e deperibili; quindi, in ultima analisi, mortali. L'imprevedibilità dell'ambiente in cui ci troviamo immersi dipende dallo stesso fattore: la sua mutevolezza, legata allo scorrere del tempo. Assicurare la prevedibilità degli eventi, cioè radicarli in un terreno nel quale sia possibile fornire loro un ancoraggio saldo, individuando la loro ragion d'essere, significa, pertanto, eludere o dissimulare il peso di quella minaccia, rendendola evitabile. Significa distogliere il nostro sguardo dalla morte che ci attende e incombe inesorabile su di noi, distogliendo così noi stessi dalla sua attesa anticipatrice. Questo è appunto il compito al quale si accinge ogni metafisica, il cui obiettivo è quello di ricondurre l'ente sensibile e mutevole

al “proprio” essere, o meglio alla propria essenza (soprasensibile e immutabile). Nel fare questo è essenziale che tra l’essere (inteso qui come “essere dell’ente”, ossia come suo fondamento) e l’ente stesso si dia una differenza (senza tale differenza la stessa operazione del ricondurre l’uno all’altro non avrebbe senso). Ma la differenza è la stessa in ciascun diverso: la differenza è unica e identica a sé. Come può dunque differenziare? Non farà, una tale differenza, esattamente il contrario del differenziare? Ossia non sarà il caso di dire che, ben lungi dal fare ciò che comunemente le si attribuisce – differenziare, appunto – essa identifica? Un dubbio di questo genere (che è ben più di un dubbio), getta sulla metafisica (su ogni possibile metafisica e quindi sul suo intero programma) un’ombra radicale: fondata sul presupposto della differenza fra essere ed ente, la metafisica assolve il suo compito solo mettendo in luce l’inconsistenza e impossibilità del proprio presupposto e dunque di se stessa. È un merito indiscutibile di Heidegger aver ricondotto la metafisica al problema del rapporto fra ente ed essere ed aver visto nel modo in cui la metafisica assume questo rapporto l’espressione di una “dimenticanza” del senso originario dell’essere, che lo ha portato a coincidere con l’ente (facendone un ente – il supremo – fra gli altri). È però un limite di fondo, almeno a mio parere, della sua impostazione non essere riuscito a far consistere tale “senso originario dell’essere” in nient’altro che nella sua differenza dall’ente.

3

Andiamo ai capisaldi. Secondo Severino ogni ente è negazione del non essere. Ora, in comune con Sasso, Lei ha il convincimento, come scrive, che il senso dell'essere debba rinvenirsi nella negazione del nulla. Il senso del non esser nulla dell'essere costituisce il senso stesso dell'essere. È qui che si rileva il senso della verità. Come argomenta questo convincimento?

- Sarà bene, prima di rispondere alla sua domanda, chiarire alcune questioni che, rispetto alla possibilità stessa di darle una risposta su questo tema, hanno carattere preliminare. Innanzitutto, indipendentemente dal modo in cui io argomento quello che lei dice (e cioè il consistere del senso dell'essere nella negazione assoluta), la verità di questo senso non dipende da una simile argomentazione. In generale, non dipende da nessuna argomentazione. L'argomentare, il provare, il dimostrare, sono tutte operazioni che si sviluppano sul terreno dell'interpretazione. Ma dove entra in gioco il nulla, l'interpretazione deve cedere le armi e arrendersi: il nulla e qualsiasi espressione che lo contenga (cioè che contenga il termine dal quale esso sembra essere designato) non sono oggetto di nessuna possibile interpretazione. Il problema sollevato inizialmente da Platone nel *Sofista* a proposito del non essere nasce dal pensare (come fosse cosa ovvia) che il significato della negazione assoluta (della negazione che l'essere esprime nei confronti del – suo essere – nulla) possa risultare solo attraverso un'interpretazione in grado di assegnare a ciascuno dei segni linguistici di cui essa si compone un valore semantico. Questo è molto chiaro, per esempio nell'esposizione che Severino fa del problema, nel IV capitolo de *La struttura originaria*. Ora, qualsiasi dimostrazione si imbatte in una difficoltà analoga allorché si rende manifesto il fatto che ciò che la rende tale (ossia una dimostrazione) è il suo essere incontrovertibile, che non potrebbe fondarsi su nient'altro che sulla sua riduzione, in ultima istanza, ad un argomento per assurdo, ovvero ad un ragionamento che esibisca l'incontrovertibilità di ciò che intende provare, mostrando il carattere autocontraddittorio della

tesi o dell'ipotesi che lo nega. Per fare questo occorre ammettere che il nulla, l'autocontraddittorietà, l'impossibile o l'assurdo siano un esito, qualcosa cui è possibile mettere capo partendo da premesse concepibili, e deducendo, da esse, in modo rigoroso e veridico, l'inconcepibile. Alla luce di queste considerazioni, l'intera impalcatura, sulla quale si regge l'idea, affermata in occidente nel corso dei secoli, di ciò che deve intendersi per verità e ragione, mostra tutto il suo aspetto equivoco. Un equivoco che si ripropone ogni qual volta si cerchi di argomentare intorno alla verità o al senso dell'essere per provarne il carattere irrefutabile, a cominciare dalla prova confutativa o dialettica di Aristotele, per finire con la riformulazione, che a me sembra inutilmente complessa, di questa stessa prova proposta da Severino. Su un terreno analogamente deduttivo, sia pure in senso dialettico, mi pare si mantenga anche la "sequenza logico-ontologica" attraverso la quale Sasso interpreta il senso della verità dell'essere, in uno con il superamento dell'aporia del nulla. Intendiamoci, questo terreno è minato: è facilissimo che una posizione come quella qui espressa venga catalogata come irrazionalista, mentre si tratta solo, al contrario, di calarsi nel sottosuolo del concetto occidentale di "ragione", non alla ricerca di qualche alternativa "orientale", ma per fare emergere il suo sfondo antinomico. Tutto sommato, credo che il rilievo secondo il quale dall'orizzonte del senso (ovvero della negazione) non riusciamo mai ad evadere (come prova il carattere formalmente negativo che assume anche l'espressione di ciò che, come il nulla o la contraddizione, non è in grado di negare alcunché) valga più di qualsiasi prova o argomento che si possa produrre, al riguardo, entrando nel merito della questione.

4

La negazione del nulla esprime il senso dell'essere solo se non la si interpreta. L'obiezione che subito sorge è che, per non interpretare, si deve essere in qualche modo dentro l'interpretazione. Sennonché interpretare significa dedurre; e dedurre significa rimanere all'interno di una teoria della coincidenza di verità e filosofia...

- Mi rendo conto del fatto che quanto sto per dire apparirà, ai più, una stravaganza, ma la filosofia non mi sembra possa, a questo punto, continuare a rivestire, sia pure nella prospettiva di un pensiero che non rifiuti, puramente e semplicemente, il confronto con i temi classici della tradizione speculativa, il ruolo di specchio o voce della stessa verità o anche dell'essere. La filosofia mi appare, oggi, come lo sguardo proteso verso la verità che si mantiene sul terreno della non-verità (il terreno, appunto, sul quale prosperano rigogliosi l'“interpretare” e il “dedurre”). Nel tratto “amoroso” che caratterizza la sua disposizione riguardo alla sapienza non si deve riconoscere (come comunemente accade, sulla scorta del *Simposio* platonico) qualcosa come un “tendere” o un “mirare” a ciò di cui si desidera il possesso: la sapienza, ossia il possesso della verità, non può essere l'oggetto di un conseguimento che coroni la fatica dell'apprendere. Essa non può essere appresa né insegnata: deve avvolgerci fin dall'inizio come un'atmosfera in cui siamo immersi e che, proprio per questo, non percepiamo; come la curvatura del nostro spazio mentale, che non si distingue dagli oggetti che ospita perché in esso tutti sono ugualmente curvi. Perciò la filosofia è, piuttosto, la testimone che, con dedizione e sollecitudine, attende al compito di attestare la verità e il suo possesso originario entro l'orizzonte dell'umano, fornendo al senso, che ne è come il distillato, tutta la protezione della quale, su questo terreno, esso ha bisogno.

5

Nella reinterpretazione del problema di Parmenide si viene a dare un significato particolare alla «verità», e al fatto che nella verità non si trova «molteplicità». Dal punto di vista ermeneutico, infatti, di particolare rilievo è proprio la modalità del darsi del molteplice in quanto δόξα. Insomma, rispetto al «Parmenide» che la tradizione identificato come teorico dell'unicità dell'essere, adesso acquista anche un rilievo notevole ed essenziale il «Parmenide» teorico della molteplicità ... ma intesa come δόξα non riconducibile, come vuole la metafisica, all'unità. Il carattere antimetafisico della filosofia parmenidea si ritrova perciò anche nella tematizzazione del molteplice in quanto tale?

- “Fine della metafisica” significa, essenzialmente, fine di un pensiero che connette (o, più esattamente, che pretende di connettere) l'esistenza all'essere, la vita alla verità. Non nel senso che tutto ciò che riguarda la vita o accade in essa sia, per la metafisica, verità o espressione di verità, ma nel senso che la vita, ogni vita, concepita metafisicamente, deve avere la sua verità, e questa, se è tale, deve raccordarsi alla verità del tutto. Ma ciò che è nel tempo, come la vita e, nel suo insieme, l'esperienza, non può avere alcuna verità, perché non ha alcun senso. È possibile rendersene conto se ci si sofferma con lo sguardo sul concetto del presente durativo (che è quello in cui viviamo ed in cui è situata la nostra esperienza). Se è tempo (ma se non lo è, in esso nessuna vita o esperienza potrebbe trovare ospitalità) esso non può non accogliere tutte le dimensioni del tempo, ossia non può non essere, insieme, presente, passato e futuro, realtà e possibilità. Si faccia attenzione: se un senso è percepibile in tutto ciò questo è il senso del tempo, non il senso di ciò che è nel tempo, come le cose temporali. Nel tempo le tre dimensioni del tempo si confondono. D'altra parte, l'esperienza e la vita esibiscono una loro “innegabilità di fatto”: per negarle occorre presupporle, a meno di non assumere la loro negazione come assoluta. In questo caso, però, essa non si distingue dalla negazione che l'essere fa del – suo essere – nulla. Ma se la negazione della realtà, dell'esistenza, di ciò che è

empirico non è ulteriore rispetto alla negazione assoluta, la realtà, l'esistenza e l'empirico, puramente e semplicemente, non vengono, di fatto, mai negati. Ciò configura una situazione strana e paradossale (almeno per il nostro consueto modo di vedere le cose), per la quale verità e realtà, essere ed esistenza appartengono a due universi linguistici paralleli, uno solo dei quali (quello dell'esistenza, o per usare la terminologia di Parmenide, quello dell'opinione) ha e può avere consapevolezza (ma, evidentemente, solo opinabile) di sé e dell'altro (allo stesso modo, i βροτοί, i "mortalì" di cui si parla nel fr. 8 del poema parmenideo – ossia coloro per i quali l'apparenza è – sono, essi stessi, inevitabilmente, "solo" apparenza e anche gli unici in grado di rilevare tutto ciò).

6

La filosofia, dal punto di vista «neoparmenideo» (di un neoparmenidismo che è anche una nuova interpretazione di Parmenide), sembra perdere contatto con una vasta area dei problemi tradizionalmente attribuiti ad essa, quali l'estetica, la morale, il diritto. Oppure, al contrario, queste tematiche ritornano, da un diverso punto di vista, attraverso una speciale fenomenologia della fattualità, del mondo? Nella particolare interpretazione critica della metafisica, si registra una specie di commiato della filosofia (della filosofia nel senso della metafisica) addirittura... filosoficamente dedotto, che potrebbe scambiarsi per una giustificazione delle riduzioni della filosofia (per continuare ad usare questo termine) a filosofia del linguaggio, della storia, del diritto o, in generale, a «cultura».

- Come ho detto in precedenza, la filosofia mi appare, oggi, sotto questa forma: l'espressione di uno sguardo rivolto alla verità, mantenendosi, tuttavia, sull'unico terreno disponibile per le operazioni della coscienza e i loro oggetti, che è quello della non-verità. A parte il linguaggio, (che, come il tempo e lo spazio, continuo a ritenere oggetto della filosofia per il suo particolare ruolo "diaframmatico", fra verità e δόξα), gli altri ambiti che lei elenca (storia, diritto, cultura) sono, dal mio attuale punto di vista filosofico, espressioni della realtà, che nulla hanno o possono avere a che fare con la verità. La filosofia – ma, è ovvio, non più, in questo caso, come una disciplina filosofica speciale (tipo: l'estetica, la filosofia morale, la filosofia della storia – o del diritto o della scienza) ecc. – può ricomprenderne il tema solo per escludere tale appartenenza. Naturalmente, nulla vieta che si continui a parlare di estetica o di filosofia, poniamo, politica, per designare ambiti disciplinari e percorsi di pensiero nel quadro dei quali si sollevino questioni, si affrontino problemi, si dibattano tematiche relative, tanto per fare qualche esempio, al bello, al potere, all'arte, alla sovranità e così via. Quella che non può più essere mantenuta, in una prospettiva filosofica come questa, è la pretesa "fondativa" con la quale i temi suddetti venivano posti e affrontati dalla metafisica. Gli

argomenti che si possono produrre intorno ad essi sono, come tutti gli argomenti del resto – lo abbiamo visto –, sviluppabili solo sul terreno dell’opinione. Alla luce di un criterio che pretendesse di confrontarli con il senso della verità, tutti si rivelerebbero fondati su presupposti, categorie, principî, in ultima analisi destinati a rivelarsi inconcepibili. Tali argomenti, nella dialettica conflittuale delle opinioni contrapposte, utilizzano, però, gli uni contro gli altri, precisamente un simile criterio. Il pensiero argomentativo è dianoetico e diacronico. Ciò significa che un argomento si svolge nel tempo e ha bisogno di tempo per svilupparsi, ossia per condurre le premesse, dalle quali (ipoteticamente) parte, a mostrare la propria “natura autocontraddittoria”. Pertanto quello che distingue le opinioni diverse è la resistenza che gli argomenti cui esse si appoggiano oppongono alla loro dissoluzione. Gli argomenti più tenaci, più resistenti, più durevoli, sono anche i più forti: quelli che consentono ad un’opinione di imporsi su un’altra sul terreno sul quale esse si scontrano, utilizzando il criterio della verità come strumento di offesa e difesa (terreno che non può essere quello della verità, visto che la verità non ammette conflitti).

I nomi a cui si lega il «ritorno a Parmenide» sono, abbia visto, Emanuele Severino e Gennaro Sasso. Ma Lei osserva che temi, si potrebbe dire, «potenzialmente parmenidei» si trovano anche nell'«neoidealismo italiano», in particolare, in Croce. Andiamo più a fondo della questione. Uno spunto neoparmenideo si trova forse nel tentativo crociano di «dedurre» la positività delle leggi (e la loro irrealtà) nell'ambito della filosofia dello spirito? In effetti, il tentativo di deduzione delle leggi pone come necessarie e innegabili delle formazioni in se stesse «irreali». Anche gli pseudoconcetti, pur non essendo verità, sono innegabili. Insomma, con espressione aristotelica rovesciata: il problema che si pone è quello di dedurre il positivo in quanto positivo? È in questo senso che nella filosofia di Croce si può rilevare una apertura non metafisica?

- Se per “deduzione” della positività e irrealtà delle leggi nella *Filosofia della pratica* di Croce lei intende la terza parte di questo volume della *Filosofia dello Spirito*, con il quale il “sistema” come tale si compie prima della fine del decennio d’esordio del secolo xx, la risposta è senz’altro affermativa. È precisamente in questa sezione del terzo volume del sistema crociano che io ravviso l’emergere dei tratti più esplicitamente parmenidei fra quelli (e non sono pochi) che si possono rinvenire in tutto l’arco della produzione di Croce e, in generale, nell’insieme del pensiero affermatosi in Italia nella prima metà del secolo scorso come una forma di neoidealismo. Vorrei solo avvertire – perché un lettore di questa intervista che avesse, eventualmente, poca familiarità con la filosofia crociana non venisse tratto in inganno dal riferimento che lei ha fatto ad una “deduzione” – che se per deduzione si intende, invece, la giustificazione del senso e del ruolo delle leggi positive nell’ambito dei quattro “distinti” in cui si articola la *Filosofia dello Spirito*, bisognerebbe dire che una deduzione del genere, nella sezione alla quale mi sto riferendo della *Filosofia della pratica*, propriamente non c’è (neppure come “tentativo”, direi) e, soprattutto, che non si vede, se anche ci fosse, come potrebbe essere impostata. In effetti, tutto ciò che Croce fa in questa sezione è ricon-

durre la realtà della legge a quella della massima individuale, cioè del singolo atto volitivo. La legge come legge pubblica o sociale, come legge esterna e positiva, per Croce, non solo è qualcosa di astratto, irreal e empirico (in altri termini, una finzione), ma è empirica e non filosofica anche la considerazione che la prende in esame sotto questo angolo prospettico. E qui la questione si fa interessante (sebbene nel contesto delle considerazioni che Croce dedica a questo tema, la distinzione alla quale ho fatto riferimento – quella, per intenderci, fra considerazione empirica e considerazione filosofica della legge – compaia solo fugacemente). In breve si potrebbe dire così: il tema dell'empirico ha certamente un ruolo e un posto nella filosofia di Croce (e non a caso lei ha fatto riferimento al problema dello pseudoconcetto), ma si complica ulteriormente rispetto a quanto già è complicato di suo (credo che chiunque, anche senza aver letto le molte e sottili analisi che Sasso, per esempio, dedica a questo tema, riconoscerà che lo è non poco) quando dall'empirico in senso gnoseologico (lo pseudoconcetto, appunto) si passa a considerare l'empirico in senso pratico-economico. Se infatti l'empirico in senso gnoseologico (le scienze naturali e sociali) ha la sua realtà (analogamente all'errore, dal quale, proprio per questo, non sempre è facile distinguerlo, come pure, secondo la logica del discorso di Croce, si dovrebbe poter fare) nella sfera pratico-utilitaria della vita dello Spirito, l'empirico in senso pratico-economico (le leggi, appunto, e le istituzioni giuridico-politiche) dove – ossia in quale “distinto” – potrebbe vedere riconosciuta la sua realtà spirituale? Qui, in effetti, il problema dell'empirico si emancipa da quello del disvalore, giacché il disvalore economico – l'inutile o l'economicamente dannoso – può senza dubbio essere interpretato come espressione di un'attività spirituale diversa (per esempio estetica, logica o morale), ma è certo più difficile individuare in qualcosa di analogo l'espressione reale (cioè spirituale) di quella finzione che è il diritto positivo. In questo modo, sembra di poter dire che per l'empirico in senso pratico-giuridico o pratico-economico non c'è riscatto metafisico possibile nella filosofia di Croce, ossia che la sua apparenza non viene ricompresa (e neppure potrebbe mai esserlo) entro l'orizzonte di un'essenza nella quale si sia messi in grado di riconoscere la sua verità e il suo fondamento. Tale apparenza empirica, dunque, si limita a sussistere accanto alla verità – dando luogo ad un esito singolarmente e certo anche involontariamente “eleatico” – come una $\delta\acute{o}\xi\alpha$ irrelativa.

Esiste anche un «problema parmenideo» che appare sullo sfondo delle filosofie idealistiche, e che diviene esplicito nell'attualismo: ma il problema parmenideo è inteso, in questo caso, come limite negativo da superare. L'«essere» è la negazione della libertà, della dialettica, dello spirito ecc. L'essere eleatico è idealmente il nemico del programma della «riforma della dialettica hegeliana»: la «possibilità» della dialettica è legata, infatti, al superamento della posizione del puro essere. Gentile rileva il fallimento del tentativo di Hegel di dedurre il divenire nella prima triade della Logica come un permanere nel dominio del «fatto» sull'«atto», dell'astratto sul concreto. La dialettica è, nei suoi motivi costitutivi (del resto, fin nell'origine platonica) in competizione con l'identità dell'essere. In quanto l'assoluto è, però, spirito, la dialettica non è più solo, come per Platone, la relazione dell'assoluto con le sue parti, ma anche la ragione del «divenire» e della «libertà». La dialettica è vista, nel senso della tradizione, dunque, come uno strumento intrinsecamente antiparmenideo, perché il suo programma è di articolare la differenza nell'unità. E tuttavia, sembra quasi che si debba dire che, proprio questi tentativi, anche quello appunto della dialettica, conseguano il risultato che, in realtà, attribuiscono a Parmenide: quello della riduzione della differenza all'unità. La dialettica, infatti, è uno strumento concettuale intrinsecamente «metafisico», che mira a ricondurre alla verità dell'«intero» la «differenza». Siamo così di fronte ad una specie di scambio delle parti? Con un'espressione un po' paradossale: proprio la teoria parmenidea della δόξα rappresenta la soluzione più «antiparmenidea» (nel senso tradizionale) del problema della «differenza»?

- Non c'è dubbio che la dialettica è sempre stata vista come nemica di ogni forma di immobilità ontologica e quindi di “parmenidismo” nel senso “vulgato” del termine (e la tradizione idealistica, soprattutto quella italiana occorre dire, ha contribuito molto alla costituzione di questa “vulgata”). Ma è altrettanto vero che il suo esito non corrisponde alle intenzioni. In che senso? Qui bisogna introdurre qualche distinzione e precisazione. La dialettica, lei dice, è uno strumento

che ha lo scopo di articolare l'unità attraverso le differenze. Essa, però consegue un esito "parmenideo" (o meglio un esito che essa stessa dovrebbe, dal suo punto di vista, considerare tale, se riuscisse ad osservare se stessa con la giusta spregiudicatezza), in quanto, in effetti, riduce le differenze all'unità. Ma questo risultato è un risultato essenzialmente "metafisico". Da qui la sua domanda conclusiva: esiste forse un modo di "giocare" Parmenide contro se stesso, la concezione parmenidea della $\delta\acute{o}\xi\alpha$ contro la concezione parmenidea dell'unità (che è, in fondo, almeno nell'interpretazione tradizionale, una concezione metafisica tanto quanto l'altra, anzi quella cui si riduce, in ultima istanza, qualunque metafisica, compreso l'idealismo dialettico)? Direi, innanzitutto, che la tradizione dialettica è metafisica non solo perché riduce, nel suo esito involontario, la differenza ad unità, ma anche per il fatto che, programmaticamente, intende articolare l'unità per mezzo delle (sue) differenze. Come, infatti, ricordavo in una mia precedente risposta, la metafisica ha lo scopo di "salvare" l'empirico. Tutto l'empirico. Ciò vuol dire non solo le differenze come tali, ma anche la loro "storicità", il loro divenire, la loro dimensione temporale. In questo senso, sono espressioni metafisiche tanto l'idealismo hegeliano quanto la filosofia di Spinoza, tanto il pensiero di Leibniz quanto l'eleatismo, posto però che l'essere di Parmenide venga interpretato, secondo una consolidata tradizione, come $\omicron\tilde{\upsilon}\lambda\omicron\nu$, ossia come "intero". Ma l'esito (involontario) della metafisica non è quello di immobilizzare le differenze nell'unità (perché questo vorrebbe dire che la metafisica riuscirebbe a salvare, dell'empirico, almeno le differenze, sia pure con il sacrificio della dimensione temporale): l'esito vero (e, ripeto, involontario) della metafisica è quello che lei chiama "riduzione" delle differenze all'unità, ossia, scomparsa di tutte le differenze. Per la verità, anche questa definizione mi sembra inesatta, perché se scompaiono le differenze non restano, a mio modo di vedere (e questo aspetto costituisce forse un altro elemento di distinzione fra me e Sasso, sebbene, per ciò che concerne la risoluzione "eleatica" della dialettica, l'analisi che sto delineando dipenda molto dalle cose che ho imparato da lui), neppure l'unità e l'identità. Ritengo infatti, che l'identità sia una categoria che si può applicare all'essere o alla verità solo sulla base di un'interpretazione, ossia – per le cose dette in alcune delle risposte che ho già dato – mantenendosi, nell'orientare il proprio sguardo in direzione del senso della verità e nel rivolgerlo così all'essere, sul terreno della non-verità. Insomma, l'esito vero della metafisica non è

la scomparsa o la soppressione (l'annullamento) degli enti nell'essere, ma l'emersione dell'essere come essere (e quindi non come "intero" o "totalità") e la scomparsa degli enti. In altre parole, per la verità (ossia dal punto di vista della verità), non c'è che l'essere. Ma proprio perché gli enti non vengono "risucchiati" nell'essere, essi rimangono (per noi, cioè per la $\delta\acute{o}\xi\alpha$) oggetto di opinione. Così la mia risposta alla sua domanda finale la corregge un po' (corregge, cioè, un po' la sua stessa domanda), ed è questa: la metafisica, secondo il suo esito necessario e non voluto, si risolve in una forma di parmenidismo. Ma non in quella forma di parmenidismo che essa crede sia il parmenidismo, perché, se si risolvesse in un parmenidismo di questo tipo si risolverebbe pur sempre in una (diversa) forma di metafisica. Con ciò essa svela la contraddittorietà costitutiva e strutturale del suo programma, che perciò si rivela irrealizzabile. Per tornare ad una domanda precedente, vorrei aggiungere che una riduzione della metafisica ad un parmenidismo esso stesso metafisico, mi appare quella di Severino (anche se Severino non cade nell'equivoco metafisico di scambiare l'essere parmenideo per un "intero", o, più esattamente, anche se non trasforma questa, che per lui è una semplice possibilità esegetica, in una certezza interpretativa).

Il suo libro dedicato a Kant (Il significato della negazione in Kant, Bologna, il Mulino, 1992) come si inserisce in questo orizzonte di questioni e di temi?

- L'interesse per Kant nasce dal fatto che Kant è il primo pensatore della tradizione filosofica che, movendosi dentro l'orizzonte della metafisica (e precisamente della metafisica moderna, cioè di quella metafisica che intende ricostruire la continuità del terreno ontico-ontologico – quello che dovrebbe accogliere, insieme, l'essere e gli enti – a partire dal problema della conoscenza, ossia dal problema della verità impostato come problema conoscitivo e quindi sulla base del rapporto fra soggetto e oggetto) la mette in discussione, vale a dire: mette in discussione la possibilità del suo stesso orizzonte. Nel farlo egli giunge a disarticolare il rapporto fra fondamento, o essenza soprasensibile, e fondato, o fenomeno. Conseguentemente, in prima istanza, questo obiettivo, negando assolutamente la possibilità di riconnettere in modo vero il secondo al primo. Tuttavia, poiché la metafisica è per lui, da un lato, un errore filosofico, ma nello stesso tempo, dall'altro, anche una realtà storica indiscutibile, nella sua negazione della metafisica Kant oscilla in modo significativo fra l'istanza filosoficamente più radicale del suo pensiero, che è quella di negare la stessa possibilità della metafisica (ossia di negare quest'ultima in modo assoluto), e l'istanza storico-critica, che consiste, invece, nel negare piuttosto la sua legittimità (cosa che, implicando l'esistenza e quindi la possibilità dell'illegittimo, rovescia la precedente negazione nel suo contrario, facendone una negazione soltanto relativa). Avviene qui uno scambio paradossale ma istruttivo: la negazione assoluta della metafisica si realizza, su questo terreno, dando luogo ad un'altra metafisica, per la quale tutta intera l'esperienza si costituisce a priori, entro l'orizzonte delineato dall'intelletto trascendentale. L'esito cui di fatto perviene questa metafisica non è diversa da quello al quale conducono, svolte nei loro principî ispiratori fino alle ultime conseguenze che si possano trarre da questi stessi principî, le metafisiche tradizionali,

che la filosofia kantiana pretenderebbe di negare nella loro stessa possibilità. Tale esito è stato visto molto bene da Luigi Scaravelli: in questa totalità a priori (e cioè interamente formale) dell'esperienza, l'esperienza stessa si perde e ciò che rimane è la semplice struttura a priori, come sintesi di elementi omogenei e identici: sintesi che non è più sintesi, struttura che non è più struttura. Scaravelli non ha, però visto l'altro lato del pensiero critico: quello per il quale la negazione della metafisica si risolve in una negazione di semplice legittimità (e non già di possibilità), cioè in una negazione relativa. Quella che qui si presenta è una situazione molto singolare ma indubbiamente piena di significato: mentre la negazione assoluta – la negazione che toglie di mezzo ogni possibilità per la metafisica di costituirsi anche solo come errore – riproduce, in un'altra forma, quello stesso che toglie di mezzo, la negazione relativa lascia sussistere la metafisica, ma tra questa e l'ambito dell'esperienza (come fra forma a priori e materia in sé, a posteriori) scava un abisso incolmabile. Dal momento che la filosofia kantiana nasce dall'incontro ma anche dal conflitto dissimulato di queste due tendenze, accantonarne una non consente di ricostruire la complessità dell'effettivo quadro concettuale delineato da Kant. Così come, del resto, anche tenendo conto di entrambe, è impossibile, vista la dinamica che le porta a collidere, ricavarne un quadro coerente. Quello che però se ne ricava è ciò che più conta riguardo al problema della metafisica: l'impossibilità che le due esigenze sulle quali il progetto filosofico cui la metafisica dà corpo si basa siano soddisfatte insieme, che sia, cioè, garantita la continuità fra fondamento e fondato e che, nello stesso tempo, sia salvaguardata la loro eterogeneità e differenza. L'impossibilità, in altre parole, che coesistano negazione assoluta e negazione relativa. Senza una tale coesistenza, infatti, non solo la metafisica non si realizza, ma neppure si può tenere in piedi il progetto di garantire verità all'esperienza e concretezza esistenziale alla verità. In questo modo, dall'intreccio aporetico nel quale il pensiero critico si rivela irretito, emerge una situazione "eleatica" che attesta l'impossibilità della metafisica assai più radicalmente di quanto non faccia questo stesso pensiero, attraverso il tratto esplicitamente polemico che esso esibisce nei confronti della tradizione speculativa dalla quale emerge.

10

Scaravelli vedeva nella Critica della ragion pratica kantiana una delle fonti essenziali dell'idealismo. Il nesso libertà-legge-valore è infatti uno dei problemi centrali e strutturali delle filosofi idealistiche, e Scaravelli, nella Critica del capire, individua molto bene le difficoltà interne alla posizione della «libertà positiva». In questo, senza dubbio, era lettore attento di Gentile. L'attualismo, nel modo più radicale, riduce ogni forma di posizione speculativa, che non sia pensiero in atto, alla «natura». È la ricerca più radicale, per così dire, del «nomos spirituale». Lo spirito è solo nell'atto. L'espressione «riforma della dialettica hegeliana» doveva suonare paradossale: si riformano, infatti, le istituzioni politiche, ma una riforma della dialettica significa riforma dell'«assoluto», che da «fatto» o «essere», deve concepirsi come «atto». Ora, il «ritorno a Parmenide» segna proprio il fallimento dell'idealismo, poiché ne contesta il punto più delicato, vitale e profondo: l'idea che la verità sia espressa in un valore spirituale. La prospettiva della filosofia non metafisica, non solo contesta l'idea che l'esperienza storica possa costituirsi all'interno di un orizzonte di senso e di valore, ma, più radicalmente, considera il mondo dell'esperienza (istituzioni politiche, diritti, etica ecc.) come δόξα...

- In una sola domanda lei mi propone, in realtà, un'intera serie di questioni. Cominciamo dalla prima, o meglio, da quella a partire dalla quale diviene, per me, forse più semplice rispondere anche alle altre: la questione della libertà. È indubbiamente vero che si tratta di una questione centrale nella tradizione idealistica, come pure che Scaravelli ha saputo individuare con acume il nodo essenziale in cui essa consiste. Si potrebbe, schematicamente, dire così: se la volontà è determinata da qualcosa (sia pure l'intelletto o la coscienza) non è né può essere libera; d'altra parte, se la volontà non è determinata da nulla, essa non si distingue, come volontà irrazionale, anomica o eslege, da un evento che accade soltanto per caso. Il problema si complica facendo intervenire, come è d'obbligo, le categorie modali: se per libertà si intende la possibilità di fare una certa scelta invece di un'altra, allora la libertà è sempre e solo qualcosa che riguarda

il futuro o il passato, non il presente. Questa osservazione potrebbe considerarsi come l'altra faccia (almeno in parte) del problema dei "futuri contingenti" affrontato da Aristotele nel cap. 9 del *De Interpretatione*. In sostanza vuol dire solo che la possibilità è tale finché non si è realizzata. Se assumiamo il presente come il luogo del realizzarsi delle possibilità passate e, allo stesso tempo, del definirsi di quelle future, esso non può apparirci che come un'isola reale circondata da un oceano di pure possibilità. Naturalmente il passato, a differenza del futuro, è fatto anche di possibilità realizzate (come il presente), e il presente anche di possibilità che si realizzeranno (nel futuro). Ma in questa visione del tempo solo il presente è reale, visto che il passato non è più e il futuro non è ancora, e le possibilità che erano tali nel passato non lo sono più nel presente, mentre quelle che lo sono nel presente lo sono solo in riferimento al futuro. La possibilità, infatti, coesiste esclusivamente con una possibilità contraria, mai con una realtà contraria. Al posto di una cosa (un evento, un fenomeno) reale non potrebbe mai essercene un altro, perché se questo fosse irreali (una possibilità, appunto) non potrebbe mai trovarsi al posto della realtà. Se, invece, fosse reale, il suo trovarsi al posto di una realtà diversa si configurerebbe, immediatamente, come una contraddizione in termini. Dal punto di vista della verità o del suo senso, pertanto, la libertà non è concepibile, perché non sono concepibili le condizioni sulle quali ciò che ci sembra di dover intendere per libertà si basa, né lo sono le istanze alle quali il suo concetto dovrebbe corrispondere. Tutto questo ci consente anche di comprendere come e perché il tentativo che la filosofia ha più volte posto in essere di coniugare verità e libertà (ad eccezione di quello di Heidegger, che si basa su un concetto di libertà interamente depurato di ogni connotazione pratico-volitiva – anche se non di ogni connotazione modale) rappresenti un caso paradigmatico di progetto metafisico. D'altra parte, quando diciamo che le condizioni sulle quali si basa "ciò che ci sembra di dover intendere per libertà" non sono concepibili, che cosa, propriamente intendiamo dire? Che cos'è "ciò che ci sembra di dover intendere per libertà"? Abbiamo forse una qualche nozione della libertà che ci consente di dire che le condizioni, che essa richiede siano soddisfatte perché sia possibile pensarla, non sono concepibili? Sembra di sì. E tuttavia, non è un controsenso ammettere una cosa del genere? Lo è se pretendiamo che "il punto di vista della verità" si debba incontrare necessariamente sul terreno della verità. Ma se assumiamo, invece, l'ipotesi che "il punto di vista

della verità”, non diversamente da quello della non-verità, appartenga al terreno dell’opinione, le cose cambiano aspetto. Su questo terreno il presente è caratterizzato da quella dimensione “durativa” o “vissuta” nella quale le tre dimensioni della temporalità si rendono indeterminatamente compresenti. Sul quale, dunque, realtà e possibilità non si prospettano più come orizzonti modali alternativi. Su questo medesimo terreno si sviluppa la coscienza e tutto ciò che chiamiamo pensiero, e che, fatto salvo il caso in cui il suo unico contenuto sia rappresentato dalla pura e semplice espressione del senso della verità, assolve il suo compito interpretando ciò che l’esperienza gli offre. Una tale interpretazione non può che avere un carattere e un andamento fenomenologici. La stessa dialettica non è, da questo punto di vista, che una pura e semplice fenomenologia. La dialettica ci prospetta, allora, una rappresentazione fenomenologica del mondo. Nel suo orizzonte non prende corpo solo il punto di vista della verità, che denuncia le pretese della metafisica, ma anche quello della non-verità, che ci parla, perciò, – come lei dice nella sua domanda – anche di istituzioni politiche, diritti, etica e così via.

11

Il carattere proprio della metafisica si trova nell'intendere la verità come uno spazio in cui includere il mondo. La verità stessa è uno spazio inclusivo del mondo. Ma la verità non è verità di qualche cosa. La verità non è verità di nulla. Il progetto della filosofia (o della metafisica) è stato però sempre quello di «spiegare» o di «fondare». Uno degli elementi fortemente antiintuitivi della tesi antimetafisica si può esprimere in questa domanda: che senso ha la «verità» se non è verità di qualche cosa?

- Si potrebbe rispondere provocatoriamente alla sua domanda, osservando che la verità non ha alcun senso, perché è senso, anzi perché è il senso. Ma – anche se su questo punto sarà necessario tornare, visto che non si tratta per nulla di una semplice frase ad effetto – dire così sarebbe, ora, solo un modo di eludere proprio il “senso” dell’interrogativo che lei mi propone. Le ragioni per le quali la verità non può essere verità “di” qualche cosa sono le stesse che si possono addurre al fine di confutare l’idea corrente (non solo fra i filosofi) che l’essere sia essere “di” questo o quell’ente. La natura relazionale di un tale “essere di” dovrebbe implicare il fatto che l’essere non possa essere altro che un elemento o un aspetto (sia pure quello decisivo) dell’ente. Ma lo stesso si dovrebbe poter dire per ogni, anche il più insignificante, aspetto dell’ente: che vi è un essere di tale aspetto, che non è altro che un suo aspetto (un aspetto dell’aspetto). È facile comprendere come, ponendosi su questa strada, si procederebbe solo verso una infinita risoluzione dell’ente (e dei suoi vari aspetti) nell’essere, senza poter giungere mai ad afferrare la differenza nella quale, in senso specifico, dovrebbe poter consistere il divario (e perciò anche la relazione) fra l’ente e l’essere. Pertanto, intendere l’essere come un attributo dell’ente è tanto impossibile quanto intendere l’ente come attributo dell’essere. Ciò significa che l’essere non solo non è un oggetto (un ente), ma che non è neppure un predicato. Del resto, un predicato sarebbe comunque un oggetto, cioè un oggetto astratto: il bianco o la bianchezza, la mortalità, la grandezza, la bellezza, la bontà, la lucentezza, la finitezza, la molteplicità ecc. Il senso della verità risalta, invece, nella

funzione copulativa dell'essere. Tale funzione assolve essenzialmente il compito del determinare. Si tratta di una funzione radicalmente diversa da quella che riveste l'essere come predicato denotante l'esistenzialità degli enti. Nella sua funzione copulativa l'essere emerge come verità e come senso. Queste due espressioni sono sostanzialmente identiche: esse non designano un significato (un insieme di note concettuali e di attributi), ma un senso, ossia, alla lettera, una direzione: quella definita dall'essere come negazione (del nulla). Una negazione definisce un senso perché è univoca e irreversibile. Appunto per questo la negazione relativa (che non è irreversibile, in quanto, negando "qualcosa", ne è, a sua volta negata: se un tavolo non è una sedia, ciò è perché, ad un tempo, una sedia non è un tavolo) non è, propriamente una negazione. L'univocità e l'irreversibilità del "negare" sono, in senso specifico, i tratti di cui si sostanzia la verità. Ma che il carattere della verità, in quanto "senso", emerga nella funzione copulativa dell'essere non significa che tale funzione appartenga all'essere come suo carattere o attributo costitutivo, cosa che sarebbe vera solo nel caso in cui l'essere fosse "essere dell'ente". Piuttosto, è l'ente che, irrompendo nello spazio dell'essere, se ne appropria. L'avvento dell'ente non è in alcun modo anticipato o propiziato dall'essere. Ma non può accadere che entro quello spazio che l'essere, come curvatura di senso, definisce. Ciò che l'ente significa ha un senso solo finché lo ha. Questo vuol dire che ha senso solo finché il suo significato non venga sottoposto ad un esame che metta in luce l'intima inconsistenza delle categorie sulle quali esso, direttamente o indirettamente, si fonda. Perché le cose ci appaiano e possano essere oggetto dei nostri discorsi come pure delle riflessioni alle quali dà accesso la nostra coscienza fenomenologica, occorre che esse siano "determinate", che abbiano, cioè, un senso e la curvatura che tale senso, come spazio ontologicamente orientato, impone loro. Ma esse possono apparirci così soltanto "all'ingrosso": non appena dalla rappresentazione della foresta si passa all'esame degli alberi che singolarmente la compongono, la determinatezza dei significati si perde, e si svela il fatto che essa non era tale neppure prima. Ciò non toglie che il gioco fenomenologico della determinatezza che si perde e dell'indeterminatezza che si manifesta è fatto di rappresentazioni, è, in altre parole, l'avvicinarsi incontrollato di segni, apparenze, eventi, che sono fin tanto che sono e che significano quel tanto che riescono a significare, determinatamente: per l'assolutamente indeterminato, ossia per il nulla o la pura contraddizione, non c'è alcun posto nemmeno nella fenomenologia.

12

Lei abbandona l'identità di pensiero ed essere. L'idealismo, invece, secondo Lei, caratterizza ancora la posizione di Sasso, nella quale Lei vede la permanenza di un punto di vista umanistico: e questo nonostante il fatto che Sasso abbia messo ogni cura per evitare un tale esito.

- È una conseguenza di quanto ho appena detto. La situazione che ho cercato di delineare nella risposta alla domanda precedente, sfugge, a mio avviso, alla aporeticità – che in caso contrario la connoterebbe – solo se la si interpreta in un modo per cui il rapportarsi dell'ente all'essere (avvertibile nella sua “determinatezza fenomenologica”, che, dal punto di vista della verità, è un'indeterminatezza) non è, allo stesso tempo, un rapportarsi dell'essere all'ente. In altre parole, a condizione che la coscienza di questa situazione sia ontica. E questo significa: a condizione che la coscienza di questa situazione appartenga all'ente e non all'essere. Ogni orientamento filosofico volto a riconoscere nella verità l'espressione di un'autoconsapevolezza (della consapevolezza del proprio essere verità) fa della verità l'oggetto di se stessa, ovvero fa della verità non solo l'oggetto ma anche il soggetto della coscienza della verità. Ciò è inevitabile se si ritiene (come la filosofia non ha mai smesso di fare) che la verità possa e anzi debba rendersi oggetto di un'interpretazione, che debba, più precisamente, essere interpretata per poter essere ciò che è. Se ciò che essa è dipende dall'interpretazione che se ne dà, tale interpretazione non può, evidentemente, non affondare le sue radici nella verità stessa, non può, quindi, non essere un'interpretazione ad opera di quella medesima verità che di tale interpretazione dovrebbe rappresentare l'oggetto, e di conseguenza non può non essere un'autointerpretazione. Pertanto, è chiaro come l'attribuzione alla verità (e all'essere) di una dimensione “coscienziale” sia strettamente legata ad un'idea della verità basata su un concetto di ragione analogo a quello che nel corso dei secoli si è affermato e consolidato nel pensiero europeo (non senza validi motivi) come l'unico possibile, cioè quello che identifica la *ratio* con la prova o la dimostrazione, vedendo in essa

sostanzialmente un procedimento che permette di “dar ragione” delle cose. Così, proprio in questa formula del “dar ragione” si può dire che sia racchiuso e si renda particolarmente avvertibile il senso del legame necessario che stringe insieme (nel sottosuolo più profondo del pensiero occidentale) i concetti di verità, di razionalità e di processo dimostrativo. Tutto questo, però, non ha più alcun senso se, invece, l’idea di verità viene distinta e mantenuta separata dai procedimenti dell’interpretare e del “rendere conto”. Qui credo che siamo anche giunti a toccare quello che, in ultima analisi, è il vero *punctum saliens* (al quale sono riconducibili anche tutti gli altri, cui ho accennato nel corso di questa nostra conversazione) della divergenza fra la posizione di Sasso e la mia. Si tratta di un punto di rilievo, perché, come lei dice, è quello dal quale dipende l’appartenenza o la non appartenenza ad un orizzonte speculativo (ma anche culturale) di tipo “idealistico”. Ma il suo peso decisivo può essere apprezzato solo da chi sia in grado di porsi in una prospettiva capace di dare il giusto risalto al ruolo che, per la filosofia, riveste la coincidenza di senso della verità e senso dell’essere. E questa è senz’altro una prospettiva comune all’ impostazione di Sasso e alla mia (come pure, anche se su un altro piano, ad entrambe le nostre e a quella di Severino).