

MAURO VISENTIN

A PROPOSITO DI UNA VOCAZIONE
“NEOPARMENIDEA” DEL PENSIERO
ITALIANO CONTEMPORANEO

Con il termine “neoparmenidismo” si intende di solito, da una trentina d’anni a questa parte (ossia da quando – con l’uscita de *Gli abitatori del tempo*, prima, e di *Destino della necessità*, subito dopo – il suo nome è entrato prepotentemente nelle “cronache della filosofia italiana contemporanea”, per dirla con Garin¹), il pensiero di Emanuele Severino. Una attribuzione di questo genere sarebbe assolutamente corretta di fronte a una “lettura” di Parmenide come quella prospettata da Luigi Ruggiu nel libro sul filosofo di Elea da lui pubblicato nel 1975 e recentemente riedito². Non lo sarebbe, invece, affatto, se di Parmenide e del suo pensiero si fosse orientati a riproporre l’interpretazione “tradizionale”, quella cioè che risale all’epoca della filosofia greca classica, che lo stesso Severino ha più volte mostrato di condividere³. Non intendo discutere ora (ce ne sarà modo, agio e tempo più che

* Questo testo riproduce quello di una conferenza tenuta all’università di Venezia, il 1 dicembre 2015, nel quadro di una giornata di studi su “Parmenide e Neoparmenidismo”, conclusa da una tavola rotonda avente a oggetto la seconda edizione del *Parmenide* di Luigi Ruggiu, con la partecipazione di Francesco Mora, Davide Spanio, Francesco Fronterotta, Luigi Vero Tarca e Mauro Visentin.

¹ In realtà, nelle “cronache di filosofia italiana” – intendendole nel senso gariniano di una ricostruzione dei momenti più significativi del pensiero filosofico nazionale – Severino fa la sua comparsa molto prima, sin dalla fine degli anni ’50 e poi, a pieno titolo, dal 1964, con la comparsa del suo *Ritornare a Parmenide*, per la vasta eco che questo saggio ebbe e il seguito di discussioni e polemiche cui diede vita. Tuttavia, è solo una quindicina di anni dopo (tra il 1979 e il 1980) che il suo nome diventa noto anche al pubblico dei non specialisti, attraverso la risonanza, non più semplicemente accademica ma giornalistica, acquistata attraverso le due opere richiamate nel testo.

² Cfr. L. RUGGIU, *Parmenide*, Venezia 1975; 2^a ed.: *Parmenide. Nostos. L’essere e gli enti*, Milano 2014.

³ Proprio per questo, rifiutando espressamente per la propria filosofia la denominazione di “neoparmenidismo”; cfr. *Il destino dell’essere. Dialogo con Emanuele Severino*, a cura di D. SPANIO, Brescia 2014, p. 238.

bastevoli, oggi pomeriggio) di queste alternative esegetiche, ma semplicemente sottolineare il carattere che deve essere assegnato ai due modi opposti di intendere il rapporto fra ἀλήθεια e δόξα in Parmenide, che discendono dalle due diverse interpretazioni delle quali ho fatto adesso cenno. Se il rapporto fra *verità* e *opinione* (potremmo anche dire: fra *essere* ed *esperienza*, fra *immutabile* e *mutevole* o *temporale*, fra *incontrovertibile* e *controvertibile*) è di continuità (per cui, vero l'essere, vera è anche l'esperienza, che ne dipende), allora la filosofia di Parmenide è una forma radicale di *metafisica* (come lo sono la filosofia di Spinoza e quella di Severino, che Brianese fa bene, a mio parere, nonostante le proteste del maestro, a collegare⁴). Se, invece il rapporto fra verità e opinione è di separazione totale (qualunque cosa questo voglia dire, e che cosa deve o dovrebbe voler dire lo vedremo, magari, se ce ne sarà il tempo, un po' più avanti), allora questa filosofia è l'unico esempio di ontologia non-metafisica che si sia prodotto finora nella storia del pensiero occidentale (oltretutto, come implicita critica *ante litteram* della metafisica classica). Per spiegare questa affermazione, devo, però, in primo luogo, chiarire che cosa intendo, specificamente, con il termine "metafisica". Metafisica è, a mio avviso, il tentativo (paradossale e auto-contraddittorio) che la filosofia mette in campo per governare il θαυμάζειν di cui parlano Platone e Aristotele come della fonte del filosofare (meglio sarebbe dire: come fonte del filosofare metafisico, ma visto che per loro il filosofare era innanzitutto ed eminentemente un filosofare metafisico – e che la filosofia, se non si risolveva interamente in metafisica, poneva, però, la metafisica davanti a tutte le altre discipline, con un ruolo, rispetto a esse fondativo, cioè, appunto, esso stesso a sua volta metafisico, cosa che implicitamente comportava il riassorbimento di queste nell'ambito del fondamento – la confusione, che emerge, implicitamente, dalla tesi che abbiamo richiamato, tra filosofia e metafisica era, nell'ottica che caratterizzava il loro

⁴ G. BRIANESE, *Sentiamo e sperimentiamo di essere eterni. Emanuele Severino interprete di Spinoza*, in *Il destino dell'essere*, pp. 83 sgg.

modo di volgersi al problema, del tutto legittima e giustificata). In altri termini, la metafisica è il tentativo che il pensiero mette in atto di porre sotto controllo l'imprevedibile e l'accidentale della temporalità e dell'esperienza, collegandolo alla verità sovrasensibile (cioè, appunto, *meta-fisica*).

Sotto questa angolatura prospettica, parlare di "parmenidismo" o "neoparmenidismo", nel senso tradizionalmente assegnato al pensiero di Parmenide che è quello sul quale mi baso, significa identificare un aspetto in forza del quale possa dirsi, di una filosofia, che si trova, consapevolmente o inconsapevolmente, in rotta di collisione con il programma metafisico di continuità e di collegamento necessario della realtà empirica con la verità immutabile. Ora, in che senso noi possiamo dire che nel pensiero italiano esiste una specie di "vocazione" a tutto ciò?

In effetti, se si eccettuano alcune figure o tendenze della filosofia e della cultura italiane dal momento in cui nella produzione letteraria si afferma il Volgare (da quando, in altre parole, è possibile connotare con un riferimento di tipo "nazionale" il pensiero e la cultura che si sono venuti affermando in Italia intorno al XIII secolo, anche nel caso di opere scritte in latino⁵), non si può dire che siano particolarmente significativi i casi di personalità e posizioni che si possano riportare a una simile classificazione. Forse è piuttosto la debolezza e la pressoché completa subalternità della tradizione metafisica italiana a quella europea ciò che può spingerci a vedere, nella nostra storia culturale, la presenza di condizioni adatte al sorgere di impostazioni concettuali non metafisiche. Una debolezza e subalternità che si può senz'altro riscontrare nei pensatori italiani dell'Ottocento. Mentre, per i secoli precedenti, occorre distinguere il pensiero (e la cultura) di carattere giuridico-politico

⁵ L'uso del "volgare" nella scrittura letteraria o "dotta", come si sa, non soppianta mai del tutto il latino fino, si può dire, al secolo XVIII (e per certi versi al XIX), anche se la sostituzione del primo al secondo procede inesorabilmente, in forma progressiva, a partire più o meno dal XIII. Ma quest'uso, quantunque all'inizio limitato, segna un confine quasi ovunque decisivo fra la cultura e il pensiero genericamente "scolastici" e quelli "nazionali".

da quello più propriamente filosofico. Senza dubbio, la filosofia speculativa del Rinascimento esprime un indirizzo mentale, certo poco organico e piuttosto disordinato, nel quale i grandi temi del nascente pensiero moderno vengono affrontati nella chiave di un naturalismo talvolta contaminato dallo spirito della magia. Ma il suo carattere metafisico è difficilmente contestabile, pensando a figure come Pomponazzi, Cardano, Telesio, Bruno, Campanella. Occorre dire, tuttavia, che l'importanza del Rinascimento è assai più culturale che filosofica, e che, al di là dell'idea spaventiana (e poi attualistica) della "circolazione del pensiero europeo", il confronto, sul piano strettamente speculativo, di questi filosofi con personalità come quelle di Cartesio, Hobbes, Spinoza o Leibniz è destinato ad apparire, qual è, frutto più di una indebita forzatura che espressione di una effettiva parità di peso e incidenza sul piano dei concetti. Tutt'altro discorso è quello che si deve fare per riguardo alla cultura giuridica e al pensiero politico. In questo campo, il prevalere della tradizione giurisprudenziale del diritto romano, da un lato, l'affermarsi, dall'altro, in pieno Rinascimento di una tendenza "realpolitica" nel campo della teoria dello stato, declinata in forme diverse e, per certi aspetti divergenti, da Machiavelli e da Botero, sono motivi sufficienti per parlare di un atteggiamento decisamente poco interessato da parte del pensiero giuridico-politico italiano a riconoscere la necessità di un percorso logico-deduttivo basato su ipotesi teoriche e volto a indagare *le ragioni di legittimità filosofica* dell'esistenza dello stato civile. Proprio i due ultimi autori citati, messi a confronto, per esempio, con Hobbes – per il quale il problema è quello di giustificare il passaggio dallo stato di natura allo stato di diritto e quindi di individuare nel primo la base o *il fondamento razionale* della nascita del secondo – mostrano tutto il loro implicito orientamento anti-metafisico apparendo assai più propensi a individuare le tecniche e i metodi maggiormente efficaci e opportuni o raccomandabili per gestire lo stato e il governo o, in generale, per conservare il potere, che a porsi il problema di come questo si sia originato e prodotto. Anche in seguito, con Vico, il confronto fra l'indirizzo storico-genetico

della *Scienza Nuova* e quello solo apparentemente storico ma in realtà essenzialmente logico (come metterà chiaramente in luce Kant) del diritto naturale europeo, mostra evidenti i segni della disposizione mentale imperante in Italia che, se recepisce stimoli e suggestioni dalla metafisica del nord Europa, si orienta poi in modo totalmente autonomo, preferendo immaginare un processo empirico e ricavarne conseguenze teoriche riguardo al corso della storia, anziché compiere il cammino inverso, cioè partire da un'ipotesi puramente speculativa, ricostruita idealmente e priva di ogni possibile riscontro empirico, per giungere ad una legittimazione della realtà storico-fattuale attraverso un percorso deduttivo.

Dell'Ottocento e del pensiero Risorgimentale abbiamo già detto, e, nonostante gli sforzi di Gentile per valorizzarne la qualità speculativa, esso, anche nei suoi rappresentanti più significativi (Rosmini, Galluppi, Gioberti, Spaventa) è senz'altro un pensiero metafisico, ma è anche un pensiero di modesta originalità, largamente tributario delle metafisiche europee, soprattutto tedesche.

Fino a questo punto, quindi, l'ipotesi di una disposizione scarsamente propensa alla metafisica o poco versata in essa come caratteristica tipica del pensiero e della cultura italiani trova riscontro in due aspetti che è difficile non riconoscere stabilmente presenti nel profilo storico sia di questa sia di quello. Per quanto riguarda la filosofia speculativa, la sua sostanziale debolezza e la scarsa originalità, che ne fanno un filosofia metafisica, bensì, ma minore e priva di grande influenza culturale, talvolta persino in Italia, ma indiscutibilmente fuori dei suoi confini. Per quanto invece concerne il pensiero giuridico-politico, il suo realismo (talvolta crudo e spregiudicato fino a rasentare la provocazione) e la sua propensione molto marcata a radicare la teoria nella storia e nell'esperienza concreta dei fatti – procedendo per *exempla*, utili a illustrare e illuminare i concetti – piuttosto che cercare di giustificare i fatti alla luce della teoria, adattandoli a questa. Insomma, fino a tutto l'Ottocento si può dire che l'orientamento poco o per nulla metafisico (o anche mediocrementemente metafisico) della cultura e della mentalità italiane può essere riconosciuto

abbastanza facilmente, assumendo, da un lato, come criterio di valutazione un'idea piuttosto comune e popolare di "metafisica" (ossia quella di una disciplina filosofica astratta e disinteressata a confrontarsi con la realtà effettiva delle cose e delle circostanze determinate) e sottolineando, dall'altro, il relativamente scarso peso che le espressioni di un atteggiamento propriamente speculativo hanno comunque per lo più avuto nella nostra produzione filosofica e nella nostra storia intellettuale, avendo prevalentemente preso corpo in opere di rilievo spesso non eccelso, almeno sotto il profilo della loro qualità concettuale, anche perché in molti casi viziate da un eccesso di retorica. Più controverso può risultare, invece, un discorso che tenda a ravvisare un tratto "tecnicamente" e concordemente anti-fondativo in un supposto (e non facilmente individuabile) *genius loci* filosofico italiano.

Con il Novecento e, in particolare, con le due principali filosofie che nel Novecento si sono affermate, nel quadro della nostra cultura, durante il primo cinquantennio del secolo (quelle neoidealistiche), le cose cambiano. Vediamo, rapidamente, di capire come e in che senso. Cominciamo da Gentile (invertendo l'ordine logico, più che cronologico, che stabilisce la priorità fra le due, per ragioni che diventeranno chiare fra non molto). Nella prolusione accademica con cui, nel gennaio del 1907, Gentile inizia il suo primo corso universitario ufficiale come professore ordinario di Storia della Filosofia a Palermo – poi comparsa come saggio sulla «Rivista filosofica» di Carlo Cantoni nel 1909 con il titolo *Il concetto della storia della filosofia* – si dice espressamente che l'errore è tale solo in relazione alla verità che lo riconosce e lo denuncia come tale. Al di fuori di questa consapevolezza, l'errore è, esso stesso, verità⁶. In altre parole, l'errore non esiste come tale se non nell'esclusione che la verità (e solo la verità) è in grado di farne, ossia solo come ombra o riflesso fuori campo della verità che lo nega, e dunque come semplice *negato* della e dalla verità,

⁶ Cfr. G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze 1954³, p. 126.

da questa inibito ad assumere un ruolo a sua volta negativo (ossia quello di un significato negante la verità) e perciò tanto incapace di aggiungersi a questa quanto, per intenderci, lo è il concavo di *aggiungersi* al convesso. La situazione è del tutto analoga in Croce, con riferimento all'atto spirituale così come si presenta in ciascuna delle sue quattro principali espressioni, ossia come affermazione di un valore (bello, vero, utile e bene) e negazione del corrispettivo disvalore (brutto, falso – errore – inutile e male). Qui, a differenza di quanto accade (almeno espressamente) nella dialettica hegeliana, il male, l'errore, il negativo non entra nella sintesi spirituale, ma ne viene escluso. Nella sintesi entrano atto e fatto (per Gentile) materia e forma (per Croce) e la dialettica si presenta (spaventosamente), per entrambi come una dialettica a due e non tre momenti⁷ (anche se per Croce, la “dialettica dei distinti” – e materia e forma, in quanto tali, non sono, tra l'altro, neppure propriamente distinti – si può considerare una dialettica solo in senso lato⁸), mentre la sintesi, più che come coronamento del percorso dialettico si presenta come sintesi originaria (*a priori*), assai più kantiana che hegeliana⁹. Per Croce, poi, le cose si complicano ulteriormente (e questo è il motivo dell'inversione dell'ordine logico di cui si è fatto cenno più su) se si prende in esame quella delle sue quattro categorie di riferimento che appare come la più inconsueta o addirittura inedita in questo ruolo. Quella, cioè, la cui introduzione nell'ordine delle forme dello spirito risulta associata in modo pressoché esclusivo al suo nome (diversamente da quanto accade per le altre tre, che compaiono già, ad esempio, nell'organigramma della quasi coeva “filosofia dei valori”). Ossia la categoria dell'utile/economico. Per Gentile, l'astratto, il fatto, il passato, l'empirico, l'errore sono lo stesso. O meglio, l'errore non è che l'astratto (il fatto, l'empirico, il passato) astrattamente

⁷ Cfr. B. SPAVENTA, *Frammento inedito*, in G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, pp. 52-54.

⁸ Cfr. C. ANTONI, *Commento a Croce*, Venezia 1964², pp. 46-48 e 63. E si veda poi, di questo “commento”, anche l'intero capitolo x.

⁹ Cfr. *ibid.*, p. 44.

concepito, mentre l'astratto concretamente concepito, ossia concepito come tale, cioè alla luce del concreto, è un'articolazione del concreto. Ciò comporta l'*assenza di passaggio* da astratto a concreto e l'impossibilità di rendere filosoficamente conto dell'astratto astrattamente concepito (l'astratto astrattamente concepito, come errore è, lo abbiamo già visto, nulla, per Gentile, e del resto, per la sua filosofia, è impossibile che il concepire, cioè l'atto, sia un concepire astrattamente, se è un autentico concepire). Questa duplicazione dell'astratto si riflette in una indebita duplicazione del concreto che dà luogo a due logiche (entrambe concrete) una dell'astratto l'altra del concreto che non è facile, al di là delle parole, comprendere in che cosa si differenzierebbero (l'astratto concepito astrattamente non ha logica, proprio perché non è nulla: è l'impossibile; pertanto, la logica dell'astratto è logica concreta dell'astratto e quindi è il concreto – che è già una logica e non è *oggetto* di una logica ulteriore a sé –, se questo e la sua dialettica non possono esistere altrimenti che tenendo dentro di sé, come loro articolazione, l'astratto).

In Croce, il quadro è più complesso ma anche più nitido, perché un distinto (appunto l'utile/economico) assume il ruolo di "categoria di riscatto" di tutto ciò che nelle altre categorie risulta come disvalore: il brutto estetico è, in realtà il prodotto di un atto dettato dallo spirito pratico, economico/utilitario, e così il male morale e il falso o l'errore logico. Ma ci sono poi anche l'empirico, e l'astratto che derivano la loro realtà spirituale da questa categoria. E l'empirico così come l'astratto, in Croce sono nettamente distinti dall'errore e, in generale, dal disvalore, molto più nettamente di quanto lo siano in Gentile. Perché in Croce empirico e astratto hanno un ruolo e una funzione positivi. Come pseudoconcetti essi sono ausili mnemonici che permettono di ricostruire il percorso mentale e spirituale in cui ha preso corpo un atto logico: quello che dal punto di vista logico è empirico o astratto (pseudoconcettuale) dal punto di vista pratico è un prodotto positivo dello spirito economico. E così pure, dobbiamo supporre, quello che è empirico o astratto dal punto di vista del bello o dal punto di

vista del bene. In questo modo, Croce sarebbe riuscito, meglio di Gentile, ad assegnare con chiarezza a tutti i prodotti dello spirito una dimensione reale, associando ciascuno di essi a una determinata categoria, compresi quelli come l'errore o il disvalore e l'empirico o l'astratto che, pur non essendo coincidenti, sono apparentemente irriducibili alla realtà spirituale. Ma è davvero così? Perché fosse davvero così, dovrebbe risultare anche che il disvalore di quel valore che è l'utile/economico, cioè l'inutile, non potendo essere ridotto all'utile/economico, di cui è il disvalore (ossia l'irrealità), per la sua realtà spirituale debba esserlo a una delle altre tre categorie, dicendo, quindi, che l'inutile è bello o vero o bene. Cosa che potrebbe anche apparire plausibile, se rovesciata, come la logica di qualunque equazione comporta che si debba poter fare. Ma si dovrebbe, poi, dire lo stesso anche di ciò che è empirico rispetto all'utile/economico, per esempio, come risulta da un passo della seconda parte della *Filosofia della pratica*, delle leggi pubbliche e del codice di procedura penale o civile. Ebbene, c'è qualcuno che ritiene di poter attribuire a Croce la tesi che un corpo di leggi positive sia interpretabile come un fatto estetico o logico o morale? Se c'è si faccia avanti, e vediamo come argomenta la sua tesi. Ma se non c'è (come credo che, in effetti, non ci sia), allora occorrerà riconoscere che l'empirico empiricamente concepito, in Croce, non ha, entro il quadro categoriale dei distinti, alcuno spazio in cui disporsi, alcuna casella in cui collocarsi. E dal momento che in Croce lo spirito è verità, ciò che non trova collocazione, sotto nessuna forma, entro l'orizzonte dello spirito, è (o dovrebbe essere, per lui) fuori dalla verità e sottratto alla sua giurisdizione.

Ed eccoci, quindi, di fronte a una cesura tra verità ed esperienza che non solo è molto più concretamente antimetafisica di quanto lo siano le innumerevoli espressioni di rifiuto, scherno, ironia e disprezzo che Croce rivolge, dal punto di vista del suo storicismo, alla metafisica dell'immutabile in tante occasioni e che si trovano sparse diffusamente in tutta la sua opera, ma che è anche il motivo ispiratore della polemica sul liberismo che lo contrapporrà a Einaudi, incredulo testimone del fatto che il teorico della libertà

come valore assoluto potesse essere arrivato a sostenere la compatibilità fra un regime liberale e l'economia pianificata (visto che questa, espressione, per Croce, di un ordinamento empirico di carattere giuridico-economico, non avrebbe certo potuto contaminare quello, ma solo, eventualmente, facilitarne, in circostanze determinate, l'attuazione e la realizzazione o il compimento storico-istituzionale). In Croce, quindi, più che in Gentile (o in modo più netto che in Gentile, grazie all'articolazione della sua filosofia in "distinti" e all'emergere, tra questi, della categoria dell'*utile*) si coglie e si rende esplicito il tratto che, metaforicamente, ho voluto chiamare "neoparmenideo" (presente, comunque, ma in modo meno chiaramente avvertibile, anche nell'attualismo gentiliano, sia nell'impasse di un "atto" spirituale la cui "dialettica" è tutta interna e la cui "circolarità" è una auto-circolarità, sia nella duplicazione dell'astratto, che condanna l'astratto astrattamente concepito o a non essere, propriamente, nulla – vale a dire: solo il negato dell'atto del pensiero – o ad essere qualcosa di puramente empirico, irriducibile alla dimensione, attuale e concreta, della realtà dello spirito).

A due pensatori che potremmo, in senso lato, definire come appartenenti alla "seconda generazione" idealistica, cioè Luigi Scavelli e Guido Calogero, ritengo si possa idealmente ricondurre, da un punto di vista filosofico, la rottura in chiave neoparmenidea dei precari equilibri speculativi sui quali si erano basati e innalzati gli edifici neoidealistic di storicismo e attualismo. Il primo per la teorizzata impossibilità, esibita in concreto nella *Critica del Capire*, di uscire dall'analisi verso la sintesi e, come interprete di Kant, dalla sintesi pura e formale in direzione della realtà empirica effettiva. Il secondo, per aver confinato la verità del pensare nell'inafferrabilità dell'onnipresenza, riservando alla prassi la realtà e l'afferrabilità del determinato. Questi due autori finiscono così, nella ricostruzione che propongo del cammino compiuto dal pensiero speculativo contemporaneo in Italia nel Novecento, con il rappresentare l'anello di congiunzione ideale fra il neoparmenidismo implicito (e

inconsapevole) di Croce e Gentile, e quello esplicito e consapevole di Sasso (almeno a partire da un certo momento in poi), per un verso, e di Severino (in una accezione, però, come abbiamo già detto, diversa da quella sin qui accreditata del termine e del concetto di “neoparmenidismo”), per l’altro.

Riguardo a quest’ultimo punto, ossia al pensiero di Severino e al suo “particolare” neoparmenidismo, occorre dire, riprendendo quanto accennato all’inizio della nostra esposizione, che la sua inclusione a pieno titolo nel quadro della presente ricostruzione di un possibile percorso del pensiero italiano del ’900 in prospettiva neoparmenidea sarebbe possibile solo assumendo – riprendiamo qui l’osservazione avanzata in apertura di conferenza – la chiave di lettura del pensiero di Parmenide e del parmenidismo proposta da Ruggiu nel libro di cui presenteremo oggi la seconda edizione, e che, del resto, al pensiero di Severino, del quale Ruggiu è stato allievo, è, per molti versi, variamente ispirato. Ma in tal caso, l’inclusione avverrebbe in una cornice vuota, essendo la filosofia di Severino un *unicum* nel panorama del pensiero italiano (e non solo). In che senso, allora, e a che titolo l’opera di Severino viene qui, comunque, inserita nel percorso di ricostruzione e prima ancora di individuazione e messa in luce di una tendenza neoparmenidea nella filosofia italiana del xx secolo (che si innesterebbe in una tradizione filosofica e culturale metafisicamente debole e attraversata, in certi suoi esponenti, da correnti e venature anti-metafisiche)? In un senso, indubbiamente, un po’ paradossale, che adesso cercherò di chiarire.

Quella di Severino è, si potrebbe dire, una forma di *ipermetafisica*. Se, come abbiamo detto all’inizio, metafisica è la disposizione filosofica a vedere nell’essere (o in qualche suo sostituto) il fondamento dell’ente – cosa che richiede di stabilire un nesso necessario *fra le due cose* (l’essere e l’ente, il fondamento e il fondato) e dunque di presupporre come due, appunto, cioè *distinti e irriducibili* l’uno all’altro, i termini di questa relazione necessaria –, allora, là dove l’ente (tutto l’ente) è riassorbito nell’essere (come accade, appunto,

nel pensiero di Severino), la metafisica si rovescia nel suo opposto: nella teorizzazione, di fatto, di *un essere senza più l'ente* (allo stesso modo in cui in Spinoza – ecco tornare l'analogia che Severino rifiuta¹⁰ –, la metafisica leibniziana, che lega la realtà contingente degli enti alla volontà di Dio e alla sua libera scelta di un mondo tra gli infiniti possibili, si converte, suo malgrado e *praeter intentionem*, nell'idea – secondo la ben nota, incontestabile e assai acuta osservazione di Hegel – di un Dio senza il mondo). Cosa che, naturalmente, non cancella gli enti (così come non cancella la contingenza, l'esperienza, l'apparire empirico e il tempo) ma li sottrae ad ogni possibile sindacato della verità. Ecco, allora, che il neoparmenidismo di Severino si rivela come un esito imprevisto e non voluto¹¹. Di voluto o intenzionalmente parmenideo restando, nella sua prospettiva, solo il senso dell'immutabilità dell'essere (di tutto l'essere) e la negazione della realtà ontico-ontologica del mutamento. Ma quella di Severino (non diversamente appunto, anche per questo verso, da quella di Spinoza) è una filosofia che mostra, proprio nel suo esito paradossale e involontario, la destinazione naturale e inesorabile della metafisica in quanto tale, cioè di ogni metafisica. Ossia, appunto, la sua vocazione a negarsi, negando nel suo esito, implicitamente, i suoi stessi presupposti: se il legame tra fondamento e fondato è un legame metafisico, esso deve anche essere un *legame necessario*, con la conseguenza che l'ente, *legato necessariamente alla necessità* del fondamento, non può evitare che questa stessa necessità si riversi su di lui, rendendo nulla la sua distanza dall'essere, e quindi anche il suo legame con questo (visto che un legame, per essere tale, comporta sempre una distanza).

Con Sasso la situazione si presenta in tutt'altro modo. Sasso è partito dall'idea che la dialettica fosse l'ultimo e il più grande tentativo messo in campo dalla speculazione filosofica per rendere razionalmente conto del mutamento, della manifestazione dinamica dei fenomeni, del divenire temporale, ma che né quella

¹⁰ Cfr. *Il destino dell'essere...*, p. 238.

¹¹ Cfr. *supra*, nota 3.

hegeliana, né quella attualistica e neppure quella particolarissima riconoscibile all'opera nello storicismo di Croce fossero in grado di esibire le credenziali speculative atte a far sì che l'impianto di pensiero ad essa riconducibile si prospettasse con i tratti inoppugnabili della coerenza filosofica. Per un periodo abbastanza lungo, il suo sforzo è stato quello di riflettere a fondo (ricercandone il filo nei suoi "autori") sulla *dialettica*, la *contraddizione*, la *differenza*. Temi legati, attraverso il *Sofista* platonico, testo per lui a lungo "di riferimento", a quello, capitale, del *nulla* e della *negazione*. L'attenzione rivolta a questi ultimi due concetti (e, soprattutto, la concentrazione sulla classica aporia sulla quale ha, storicamente, attirato lo sguardo del pensiero filosofico Platone, appunto, con il *Sofista*¹²) ha però finito con il cambiare la prospettiva iniziale di Sasso. Nel senso che la risoluzione di questa storica difficoltà, gli è, progressivamente, sempre di più apparsa tale da riassorbire in sé l'intero compito della filosofia, non risultando comprensibile il modo in cui, dal confronto con il nulla assoluto, l'essere potesse riemergere ancora tributario dell'esigenza di garantire la molteplicità degli enti e la concepibilità del loro svolgersi (che, infatti, nel *Sofista*, Platone aveva dedotto dalla *rinuncia* al confronto con il problema del nulla). Si sarebbe potuto parlare, al riguardo, di un atteggiamento tendenzialmente neoeleatico (che si sommava a una "lettura" di Croce e di Gentile volta a enfatizzare l'incapacità delle loro filosofie di tradursi in concreto nella realizzazione del programma che professavano di perseguire¹³: quello di concentrarsi sulla storia e sulla sua dinamica, sul farsi in atto – *in fieri* – dello

¹² Al quale Sasso ha, alla fine, dedicato una piccola monografia (*L'essere e le differenze. Sul «Sofista» di Platone*, Bologna 1991), che raccoglie una riflessione sui temi del dialogo, e innanzitutto su quello relativo alla aporeticità del concetto di assoluto non-essere, protrattasi per circa due decenni.

¹³ Questa "lettura" è affidata essenzialmente al volumetto intitolato *Passato e presente nella storia della filosofia* (Bari 1967), alla monumentale monografia *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica* (Napoli 1975) e a numerosi saggi, i più significativi dei quali sono stati raccolti dall'autore nel primo e nel secondo volume dell'opera *Filosofia e idealismo* (Napoli 1994-2012), rispettivamente dedicati a Croce, l'uno, e a Gentile, l'altro.

spirito. Lettura che si risolveva così nel sottolineare, piuttosto, la risoluzione, entro la prospettiva dalla quale Croce e Gentile guardavano alla realtà storica, di questa in una sorta di accadere immobile e non diveniente, estraneo ad ogni possibile fattore virtuale, e che finiva, in riferimento al secondo dei due, con lo spingersi persino a stabilire un paragone tra l'attualismo e la filosofia megarica¹⁴). Ma questo orientamento esegetico non si traduceva espressamente in una tematizzazione chiara ed esplicita della propria "vocazione", che restava probabilmente imbrigliata dalle riserve culturali nutrite da Sasso nei confronti dell'irrazionalismo. Credo, personalmente, di aver dato un contributo significativo all'affiorare, nella sua coscienza filosofica, della effettiva destinazione verso la quale un orientamento di questo genere era rivolto¹⁵.

¹⁴ G. SASSO, *Giovanni Gentile: filosofo aristotelico o megarico?*, in ID., *La potenza e l'atto. Due saggi su Giovanni Gentile*, Firenze 1998.

¹⁵ Contributo che ho potuto dare solo dopo aver elaborato, per mio conto – anche se sulla base delle tante suggestioni ricavate da lui, e proprio per reagire alla progressiva vanificazione dell'esperienza in una sorta di "nube problematica" che finiva, ai miei occhi, per emergere dalla posizione di Sasso –, un argomento relativo all'autoesclusione dell'esperienza dalla verità il cui esito si è tradotto, per me, in un neoeleatismo consapevole. Cfr. la ricostruzione del lungo dialogo filosofico che mi ha legato a Sasso, attraverso un rapporto di discepolato intervenuto dopo la mia laurea, nel saggio: *Il neoparmenidismo italiano. Considerazioni intorno al volume di G. Sasso: "La verità l'opinione"*, che ho pubblicato nel 2001 sul «Giornale Critico della filosofia italiana» e che è poi confluito nel secondo volume dell'opera *Il neoparmenidismo italiano* (Napoli 2005-2011). Cfr., inoltre, riguardo a questo, le due interviste sul Neoparmenidismo italiano concesse al sito *on-line*: www.filosofia.it e riprodotte in appendice al recentissimo volume nel quale ho raccolto i contributi speculativi di quasi venticinque anni di riflessione filosofica: M. VISENTIN, *Onto-Logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Napoli 2015. Ad ogni modo, quanto affermo nel testo e in queste ricostruzioni vale con riferimento all'ultimo approdo dell'evoluzione filosofica di Sasso (quello attestato a partire dal volume *Essere e negazione*, che è del 1987). Mentre di un "eleatismo" generico (fatto essenzialmente di una concezione identitaria e antidialettica o statica dell'esito, suo malgrado, di qualunque svolgimento speculativo), presente nella sua interpretazione dei principali esponenti della tradizione idealistica e neoidealistica, Sasso era indubbiamente consapevole già molto prima che avvenisse il nostro incontro. E un aspetto implicitamente eleatico era poi presente, come ora mi appare chiaro, anche nel suo particolarissimo modo di "storicizzare" gli autori che studiava: cercando – attraverso il rinvio alla storia, alla cultura e persino alla psicologia – di spiegare storicamente la difettività e problematicità dei loro concetti piuttosto che la loro persuasività e congruenza. Ma

L'aver preso coscienza solo con una certa ritrosia dell'indirizzo che il suo pensiero stava assumendo, da parte di Sasso, è, in una certa misura, da ricondursi, come abbiamo già detto, alla sua diffidenza per ogni forma di irrazionalismo (e l'abbandono dell'esperienza e delle cosiddette "verità di fatto" alla pura discrezionalità di un'interpretazione opinabile può forse essere visto come espressivo di una forma di rassegnazione all'irrazionale, o, se si preferisce, di rinuncia alla verità metafisica, cioè fondativa, della realtà manifesta, vale a dire di rinuncia a quella verità che ha, appunto, come scopo la comprensione razionale di ciò che, nel suo immediato apparire, si mostra come sorprendente e minaccioso, ossia come un'apparenza irrazionale e da rimuovere). Questo ha fatto sì che nella posizione neoeleatica di Sasso la dissoluzione dell'aporia del nulla passasse attraverso una specie di processo "dialettico" di "negazione della negazione" (negazione dell'esser nulla di ciò che viene negato dall'essere), e che questa approdasse a una *autocoscienza* della verità ontologica consapevole, oltre che di sé, del non essere vera ma solo opinabile della realtà ontica. È il motivo a proposito del quale il neoeleatismo di Sasso (o la sua ontologia) e quello che – prendendo le mosse dal suo insegnamento e dai molti stimoli che ne ricavo e che mi hanno permesso di fare emergere dalla trama stessa del pensiero italiano novecentesco un indirizzo neoeleatico – ho immaginato di poter delineare esibiscono percorsi diversi e non compatibili. Sasso, a mio modo di vedere, continua, nonostante il suo incredibile sforzo di ripensamento critico e di oltrepassamento della tradizione da cui lui stesso proviene, a essere partecipe di una visione "coscenzialistica" della verità e dell'essere, mantenersi legato alla quale

non si trattava, in nessuno dei due casi, di un eleatismo positivamente, o per meglio dire pro-positivamente assunto (cioè assunto, appunto, come proposta) – cosa che, d'altra parte, non è, forse, neppure adesso, per quanto, almeno, riguarda il suo effettivo riconoscersi sotto questa classificazione (cfr. la seconda risposta data da Sasso ad Ambrogio Garofano, nell'intervista su "Filosofia e idealismo", da lui rilasciata nell'ottobre del 2014 al periodico *on-line*: www.filosofia-italiana.net –, bensì di un esito problematico che Sasso non sapeva allora come eludere.

non può, in ultima analisi, che impedire (o perlomeno ostacolare) un oltrepassamento effettivo della tradizione metafisica, in particolare idealistica. Per come io vedo la questione, invece, un reale approdo neoeleatico non può che mettere capo ad una concezione dell'essere che faccia leva sulla natura "opaca" e non coscienziale della verità: solo così si pone definitivamente fine all'epoca della metafisica e dell'ontoteologia, solo così si mette effettivamente piede sul terreno incognito e privo di ancoraggio della pura opinabilità delle cose, che è anche quello sul quale il significato del mondo può essere *responsabilmente inventato* (cioè *rinvenuto e attinto nell'interiorità* del proprio consapevole – e relativamente arbitrario – confronto con la verità dell'essere)¹⁶.

Per concludere questo discorso, è però necessario fare un ultimo passo. Ovvero spiegare perché una concezione filosofica che sembra non poter essere se non del tutto immune dallo storicismo (o tale da poterne, casomai, prospettare solo il rovesciamento euristico, per farne non uno strumento di connotazione della verità filosofica, ma, piuttosto, la disposizione a cogliere le sue fallaci contaminazioni culturali e ideologiche: è della cultura e dei suoi moventi che si fa e si può fare la storia, non della verità o dell'essere¹⁷) avverta il bisogno di gettare un ponte alle proprie spalle ricostruendo una tradizione nel cui alveo potersi collocare e accreditare. La risposta a questo interrogativo richiede una premessa che può rappresentare anche un approfondimento o un chiarimento di quanto detto sin qui: una concezione neoparmenidea della verità è un'ontologia. Ma un'ontologia – per una concezione della verità come quella che è stata esposta poche righe più su di queste, ossia una concezione che nella verità non vede un fondamento ontoteologico e neppure un soggetto trascendentale o una qualche forma di coscienza – non è la consapevolezza che l'essere ha di sé, bensì la consapevolezza che l'ente ha dell'essere. L'ontologia è quindi un fatto essenzialmente ontico: è lo sguardo

¹⁶ Cfr. i testi citati nella nota precedente.

¹⁷ Cfr. le righe conclusive della nota 15.

che l'ente rivolge all'essere e alla verità e che abbraccia entrambi *senza assimilarli a sé*, cioè senza alterarne il profilo e il senso, proprio perché è uno sguardo ontico – interpretativo, culturale, storico, linguistico, in una parola: opinabile – e non vero. La verità è il sedimento che in questo sguardo si deposita senza esserne coinvolto e permeato: la negazione assoluta, il senso assoluto della determinatezza. Questo è ciò che tutte le filosofie e le metafisiche contengono, esprimono e ci trasmettono. Alcune soltanto *in actu exercito*, altre (in numero decisamente inferiore alle prime) anche *in actu signato*. Ma tra le une e le altre possono darsi gradi diversi di differenza e compatibilità. Sono questi che si possono e si devono comprendere storicamente. Sono questi, dunque, che definiscono la possibilità e l'orientamento di una tradizione.