

Aporie, opportunità e periglio del neoparmenidismo nel confronto tra Emanuele Severino e Mauro Visentin

di Riccardo Berutti*

ABSTRACT

This article offers an enquiry into the implications involved in the relationship between 'being' and 'ontic determinations'. We will try to illustrate some aporias that affect this relationship by distinguishing two different kinds of denial (absolute and relative). Furthermore, following a critical comparison between Emanuele Severino's and Mauro Visentin's 'Neoparmenidism', we will also suggest a solution concerning the critical 'intersection' between the necessity of being and the contingency of plurality.

– Contributo ricevuto su invito il 27/02/2018. Sottoposto a peer review, accettato il 22/03/2018.

Se dimorare nel medesimo, immutabilmente, è prerogativa del Dio, allora 'divinizzazione' è probabilmente il termine più adeguato ad illustrare l'intrepida avventura di neoparmenidismo condotta da Emanuele Severino. Una particolare forma di meditazione, questa, che si rivolge al 'mondo' considerandolo, appunto, *sub specie aeternitatis*, ma nella verace, ed in certo senso inaudita consapevolezza – *carmina non prius audita* –, che proprio le vie traverse e complicate delle 'differenze' costituiscono questa volta l'occasione, ed il punto di partenza, per guardare finalmente il Dio *facie ad faciem*¹.

In questo senso, se per la tradizione di concetto cui il pensiero teologico si ri-

ferisce l'eterno è, ad ogni modo, un ente privilegiato – che, appunto, 'divino', si solleva al di sopra della caotica congerie della molteplicità² – per Severino, invece, ciò che, a rigore, dimora al riparo dalla corruttela del non essere è null'altro che l'ente medesimo, ossia l'essente che sia considerato nello specifico della sua solo apparentemente umbratile e transeunte consistenza.

In questo senso, proprio la ritrovata *koinonia* tra essere e determinazioni – l'«abbracciamento»³ senza subalternità tra 'essenza' ed 'esistenza' – viene siglata proprio a partire da ciò che, pur coinvolto nello scenario dell'accadimento, non può mai sbilanciarsi oltre la propria determinatezza incontrovertibile⁴. Deter-

* Istituto Italiano per gli Studi Storici.

minatezza, questa, che, peraltro, proprio perché incontrovertibile, non è neanche avulsa ed impermeabile alla sintassi equivoca della differenza e della 'negatività'. Anzi. Lasciandosene dialetticamente attraversare, per Severino l'ente non è incontrovertibile come astratto 'A' – ove si pervenga alla inespugnabilità ma comunicando da qualsiasi 'correlazione' – quanto piuttosto, e più concretamente, come *non non-A*: come negazione della negazione della sua determinatezza. L'essere si annoda così, nel rimbalzo della duplice negazione, alla cruna di negazione del mondo, liberandolo da ogni contraddizione, e affrancandolo dal timore della sua stessa 'finitudine'.

Nella mossa di pensiero condotta quindi dall'autore con provocatoria chiarezza viene ora finalmente scrutato ed indagato l'immutabile semplicemente fissando il volto di una sua qualsivoglia 'individuazione' onto-sintattica. L'essere, in questo senso, viene lasciato abitare colà, nell'interstizio di ogni infinitesima sfumatura, sicché, nella manovra – forse anche di iperbolico parmenidismo –, il 'massimo' diventa predicato indiveltibile del 'minimo', e l'immutabile varca la soglia dell'essente passando, però, *dal suo stesso interno*. Gli sottentra, certo, gli si intrinseca, eppure, nondimeno, non appone in esso una virgola che si aggiunga *ab extra* del corpo semantico della determinazione. Un 'accesso', questo, o anche, logicamente, una 'predicazione', che addivene proprio dal ventre inespugnabile

della più piccola determinatezza semantica⁵.

Anche il termine predicazione, ad ogni modo, – come quello che connota l'ente nella sua 'divinità' – risulta già però sostanzialmente ambiguo e compromesso. Infatti, proprio collegando, e generando il riferimento, continua anche però, implicitamente, a suggerire il senso della disgiunzione e della separazione. Connette e disconnette a un tempo⁶. Si tratta invece di comprendere che, in questo caso, proprio il *rapporto* d'essere tra 'essere' e 'determinazione' deve significare anzitutto l'*essere del rapporto* tra essere 'e' determinazione – all'insegna di una coalescenza che, a ben vedere, altro non ha da significare se non il mostrarsi di una stessa 'epifania semantica'.

Non si tratta, pertanto, a ben vedere, di ritornare punto *a Parmenide*, quanto piuttosto di saper commettere autenticamente l'esperienza del suo parricidio. A questo proposito, infatti, come afferma il pensatore:

Le differenze debbono venire ricondotte nell'essere, perché se 'rosso', 'casa', 'mare' non significano 'essere' – e questo deve restare fermo! –, essi non significano nemmeno 'nulla' (cioè non sono l'essere – e in questo senso sono non-essere –, ma non significano nemmeno 'nulla', bensì 'casa', 'mare', ecc.); e se 'rosso' non significa 'nulla' (o anche: se questo rosso non è significante come 'nulla', se è significante in modo diverso da come è significante il nulla), allora di esso si deve

predicare l'essere, si deve dire cioè che è un respingere via il nulla, ossia è quell'energia che nega il negativo. L'essere diventa il predicato di ciò che gli è diverso, non di ciò che gli è opposto: sì che ora l'affermazione che il non-essere (cioè la determinazione) è, non significa più che il negativo è il positivo⁷.

Se, pertanto, le determinazioni, e, quindi, i 'significati' – ad esempio 'rosso', 'casa', 'mare' – non significano lo stesso che 'essere', tuttavia essi, pur non significando lo stesso che essere, non dovrebbero significare *meno* dell'essere. La lontananza che in qualche misura li *distingue* è la stessa che li raduna nel segno di una medesima, sebbene enigmatica, identità-differenza.

Ad ogni modo, proprio la chiarezza del passaggio severiniano, nella sua dirimpante proposta speculativa, tende anche, in certa misura, ad adombrare, esorcizzandola, l'intrinseca criticità della questione. Infatti dubbia, o, se non altro, equivoca, può risultare l'esatta comprensione del fenomeno di 'co-appropriazione' tra essere e molteplicità – rispetto a cui, sia pure espresso attraverso il rigore e la buona retorica dell'originario, sembra che proprio la logica della 'sintesi', disimpegnata nella metafora dell'abbracciamento, risulti tanto efficace quanto anche problematica e controversa. Com'è possibile, infatti, che, in quanto protagonisti di uno *stesso* indivisibile spettacolo onto-noetico, essere e determinazioni non smarriscono *in alcun modo* la loro reciproca

divergenza? Quale "struttura" presiede al senso della 'differenza' se

è necessario che a ogni stato e a ogni istante del mondo [...] convenga la natura del sole, che continua a brillare anche quando la sera e prima dell'alba si sottrae allo sguardo⁸?

La questione, in luogo di parmenidismo, merita dunque di essere ispezionata con maggiore attenzione speculativa.

Un primo ordine di problemi, relativo all'"intersezione" tra essere e molteplicità, può venire illustrato già a partire dall'analisi della 'protasi' del ragionamento esposto nel passaggio di *Ritornare a Parmenide*. Infatti, quando Severino osserva che «le differenze debbono venire ricondotte nell'essere, perché se 'rosso', 'casa', 'mare' non significano 'essere' – e questo deve restare fermo! –, essi non significano nemmeno 'nulla'»⁹, non si può fare a meno di notare che, da un certo punto di vista, la validità logica della sua 'riconduzione' è ottenuta solo a patto che si ignori momentaneamente la sostanziale incompatibilità logica tra la 'premessa maggiore' ('rosso', 'casa', 'mare' non significano 'essere'), e la 'premessa minore' del suo ragionamento ('rosso', 'casa', 'mare' non significano nemmeno nulla). Premessa maggiore e premessa minore che, tuttavia, anche attraverso l'uso strategico e rassicurante del punto di interiezione («e questo deve restare fermo!»), sono invece poste in continuità dal pensatore come elementi di uno stesso sillogismo concettuale.

A ben vedere, però, la costruzione onto-sintattica del passaggio possiede un'ambiguità di fondo che lo stratagemma anche retorico adottato da Severino non riesce completamente a risolvere. Cos'altro potrebbe mai significare, infatti, che 'rosso', 'casa', 'mare' non significano 'essere', se non che, eleaticamente, sono identici al non essere?

Per cercare di smarcarsi da questa terribile conclusione Severino imposta la propria argomentazione sul crinale di una sottigliezza speculativa. Egli, infatti, afferma che le differenze non sono 'essere' aggiungendo però *anche* che le differenze non sono *nemmeno* 'nulla', di modo che, proprio per via di questa 'aggiunta', si riesca a far sì che il senso dell'espressione 'le differenze non significano essere' subisca una modificazione di significato, costringendo a valutare *diversamente* il senso che essa avrebbe assunto là dove la si fosse invece considerata *senza* il lume di questa costatazione suppletiva. Tuttavia, a ben vedere, è proprio il 'lume' di questa circostanza aggiuntiva ad essere avvolto da una paradossale penombra speculativa. Infatti, attraverso l'uso intrinsecamente ambiguo dell'avverbio *nemmeno* (contenuto nella premessa minore del suo ragionamento), Severino, affermando che le differenze non sono essere, ma *nemmeno* sono nulla, rettifica la prima asserzione, continuando nondimeno ad attribuire parzialmente ad essa *quello stesso senso* che avrebbe assunto alla luce di una

considerazione più ferreamente eleatica – dove le differenze, non essendo essere, sono punto assimilate al 'non essere'. 'Nemmeno' significa infatti 'non di meno'. Sicché, affermando che 'rosso', 'casa', 'mare' non sono *nemmeno* nulla, Severino, a rigore, afferma delle differenze che non sono identiche al nulla *non meno* del loro esserlo. Ne afferma l'essere *senza* negare fino in fondo la circostanza del loro non-essere; dice che esse sono, ma accettando comunque, secondo un rispetto differente, di considerare una loro qualche nullità. Pertanto, anziché negare la premessa *in sé stessa*, l'autore fa semplicemente ricorso ad un dato di 'evidenza' che funga da 'limitazione' – non da 'confutazione' –; limitazione che impedisca vengano tratte conseguenze, che, però, a rigore, *sono già state tratte*.

Un recidivo bifrontismo abita dunque la soltanto apparente linearità del ragionamento, sicché premessa maggiore e premessa minore del procedimento logico di riconduzione, rimangono, a ben vedere, *disiecta membra* del parricidio severiniano. Da una parte, il 'logo', e, dall'altra, l' 'esperienza'¹⁰. Oppure: da una parte, il logo, e dall'altra, un logo che, guidato dall'esperienza, può esser solo parzialmente capace di *rettificare* il senso del 'non esser essere' delle differenze. Una divinizzazione interrotta, o, se si vuole, *a divinis*, 'sospesa', a causa dell'incredibile pervicacia e resistenza del logo eleatico. Quando pertanto, dopo aver segnalato che le differenze non sono

essere, si *aggiunge* che le differenze non sono *nemmeno* nulla, questa, a ben vedere, non può risultare se non come una semplice addizione speculativa, ossia un supplemento di ‘costatazione’¹¹, rispetto a cui, Severino, pur *costatando* la non nullità delle differenze, continua anche nondimeno a *pensare* di esse, sebbene nell’‘inconscio’ della propria argomentazione, tenebra e nullità.

Non esser ‘essere’, e, quindi, daccapo, *simpliciter*, nullità; la quale, se l’evidenza certamente ripugna, non può esser tuttavia ancora deposta ed esautorata per ciò stesso che il nostro sguardo si sconcerta di considerarla. Nullità che, dunque, non si è *davvero* confutata, ma viene anzi lasciata sopravvivere nella stessa idea secondo cui le differenze – perlomeno dal punto di vista dell’essere (che poi è comunque quello decisivo) – in certo senso «sono non-essere»¹². Peraltro in quale *altro* senso le differenze potrebbero mai essere ‘non essere’?

Le differenze ‘non sono’, si ribatterà, *come* differenze, e quindi ‘non sono’ diversamente da come ‘non è’ il *nihil absolutum*. E tuttavia, che ‘differenza’ potrebbe mai intercorrere tra l’una e l’altra formula del ‘non essere’, che non conduce per ciò stesso l’uno, o l’altro ‘non essere’, ad ‘essere’ semplicemente? Se d’altro canto però si vuole, come Severino vuole, tener ferma la differenza tra essere e determinazioni, allora sembrerebbe difficile continuare ad intendere il ‘non essere’ di quest’ultime come un ‘non es-

sere’ *diverso* dal ‘non essere’ stesso¹³. O essere, oppure non essere: *tertium non datur*.

Il non essere attribuito alle differenze sarebbe dunque *assimilabile*, in fin dei conti, al non essere stesso; e lo sarebbe soprattutto perché, puranche ribattendo che l’‘affine’ è anche per ciò stesso ‘dissimile’, tuttavia, anche in questo caso, la dissomiglianza non sarebbe mai così evidente e così marcata da impedire a Severino di voler comunque battezzare col nome di ‘non essere’ – e non, invece, con quello di ‘essere’ – le differenze che, a suo avviso, siccome non significano essere, «in questo senso» è legittimo asserire che «sono non-essere»¹⁴. Differenze soprannominate dunque col nome di ‘non essere’, sebbene, a rigore, nella plenitudo così faticosamente conseguita, questo certo ‘dissidio’ tra essere e differenze dovrebbe anch’esso cadere interamente sotto l’aureo genetliaco dello *eînai*. Dell’essere, dunque, ove, nel sentiero che vi si inoltra (che del Giorno, a rigore, prenderebbe sembianza), perfino le ombre conoscono ormai la perfetta trasparenza della luce. O non è così?

Benché contrastata, la nullità delle differenze non è dunque ancora vinta e tramontata, sicché, se nichilista è per Severino addirittura lo stesso Parmenide, allora un *minimum* di ‘nichilismo’ continua a sopravvivere perturbante nella stessa trasparenza del parricidio severiniano.

Un secondo ordine di problemi può essere sollevato considerando che, se, le determinazioni, pur non essendo nulla, d'altro canto neppure sono essere, allora, per via di questo residuo carattere di 'distinzione', si dovrebbe poter anche *oborto collo* attribuire alle differenze una certa forza di 'refutazione', di 'opposizione', o, quantomeno, di 'disgiunzione', nei confronti dell'essere stesso. Essere, questo, che, dall'interno, nutre, fonda e alimenta le differenze, ma che, tuttavia, per via della ripulsa esercitata da parte delle differenze, in qualche modo, siccome non è identico alle differenze, allora, in certo senso, 'non è'. Dal 'non essere' delle determinazioni (considerato in precedenza) si perverrebbe dunque ora, considerandolo dal punto di vista delle determinazioni, al 'non essere' dell'essere medesimo. Rovesciamento sconcertante e paradossale, che bisogna purtuttavia affrontare e risolvere speculativamente.

A ciò non valga poi comunque controbattere che il modo in cui le differenze *non sono* l'essere è *diverso* dal modo in cui esse *non sono* il 'non essere' – giacché, si dice, le differenze sono, sì, *diverse* dall'essere, ma *opposte* al nulla. A ciò non valga ribattere questo perché se le differenze non rivolgersero anche all'essere quella stessa forza di refutazione con cui si oppongono al nulla, allora, a ben vedere, esse divergerebbero dall'essere soltanto per una loro personale velleità, ossia un capriccio di "distinzione"

che trarrebbe soprattutto spunto ed ispirazione dalla inesplicabile frivolezza dell'arbitrio. Una guerra *comune*, quella di essere e differenze, combattuta contro il nulla, ma un bottino che le differenze finiscono per voler avidamente consumare per sé soltanto.

Peraltro, se tra essere e determinazioni fosse possibile concepire una qualche distinzione senza scorgere in essa la *hybris* di alcuna separazione, e se la guerra dell'uno – dell'essere – fosse davvero fino in fondo la medesima combattuta anche dall'altro, – dalla molteplicità –, allora, chiediamoci: perché mai dovrebbe apparire scandaloso affermare ora anche dell'essere, che esso, *non essendo* le sue differenze, 'in questo senso è non essere'? Potrebbe mai esser un oltraggio questo 'non essere' se, attribuito all'essere per le ragioni intrinseche alla natura dell'alleanza, significasse anch'esso l'«abbracciamento» verace tra essere e determinazioni? Potrebbe mai esser ritenuto offensivo se proprio l'aura della sua penombra occorresse invero a coordinare gli animi nella guerra contro il nulla?

E tuttavia, a questo proposito – e cioè illustrando le ragioni che conducono all'accordo tra essere e determinazioni – se Severino è disposto ad affermare un qualche *non essere* delle differenze (sicché le differenze, *non essendo* l'essere, «in questo senso» *sono non-essere*), non lo è poi altrettanto – come pure, invece, avrebbe dovuto –, da sostenere anche il contrario, e cioè che l'essere, a sua volta,

non essendo le differenze, in questo senso ‘non è’. Questo, il filosofo, non è mai disposto a considerarlo, né, tantomeno, a pronunciarlo in senso lato, sicché, a ben vedere, un oscuro riserbo cala silenziosamente sul sipario delle differenze, impedendo di attribuire all’essere – sia pure solo, appunto, *lato sensu* – quello stesso ‘non essere’ che, attribuito invece alle differenze, dovrebbe valere per loro come segno di salvezza. L’uno *non* è l’altro (e viceversa) per via di quello che è voluto come uno stesso ‘non’, ma, come sovente, sono solo le differenze a scontare il peso della loro ‘distinzione’.

Là dove, invece, all’interno dell’intima e reciproca coappartenenza, il ‘non’ pronunciato da parte delle differenze deve poter anche in qualche modo essere ereditato dall’essere stesso, allora bisogna inevitabilmente concludere che l’‘essere’ sia ‘non essere’, perlomeno nella misura in cui esso, appunto, *non è* le sue differenze. Occorrerebbe dunque, in questo caso, e paradossalmente, ‘salvare’ l’essere, salvarlo dall’ombra che le differenze, appena salvate dal parricidio severiniano, proiettano inevitabilmente sopra di esso.

Un parricida di parricidio, o, più semplicemente, un eleata meno infedele a Parmenide di quanto non lo sia stato Severino, potrebbe forse, a questo punto, esser chiamato più esplicitamente a proskeno della discussione del rapporto, o, a rigore, del ‘non-rapporto’, che sempre intercorre tra essere e molteplicità. Mau-

ro Visentin, in una radicale professione di eleatismo, cerca infatti di distanziarsi con estrema sobrietà critica dagli ‘entusiasmi’ dell’‘eterodossia’ severiniana. Critico pertinace della logica dell’‘intersezione’ tra l’orizzonte dell’ ‘essere’ e quello della ‘molteplicità’, Visentin è quindi soprattutto critico della circostanza di fraintendimento, indebitamente operata da Severino, tra due diversi ed irriducibili sensi della ‘negazione’. Quello con cui l’essere nega *irreversibilmente* il nulla (‘negazione assoluta’), e quello con cui gli essenti si contrastano opponendosi tra di loro all’insegna della pariglia e della *reciprocità*¹⁵ (‘negazione relativa’). Se la prima forma di negazione è univoca, ‘irreversibile’, e possiede una traiettoria «vettoriale»¹⁶ ed incontrovertibile, la seconda forma di negazione, invece, trascrivendo la grammatica delle differenze sulla falsariga del contraccambio e della ‘polifonia’, è una negazione ‘reversibile’, che risulterebbe del tutto inadeguata ad illustrare il rapporto (se di ‘rapporto’ si intende ancora parlare) tra ‘essere’ e ‘nulla’ – del tutto inadeguata, se non a patto di volersi mettere in ascolto di una ‘voce’ e, appunto, di una *phonè*, che proverrebbe direttamente dalla bocca del non essere¹⁷.

Si può forse compulsare più in profondità la questione richiamando però l’attenzione su alcune notazioni critiche contenute nel testo *Tra struttura e problema*. In esso, sfruttando il senso della distinzione tra le due forme di negazione, Visentin

mette infatti in mostra il carattere patentemente paradossale della “cotangenza”, tra essere e molteplicità. A questo riguardo, riflettendo sullo stesso passaggio menzionato in precedenza di *Ritornare a Parmenide*, Visentin rileva che, se: «“rosso”, ‘casa’, ‘mare’ non significano ‘essere’»¹⁸, e se d'altronde sembrerebbe corretto asserire che «“essi non significano nemmeno ‘nulla’”», tuttavia, a ben vedere: «che “rosso”, “casa”, “mare” non significhino “nulla” è appunto ciò che bisognerebbe dimostrare»¹⁹. È, infatti,

solo se “rosso”, “casa”, “mare” sono qualcosa che, come l'essere nega il nulla (il nulla che essendo nulla, non potrebbe a sua volta negarli) è solo in questo caso che essi possono risultare innegabili²⁰.

Il passaggio si articola con chiarezza. Infatti, mentre l'essere, per via della sua capacità di estinguere l'(inesistente) obiezione del suo (inesistente) antagonista, è innegabile proprio perché al riparo da *qualsiasi* contesa, non altrettanto si può dire invece delle differenze, alle quali questa forza di negazione non può esser corriperta senza smarrire il senso della specifica concretezza *polemica*, che, appunto, le determina nella loro ‘reciprocità’. Peraltro, là dove anche si riuscisse a mostrare che le differenze negano così come l'essere nega il non essere – e cioè senza esser a loro volta contrastate –, occorrerebbe invero domandarsi ancora con Visentin: «come mai “rosso”,

“casa”, “mare”, negherebbero il nulla senza venire a coincidere, puramente e semplicemente, con l'essere?»²¹.

In questo senso, anche attribuendo alle differenze la forza integerrima di refutazione del nulla verrebbe a ripresentarsi il drammatico e insuperabile problema della loro ‘indistinzione’²². Risulta difficile, pertanto, cercare di intersecare ed intrecciare adeguatamente il filo dell'essere a quello della molteplicità – il *logos* dell'‘uno’ (della *tautótes*) a quello dell'‘altro’ (della *heterótes*) – senza generare una sovrapposizione del tutto indebita ed arbitraria tra ‘negazione assoluta’ e ‘negazione relativa’.

Anche in *Onto-Logica*, in un contesto speculativo più ampio e dettagliato, Visentin ripropone con perspicua chiarezza le ragioni del distinguo tra le due forme di negazione:

la negazione relativa, proprio perché ha un oggetto, è una *relazione* ed è *reciproca* (ciò che nega è *anche negato*, negato precisamente da quello che esso nega e che non potrebbe essere l'oggetto di questa negazione se non fosse, a sua volta, qualcosa che nega, e che nega, in particolare, ciò che lo nega: A non è B, ma allo stesso tempo, e reciprocamente, B non è A). Essendo reciproca, non può essere *univoca* [...], e dunque *non è una negazione*.

In altre parole, la negazione relativa *non è una negazione* (nel senso che non è *autenticamente* una negazione, non è una *vera* negazione), perché non delinea un senso *univoco* [...], un che di *incontrovertibile*: delinea il

significato di qualcosa di *controvertibile*, che nega, nell'atto stesso in cui viene negato, *qualcos'altro*, ovvero *qualcosa* che, al suo stesso modo, è un negante/negato, vale a dire un identico, che non può essere negato da sé stesso o dalla sua identità»²³.

L'*impasse* della proposta severiniana viene dunque acclarata da quello che, nel sottofondo del suo impulso e del suo ritmo speculativo, si presenta indubbiamente come «un ritorno a Parmenide più radicale ed estremo di quanto sia e potrebbe mai essere quello proposto da Severino»²⁴.

Inoltre, sulla falsariga di questo ritorno *sine glossa* al pensiero di Parmenide, si potrebbe aggiungere peraltro che, proprio l'attribuzione, alle determinazioni, della stessa forza ontologico-vettoriale dell'essere, comporterebbe il sorgere di una conseguenza ancor più paradossale ed aporetica di quanto già non fosse quella dell'«indistinzione» tra essere e differenze. Infatti, là dove si accordasse alle differenze *sia* la forza di refutazione del nulla, *sia* quella di distinzione dall'essere – giacché le determinazioni, dopotutto, *non* sono essere –, allora, in questa circostanza, non si potrebbe escludere che le differenze si rivolgano nei confronti dell'essere, esplicando il proprio 'divverbio', con quella stessa forza di refutazione con cui – appunto, poiché comunque *congenerica* a quella dell'essere – negano il nulla. Sicché, essendolo e non essendolo a

un tempo, le differenze tumulterebbero paradossalmente l'essere nel non essere, proprio così come l'essere, *essendo*, tumula il nulla nell'esercizio della propria negazione incontrovertibile.

Accrescendo ed esagerando ulteriormente il senso di smarrimento cui conduce la notazione critica di Visentin, si potrebbe infine considerare che, se, le determinazioni, negando, negano il nulla, allora, nel negarsi *a vicenda*, le differenze si negherebbero nel contesto di una *polemica* combattuta senza possibili superstiti di sorta, ed in cui infatti non si potrebbe avere come 'esito' se non il reciproco ed originario annichilimento di tutte le determinazioni²⁵. Come cercar dunque di far fronte a queste difficoltà? Come coniugare *tautótes* ed *heterótes* in modo tale che il 'non' moltepliciamente pronunciato dalle differenze – ora nei confronti dell'essere, ora nei confronti delle stesse differenze – non si converta per ciò stesso in una *annihilatio*? come evitare peraltro che le differenze, negando della *stessa* forza di refutazione dell'essere, non precipitino nell'indistinto? La saggezza, a questo punto, esorterebbe forse soprattutto a trattenere l'intemperanza d'animo di una qualsiasi risposta speculativa.

E tuttavia è forse possibile rendere praticabile un alternativo sentiero teorico. Infatti, nonostante il carattere inaggirabile delle aporie considerate, provando a rimanere ermeneuticamente in bilico tra 'ortodossia' ed 'eterodossia',

tra *tautotes* ed *eterotes*, e, quindi, tra ciò che effettivamente è nuovo (Severino) e ciò che invece è più propriamente parmenideo del neoparmenidismo (Visentin), si può sollecitare la stessa distinzione tra le due forme di negazione ad un risvolto speculativo più problematico e, in qualche misura, inaspettato.

Si potrebbe anzitutto evidenziare, a questo riguardo, che, se le ragioni addotte da Visentin impediscono di decifrare la ‘determinatezza’ delle differenze alla luce della *ratio essendi* che qualifica invece l’essere nella sua incontrovertibilità, tuttavia, esaminandola con più attenzione, la “determinatezza” delle differenze presenta anche, d’altro canto, una nota ontologica caratterizzante, che rende le differenze comunque irriducibili al ristretto dominio concettuale della ‘negazione relativa’ – particolarità, questa, che, a ben vedere, distanzia e ad un tempo approssima l’essente al senso di ‘determinatezza’ che proviene invece dalla ‘negazione assoluta’.

La ‘determinatezza’, in effetti, anche là dove venga considerata nel ginepraio di mondo dell’orizzonte doxastico, pur essendo certamente negazione di un determinato ‘qualcos’altro’, non si riduce mai *semplicemente* ad esser negazione di un’altra differenza, la qual poi, *simmetricamente*, abbia ad avversarla costituendosi a sua volta all’insegna di una raddoppiata negatività. Non è scorretto, da questo punto di vista, asserire piuttosto che, se la determinatezza dell’ente è negazione di

un *altro* ente – ad esempio ‘A’ è negazione di ‘B’ –, tuttavia il gesto di refutazione che sta alla base di questo differire (ovvero la negazione che l’*esser* A sembrerebbe esercitare sull’*esser* B) si realizza solo *passando attraverso* la preliminare negazione, da parte del determinato, di quella ‘xnx’ che è la “coincidenza” tra A e B. La *ratione* della negazione ‘relativa’ si innesca pertanto solo se viene in qualche misura istanziata ed inscenata al suo interno una certa forma di negazione ‘assoluta’. In questo senso, se è vero che ‘A’ non è negazione univoca ed incontrovertibile di ‘B’ (di cui anzi dev’essere affermazione), tuttavia ‘A’ è senz’altro negazione univoca ed incontrovertibile del proprio coincidere a ‘B’. Sicché, essendo negazione di ‘B’, ‘A’ è, soprattutto, a rigore, negazione di ‘A è B’²⁶.

Si può dire, ad esempio, che la ‘casa’ non è il ‘mare’, e si può pertanto certamente asserire che la ‘casa’ *nega* il ‘mare’. E tuttavia, come segnalato in precedenza, questa negazione (relativa) si esplica come tale solo se la ‘casa’ è, anzitutto – sebbene in un sostrato implicito della sua opposizione –, negazione (assoluta) *della propria coincidenza* col ‘mare’ – in cui il ‘mare’ assolutamente negato è, a rigore, non il mare, ma quel ‘mare’ (se si vuole ancora chiamarlo tale) che è l’impossibile identificazione di ‘casa-e-mare’, e dove la *coincidenza* tra ‘A’ e ‘B’ è appunto il contenuto ‘contraddittorio’ (assolutamente nullo) di cui la determinatezza del determinato è *autenticamente* negazione assoluta.

Si consideri peraltro che, proprio perché la negazione relativa è, sì, intersecata, ma non già interamente consumata o risolta in quella assoluta, allora il carattere di reversibilità che la caratterizza, deve, in qualche modo, poter essere conservato. Ed infatti il ‘mare’ è *a sua volta* negazione della ‘casa’, ma – seguendo ora la proposta articolata in precedenza – esso non sarà più negazione della casa in quanto tale, quanto piuttosto della *coincidenza* di sé stesso con l’esser ‘casa’. Il ‘mare’ non nega la ‘casa’ *simpliciter*, ma nega *simpliciter* il proprio coincidervi, sicché, ciò che qui viene più propriamente negato (negando *l’altra* determinazione), non è ‘qualcosa’ che sia definibile come un «negante/negato»; anzi, a ben vedere esso non è proprio punto un ‘qualcosa’, sicché perfino all’atto di negazione espresso nella negazione *relativa* è impossibile sottrarre definitivamente – come invece ritiene Visentin – univocità ed incontrovertibilità.

In questo modo, seppur problematicamente, è possibile dunque concludere che, così come l’essere si oppone al nulla, allo stesso modo anche gli essenti (opponendosi tra di loro) si oppongono irreversibilmente al nulla *della loro impossibile coincidenza* – sicché la determinatezza dell’ente finisce per collocarsi esattamente al ‘bivio’ tra ‘negazione relativa’ e ‘negazione assoluta’.

Una volta dimostrato dunque che le differenze negano *così come* l’essere nega

il nulla, si potrebbe peraltro procedere sulla falsariga del dispositivo speculativo precedente per evitare anche che ‘essere’ e ‘determinazioni’ precipitino ora nuovamente nel gorgo dell’indistinto. Si potrebbe cioè provare a rendere meno contraddittoria l’incompatibilità che intercorre tra il ‘distinguersi’ e l’‘assimilarsi’ di essere e differenze. Quest’ultime, infatti, pur godendo della stessa forza di negazione dell’essere, *non sono* comunque l’essere, e se ne distinguono per via del loro semplice ‘non’ esserlo. Cosa significa, però, arrivati a questo punto, non-essere-l’essere-che-pur-si-è? Cosa significa che ‘rosso’, ‘casa’, ‘mare’ non sono essere, se esse negano all’insegna della medesima forza refutativa di quest’ultimo?

La risposta, ancora una volta, potrebbe essere indovinata cercando di andare soprattutto *in-contro* alla proposta severiniana. Andando verso la sua intuizione, ma rinnovandola dall’interno per il tramite delle riflessioni critiche condotte da Mauro Visentin.

Da un certo punto di vista, infatti, come vuole Severino, che le differenze non sono essere deve rimanere fermo, e tuttavia, come mostrato da Visentin, là dove si attribuisca alle differenze la stessa forza di refutazione del nulla, sembra impossibile concepire sensatamente una qualsiasi distinzione tra essere e molteplicità. Si può tuttavia nondimeno cercare di far rimanere veramente ferma questa ‘distinzione’ solo se, questa volta,

a differenza di Severino, non si tralascia di considerare che le differenze ‘non sono essere’, nel senso che, negando, esse negano anzitutto quel ‘non essere’ (assoluto) che consisterebbe, appunto, nella *coincidenza* tra essere e differenze. Quest’ultime non sono essere (ma non sono nemmeno non essere), non perché neghino *simpliciter* l’essere, ma perché negano quell’assurdo che sarebbe il loro *coincidergli*. Sicché, in una iperbole ed in un capogiro di pensiero che all’aporesi integra e sostituisce immediatamente il *diaporeîn*²⁷, quanto più le determinazioni, negando il non essere, si identificano all’essere (da cui appunto traggono la forza), tanto maggiormente invero se ne distinguono, e quanto più se ne distinguono, tanto più, allora, esse sono mosse *ad essere* dall’ininterrotta melodia dell’essere medesimo – di cui ‘non sono’ che membra.

Non sono essere, certo, ma adesso è proprio il ‘non’, ritraendosi, ad aver compiuto il primo passo nel segno dell’intersezione tra essere e molteplicità: è il ‘non’ ad aver *già* conchiuso il cerchio della loro – questa sì, perfetta – identità-differenza.

E tuttavia, un’ombra – o, se vogliamo, una trasparenza ambigua – può tornare a ripresentarsi anche in questa ulteriore tribuna speculativa. Un’ombra che, in qualche misura, la sua stessa trasparenza non può più risolvere se non ripresentandola, nuovamente, *per speculum et aenigmate*. Infatti, che il

metaxý, pur rimanendo tale, sia situato all’interno dell’essere accadendogli *dentro* – e che anzi, esso sia questo stesso *arithmos* del cadervi dentro –, ci riconsegna l’immagine di un ‘essere’, oltremis di un *logo*, che, ad ogni modo, nel chiaroscuro del mondo oramai interamente coinvolto ed abbracciato, continua però perlomeno ad incresparsi e lo specchio della propria medesimezza. Un essere, questo, che indubbiamente cammina e procede di ‘tautologia’ in ‘tautologia’, ma che, a ben vedere, può sopravvivere solo nel sobbalzo sinistramente offertogli dall’occasione minima della *divergenza*, ovvero, dopotutto, della nullità – la quale, considerata davvero fino in fondo: «mai non è stata»²⁸. Un essere, che riuscirà perfino ad essere fino in fondo il *proprio* non essere (nel senso che recupera dal naufragio le proprie membra), ma che in nessun modo riesce per davvero ad esaudire il senso, ed il mistero, della propria «immota irrequietezza»²⁹.

Alla formulazione di questo *dilemma*, nel labirinto risolto-irrisolto dell’ontologia, può dunque contribuire la presente riflessione critica, a patto, tuttavia, che, nell’agone – ovvero, nella contesa tra l’uno e l’altro parmenidismo, tra ortodossia ed eterodossia – si sappia anche per ciò stesso cogliere l’invisibile sfumatura della *philia* che sotteraneamente governa il *pólemos* della controversia eleatica. La *philia*, che fa succedere Eracle in aiuto di Atlante, e

che poi nuovamente fa soccorrere Atlante in ausilio di Eracle, e la quale, sia pure certamente intramata d'astuzia e di tranello, può forse ciononostante rimanere intatta, e può quindi mostrare per un istante – nel frattempo che il cielo passa dalle une alle altre braccia – perfino la *levità*³⁰ che una simile impresa necessariamente porta con sé.

_ NOTE

1 _ Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, ora in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2005², p. 58: «Nell'opposizione originaria, ogni essere [...] si volge verso più direzioni – si trova cioè in una pluralità di rapporti. Ad esempio, l'albero non è il monte, o questo positivo non è questo suo negativo; l'albero non è il monte, la casa e tutto ciò che è altro dall'albero. Ma quando l'essere, ogni essere, si rivolge verso quella direzione, lungo la quale si lega al suo "è" [...] allora ogni essere prende volto divino. In quanto questo albero [...] è e non può accadere che non sia, già questo albero è θεῖον, se ὁ θεός è l'essere nella sua immutabile pienezza».

2 _ Cfr. E. SEVERINO, *Il Giogo*, Adelphi, Milano 1989.

3 _ Cfr. E. SEVERINO, *Poscritto*, ora in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 73.

4 _ Ivi, p. 75: «qui è il *crinale* dell'essere: [...] la determinazione non è nulla o è nulla? 'homo', 'Phoenix', 'Socrates', 'hoc os vel haec caro' sono o non sono nulla? Se ripetiamo nella verità il gran passo oltre Parmenide [...] dobbiamo dire che la determinazione rifiuta di essere un nulla,

proprio in quanto essa è determinazione; sì che il non essere un nulla conviene alla determinazione *in quanto tale*».

5 _ Un 'minimo', questo, in cui il 'massimo' deve già poter essere proferito; come all'interno del procedimento elenchico, dove al confutatore del primo principio vien richiesto che esso dica e significhi semplicemente 'qualcosa' (*σημαίνειν τι*), cfr. ARISTOT. *Metaph.* IV, 1006 a21. Sulla particella di questo elementare 'significato' ha espresso acute e suggestive riflessioni L. SCARAVELLI, *Critica del capire e altri scritti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, cap. I, *L'identità*.

6 _ Il predicato è infatti *prae-dicatum*, la cosa 'detta innanzi', la cosa posta davanti; sicché, se l'essere fosse soltanto, sia pure originariamente, la cosa detta innanzi, allora, nella distanza onto-noetica sottolineata dall'avverbio, almeno una parte dell'ente (di cui appunto si predica l'essere), verrebbe paradossalmente tumulata nel non-essere proprio predicandone l'entità. Cfr., più in generale E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 2007³, cap. VII.

7 _ E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., pp. 23-24.

8 _ E. SEVERINO, *Nascere e altri problemi della coscienza religiosa*, Rizzoli, Milano 2005, p. 270.

9 _ E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 23.

10 _ Il richiamo è alla cadenza speculativa che caratterizza la riflessione di Gennaro Sasso. Cfr., su tutti, *La verità, l'opinione*, Il Mulino, Bologna 1999, e *Il principio, le cose*, Arago Editore, Torino 2004.

11 _ Al carattere soltanto esperienziale (o 'fattuale') dell'accertamento della non nullità

delle differenze ha guardato con acume M. VISENTIN, *Tra struttura e problema*, in *Il neoparmenidismo italiano II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 410-413. Visentin rovescia infatti completamente i presupposti dell'impostazione severiniana, secondo la quale, se decrittato *alla luce del logo*, il divenire del molteplice si dovrebbe poter presentare *aionicamente*. In questo caso, invece, la considerazione del divenire come respiro dell'immutabile sarebbe concepibile, a ben vedere, soltanto a partire da una 'disubbidienza' (e non tanto da un ascolto) della voce del logo: un'interdizione del logo che accade *in vece* dell'«evidenza», soltanto doxastica, rispetto a cui le differenze, d'altronde, non sono nulla.

12 _ E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 24.

13 _ Può forse questo *altro* non-essere – che del non-essere eredita il nome, ma non la sostanza – esser traccia «l'aroma del non essere» di cui parla G. GENTILE, *La filosofia dell'arte*, Sansoni, Firenze 1975, p. 298? Peraltro, sulla possibilità di concepire un non-essere 'proprio' delle differenze cfr. D. SPANIO, *Il precipizio del divenire. Mondo e creazione nel "Sistema di logica" gentiliano*, «Giornale critico della filosofia italiana», 13 (2015) 1, pp. 63-76.

14 _ E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 24.

15 _ Il distinguo compare già in M. VISENTIN, *Il significato della negazione in Kant*, Il Mulino, Bologna 1992.

16 _ Ivi, vol. II, pp. 454-455.

17 _ È un 'canto', quello del nulla, che Severino ritiene, ad ogni modo, di poter 'sopportare'.

Di questa capacità di sopportazione è frutto il suo 'risolvimento' dell'aporetica del non-essere, nel quale, anziché smarcarsi dal carattere aporetico dell'aporetica, Severino impiega tutta la paradossalità del nulla *contraddittoriamente* significativa proprio come 'chiave' del suo stesso risolvimento. Cfr., a questo riguardo, *La struttura originaria*, cit., pp. 209-233. Critico di questa pur marginale esperibilità del nulla, ovvero di questa «contraddizione concreta», M. VISENTIN, *Tra struttura e problema*, cit., pp. 310-346.

18 _ Ivi, p. 412.

19 _ *Ibidem*.

20 _ Ivi, p. 413.

21 _ *Ibidem*.

22 _ Sulla questione cfr. anche E. SEVERINO, *Risposta a Mauro Visentin*, «La filosofia futura», 7 (2016) 2, dove l'autore cerca di reagire polemicamente alla sollecitazione critica del pensiero di Visentin, secondo il quale, se si scruta il concetto di differenza con attenzione, non si può non considerare la contraddittoria identificazione dei distinti perlomeno quanto al loro identico e reciproco *differire*.

23 _ M. VISENTIN, *Onto-Logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli 2015, p. 394.

24 _ M. VISENTIN, *Tra struttura e problema*, cit., p. 413.

25 _ Questa *apokatástasis* delle determinazioni è in qualche misura registrata anche dallo stesso Severino allorquando questi descrive il rapporto di opposizione tra gli essenti all'insegna della negazione assoluta. Cfr. E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015, *Ogni essente è nulla nel proprio altro, in cui esso è peraltro presente come negato*, pp. 142-147. Severino,

però, non avverte come drammatico e paradossale lo scenario di questo *bellum omnium contra omnes*; non avverte, cioè, che si potrebbe dire della sua ‘casa dell’essere’ quel che lui stesso già rimproverava a quella della metafisica classica, ossia di esser «un ricettacolo di sopravvissuti, una dimora di fantasmi». Cfr. *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 30.

26 _ M. VISENTIN, *Ontolo-Logica*, cit., pp. 249-253, è ad ogni modo consapevole di questo ulteriore risvolto speculativo. Nel nostro caso, tuttavia, tendiamo a valorizzare la ‘cotangenza’ (tra negazione assoluta e relativa) nel segno di un riscatto *ontologico* delle determinazioni; riscatto che Visentin però rifiuta radicalmente, sia perché qualifica la stessa ‘intersezione’ da un punto di vista unicamente doxastico, sia perché mostra che proprio sulla falsariga della irriducibilità tra le due forme di negazione, non è in alcun modo concesso alle determinazioni di sollevarsi e affrancarsi dall’orizzonte dossico dell’esperienza, assimilandosi finalmente a quello dell’essere e della verità assoluta.

27 _ Si potrebbe ancora tuttavia obiettare alla ‘soluzione’ proposta quel che giustamente M. VISENTIN, *Tra struttura e problema*, cit., p. 344, osserva del risolvimento severiniano dell’aporetica del non-essere, ossia che essa pretende «che la soluzione del problema coincida con il problema stesso». Anche in questo

caso, infatti, la ‘contraddizione’, relativa alla differenza tra essere e molteplicità, viene da noi strategicamente adottata come struttura stessa dell’originario, ossia come ‘concreto’ dispiegamento della *tautótes* tra essere e differenze. L’incomponibile è qui dunque impiegato *contraddittoriamente* come chiave della sua stessa *risoluzione*. All’obiezione non è possibile fornire una risposta; se non accennando al fatto che essa, mettendo il dito esattamente nella piaga del problema, non potrebbe che considerare come ‘croce’ proprio ciò che noi percepiamo invece come via e come ‘segno’ di salvezza.

28 _ Ripetiamo, interpretandole, le parole di G. GENTILE, *L’immortalità*, in *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Sansoni 1944 (1916¹), pp. 146-147. Sulla questione dell’‘astratto’, nonché sulla «materialità che mai non è stata», risulta suggestiva la lettura di M. PISANO, *La «meditatio mortis» nella filosofia di Giovanni Gentile: commento al X cap. della «Teoria generale dello spirito come atto puro»*, «Giornale critico della filosofia italiana», 13 (2017) 2, pp. 328-344.

29 _ L’espressione è di E. SEVERINO, *La terra e l’essenza dell’uomo*, ora in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 225.

30 _ Che dal latino *levitas* può indicare tanto l’esiguità di peso quanto la leggerezza d’animo.