

ARS INVENIENDI

57

Direttore

Fabrizio LOMONACO

Università degli Studi di Napoli Federico II

Comitato scientifico

Louis BEGIONI

Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”

† Giuseppe CACCIATORE

Università degli Studi di Napoli Federico II

Domenico CONTE

Università degli Studi di Napoli Federico II

† Antonello GIUGLIANO

Università degli Studi di Napoli Federico II

Matthias KAUFMANN

Martin Luther Universität Halle Wittenberg

Edoardo MASSIMILLA

Università degli Studi di Napoli Federico II

Rocco PITITTO

Università degli Studi di Napoli Federico II

José Manuel SEVILLA FERNÁNDEZ

Universidad de Sevilla

Comitato di redazione

Claudia MEGALE

Università degli Studi di Napoli Federico II

Salvatore PRINCIPE

Università degli Studi di Napoli Federico II

ARS INVENIENDI

Questa collana nasce come “porta” aperta al dialogo interculturale con studiosi vicini e lontani dalla grande tradizione napoletana e italiana. Lo scopo è di offrire un nuovo luogo di confronto senza pregiudizi ma con una sola prerogativa, quella della serietà scientifica degli studi praticati e proposti sui più aggiornati itinerari della filosofia e della storiografia, della filologia e della letteratura nell’età della globalizzazione e in un’Università che cambia.

Le pubblicazioni di questa collana sono preventivamente sottoposte alla procedura di valutazione nella forma di *blind peer-review*.

Classificazione Decimale Dewey:

111 (23.) ONTOLOGIA

141 (23.) IDEALISMO, SISTEMI E DOTTRINE AFFINI

DAVIDE SPANIO

SERIETÀ
DELLA CONTRADDIZIONE
OLTRE PARMENIDE





©

ISBN
979-12-218-1311-1

PRIMA EDIZIONE
ROMA 31 DICEMBRE 2024

INDICE

- 9 *Prefazione*
- 13 *Introduzione. Contraddizione e divenire*
- 39 CAPITOLO I
Aletheia
1.1. Εἶναι μὴ ἔόντα, 39 – 1.2. Platone: l'aporia del nulla, 44 – 1.3. Il «parricidio», 48 – 1.4. Ἐλεγχος e ὀρθολογία, 53
- 55 CAPITOLO II
Epistème
2.1. Filosofia e thaumàzein, 55 – 2.2. La divina “armonia” del vero, 56 – 2.3. Il «travaglio» del pensare, 58 – 2.4. Sapienza e scienza, 59 – 2.5. Sull'epistème: Platone, Cratilo, 437a, 61 – 2.6. La stabile fermezza del vero, 62 – 2.7. La Verità, 62 – 2.8. L'Essere, 64 – 2.9. Parmenide di Elea, 65 – 2.10. La stabilità epistemica come apparire dell'essere, 66 – 2.11. L'Assoluto, 67 – 12. Tempo e volontà, 68 – 2.13. Il Tutto, 70 – 2.14. Le mosse del Teeteto, 71 – 2.15. I luoghi del conoscere, 73 – 2.16. Nodi speculativi e scioglimento storico, 74 – 2.17. Apparire, essere e divenire, 75 – 2.18. Errore e realtà, 78 – 2.19. La via del vero, 80
- 83 CAPITOLO III
Il mondo come traduzione
3.1. La scienza del nostro tempo, 83 – 3.2. La filosofia del nostro tempo, 84 – 3.3. Il folle, 85 – 3.4. Il tramonto della sapienza, 86 – 3.5. Divina totalità e umana infinità, 87 – 3.6. Gorgia: l'intraducibilità dell'essere, 89 – 3.7. Gadamer: l'ermeneutica dell'essere, 94 – 3.8. Gentile: l'originario autotradursi dell'essere, 100

107 **CAPITOLO IV**

L'essere come problema

4.1. Banfi, Abbagnano, Paci, 107 – 4.2. L'essere o la realtà, 111 – 4.3. Contro l'identità, 114 – 4.4. Né scetticismo né nullismo, 117 – 4.5. La struttura dell'essere, 120

125 **CAPITOLO V**

Nihil, ex nihilo

5.1. Parmenide: Essere, Non essere, 125 – 5.2. Platone: mythoi e loghoi, 126 – 5.3. Essere, 128 – 5.4. L'aporia del nulla. Sospensione ed esito, 129 – 5.5. Essere determinato, 130 – 5.6. La determinazione dell'essere, 131 – 5.7. Il passare dell'essere, 132 – 5.8. Il nulla della determinazione, 134 – 5.9. Ambiguità del non essere, 137 – 5.10. Il teorema ontologico, 140 – 5.11. Gentile. Evocare il mondo, pensare il mondo, 140 – 5.12. Il precipizio ontologico, 143 – 5.13. Il futuro del mondo, 144 – 5.14. Identità e non contraddizione, 146 – 5.15. L'interlocuzione originaria, 147 – 5.16. Gentile: ex nihilo, 150 – 5.17. Logica e fenomenologia del nulla, 151 – 5.18. Autoctisi del nulla?, 153

157 **CAPITOLO VI**

La «serietà» della contraddizione

6.1. Heidegger: Ernst der Metaphysik, 157 – 6.2. Gentile: serietà della storia, 160 – 6.3. Hegel: Ernst des Negativen, 164 – 6.4. Bontadini e Severino: la serietà della contraddizione, 169 – 6.5. Un'altra serietà?, 171

173 **CAPITOLO VII**

Superstitio

7.1. Superstizione e verità, 173 – 7.2. Verità e logica, 175 – 7.3. Logica e superstizione, 178 – 7.4. Superstitio/epistème, 181 – 7.5. Epimartys/superstes, 186 – 7.6. Hegel, Nietzsche e Wittgenstein, 188

191 **CAPITOLO VIII**

Un mondo senza cose

8.1. Oltre l'attualismo, 191 – 8.2. Ta ònta, 192 – 8.3. La cosa come «intreccio», 194 – 8.4. Cosa, causa. Dopo Parmenide, 197 – 8.5. Realismo, 198 – 8.6. Antirealismo gentiliano, 200 – 8.7. Ex novo. Mondo e attualità, 202

207 *Conclusioni*

PREFAZIONE

Platone, nel *Sofista*, in cammino sulla via parmenidea dell'essere, esorta a interloquire con serietà (σπουδή) con chi osa pronunciare *ciò che non è affatto* (τὸ μηδαμῶς ὄν). Evocato così il *nulla*, escluso dalla verità, egli si imbatte in una ἐναντιολογία destinata a testimoniare la cosa più impossibile di tutte (πάντων ἀδυνατώτατον). Dicendo il *contrario* di ciò che esso dice, il nulla impone allora al discorso filosofico una riflessione intorno alla *serietà della contraddizione* che affligge la nascente ontologia. Le pagine che seguono, frequentando alcuni luoghi eminenti del pensiero occidentale, si propongono di assecondare questa necessità, spingendo il dettato oltre la parola di Parmenide, con e nonostante Platone.

Primavera 2024

Il volume rielabora e integra, con opportuni aggiustamenti, alcuni materiali provenienti dalle fonti che seguono:

- *La filosofia come ricerca dell'epistémē. Il paradigma del Teeteto platonico* in Platone, *Teeteto o sulla scienza*, trad. it. di L. Antonelli, Introduzione di S. Natoli, Milano, Feltrinelli 1994 (rist. 2022), pp. 257-293;
- *La superstizione logica. Epistémē /superstitio, epimartys /superstes*, “Filosofia e teologia”, 3 (2009), pp. 572-588
- Εἶναι μὴ ἔόντα. *Il discorso intorno al non essere (Sofista, 239b4)* in *Ontologia, scienza, mito. Per una nuova lettura di Parmenide*, a cura di L. Ruggiu, C. Natali, cura ed. di S. Maso, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 281-295;
- *L'essere come problema. Banfi, Abbagnano e Paci*, in *La metafisica in Italia tra le due guerre*, a cura di P. Pagani, S. D'Agostino, P. Bettineschi, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani 2012, pp. 403-421;
- *La “serietà” della contraddizione*, “La Filosofia futura”, vol. 01/2013, pp. 131-147;
- *Tradurre il mondo. Relativismo assoluto e verità del logos*, “Filosofia e teologia”, 2 (2014), pp. 365-380;
- *Nihil,ex nihilo. Un percorso filosofico*, “Divus Thomas”, 118, 2 (2015), pp. 74-101;
- *Un mondo senza cose. L'antirealismo di Giovanni Gentile*, in *Eventi e studi. Scritti in onore di Hervé A. Cavallera*, t. II, Lecce, PensaMultimedia 2017, pp. 195-206;
- *La contraddizione del divenire. Luoghi teorici e nodi problematici*, “Divus Thomas”, 121, 1 (2018), pp. 33-52;
- *Dal nulla al niente. Brevi considerazioni intorno al concetto di mondo*, “Giornale di metafisica”, 1/2021, pp. 122-128.

INTRODUZIONE

CONTRADDIZIONE E DIVENIRE

1. Divenire

La *contraddizione del divenire*, messa a tema dalla filosofia, rinvia ad alcuni *luoghi teorici* precisi e a una serie serrata di *nodi problematici*. Si tratta allora innanzitutto di individuare nel percorso filosofico le tappe concettuali destinate a evidenziare questa *specifica* contraddizione, additando gli argomenti che la filosofia ha dovuto affrontare per sciogliere le difficoltà che si sono addensate strada facendo, fin da principio.

In che senso, dunque, dobbiamo dire (o la filosofia dice) che il divenire è *una* contraddizione? Di *quale* (ce n'è forse più di una?) contraddizione stiamo parlando? Per cominciare a rispondere a queste domande, possiamo muovere da una citazione, dal *Teeteto* di Platone, il quale in modo esplicito evoca il tratto che palesa la contraddizione del divenire, dentro il quale, vedremo, si alternano il *non essere* e l'*essere*. Il brano in questione, dal dialogo sulla *epistème*, il sapere che sovrasta ogni altro sapere e qualunque tentativo di scuoterlo dal suo piedestallo, illustra con singolare chiarezza la spericolata tessitura concettuale del *divenire*, spiegando, anche se obliquamente, con che cosa abbiamo a che fare quando è il divenire a imporsi: «è impossibile (*adynaton*) – scrive Platone – che ciò che prima non era (*o mè pròteron en*), dopo sia (*hysteròn allà tuto einai*), senza (*àneu*) l'essere divenuto e il divenire (*ghenèsthai*

kai ghighnèsthai)»⁽¹⁾. Si evince facilmente che il divenire (e l'essere divenuto che lo accompagna) individua un passaggio: il passaggio dal non essere (*prima*) all'essere (*poi*) di ciò che, divenendo, è divenuto, poiché, in precedenza, esso non era ancora quello che, in seguito, sarebbe stato. Passaggio, evidentemente, tolto il quale *ciò che non è*, senza poter alludere a *ciò che non era*, poiché ora è, ribadisce semplicemente il proprio non essere, senza divenire. *Impossibile*, dunque, che si determini un passaggio dal non essere all'essere (per cui si dirà che *ciò che è*, essendo divenuto, non era) senza il divenire. Per questa via, ci si rende cioè conto di come il divenire costringa a pensare quello che, nel *Sofista*, che segue a ruota il *Teeteto*, Platone interpreta come uno sconcertante «intreccio» (*symplochè* o *epàllaxis*) dell'essere e del non essere. Nel divenire, cioè, sarebbe pensata e richiesta la *coniunzione* di entrambi, visibili nel divenuto (che *non era* e, ormai, invece, è): *ora* essente, *dopo* non esserlo stato. Il divenuto, esito del passaggio, è appunto l'essere che (*prima*) non era o, se si preferisce, il non essere che (*ora, dopo* essere divenuto) è.

2. Contraddizione del divenire

Ora, ci voleva poco a capire (e il protagonista del *Sofista*, giunto da Elea, non poteva non accorgersene) che in questo modo si andava incontro frontalmente all'ostacolo rappresentato dal *divieto* parmenideo, in ragione del quale – così suona il poema dell'Eleate – «non potrà mai imporsi» che il non essere sia⁽²⁾. Platone era certamente l'ultimo a non prendere sul serio l'ammonimento di Parmenide, maestro «venerando [...] e insieme terribile», benché il *Teeteto* (183e), accennando alla circostanza, rinviasse il confronto a un'altra occasione, più propizia. A profilarsi, infatti, sulla scia del divenire, era quella «contraddizione» che nel *Sofista*, con a tema l'essere, è presentata come la maggiore delle contraddizioni, tale per cui è appunto «la cosa più impossibile di tutte (*pànton adynatòtaton*)»⁽³⁾ a imporsi sulla scena speculativa. Se *impossibile* doveva apparire il divenuto in assenza del divenire, per cui quello

(1) PLATONE, *Teeteto*, 155b1-2.

(2) PARMENIDE, *Poema sulla natura*, fr. B7 DK.

(3) PLATONE, *Sofista*, 241b3.

scaturiva, era tuttavia all'impossibile che il divenire prestava il fianco, rendendolo possibile. L'intreccio o la scambievole concomitanza, *simpliciter*, dell'essere e del non essere esibiva infatti l'avvento dell'*impossibile*, rispetto al quale ogni altro impossibile doveva misurare la propria impossibilità. Immediatamente contraddittoria – ecco il senso originario della impossibilità –, l'unità dell'essere e del non essere appariva cioè al modo di quello a cui ogni contraddizione doveva essere ricondotta. Che il freddo e il caldo, ad esempio, coincidendo, dessero luogo a una contraddizione era ciò che emergeva soltanto nella misura in cui essi venivano pensati come l'uno il non essere (il contrario) dell'altro: come tali, vale a dire *isolati* dal loro essere l'uno il non essere dell'altro, freddo e caldo evidentemente non si contraddicevano. Ma che il divenire freddo del caldo o, viceversa, il divenire caldo del freddo desse luogo a una contraddizione sarebbe venuto in chiaro non appena si fosse compreso come esso, per questa via, inaugurasse l'avvento di una relazione, vale a dire di un legame tra l'essere e il non essere. Infatti, la parola sulla quale dovrebbe essere attirata l'attenzione è appunto la parola *impossibile* (*adynaton*), quella con cui *comincia* il principio che, escludendolo, è appunto il principio di *non* contraddizione («è impossibile che allo stesso...»). La contraddizione, infatti, è il marchio dell'impossibile, e qui, nel *Teeteto*, si sta appunto dicendo che è impossibile che qualcosa prima *non sia* e dopo *sia* senza il *divenire*.

Interessante, però, è che Platone nel *Teeteto*, evocato il divenire, chiami in causa *thauma*, *archè* dell'esperienza filosofica. La filosofia scaturisce dal *thaumàzein*, che allude al terribile sconcerto sortito appunto dallo spettacolo del divenire, il quale è propriamente una *teoria*, nella misura in cui esso (*thèa*) è ciò che restituisce lo stesso sguardo filosofico (*horà*). Il divenire, infatti, suscita (e anzi coincide con) lo stupore angosciato di chi si trova così destinato ad avvertire la propria *ignoranza* rispetto a quello che, divenendo, sopraggiunge e lo sorprende. Il filosofo è cioè colui che patisce questo stato d'animo (e la filosofia ne è la testimonianza) dinanzi allo spettacolo che alterna gli eventi e attesta il loro divenire.⁽⁴⁾ Il divenire desta il *thaumàzein*, poiché ciò che inquieta e atterrisce è lo strano

(4) In questi termini, il rinvio a Platone, *Teeteto*, e al I libro della *Metafisica* di Aristotele sono oggetto di indagine in E. SEVERINO, *Il giogo. Alle origini della ragione*, Adelphi, Milano 1989, pp. 347-355. Cf., sotto, cap. II.

intreccio dell'essere e del non essere che esso impone allo sguardo, che si scopre perciò sguardo sul divenire. Ciò significa che il divenire angoscia innanzitutto perché intreccia i due fili che il *logos* di Parmenide vieta di intrecciare, l'impossibile consistendo appunto in questo intreccio. Siamo allora al cospetto, per dir così, di un doppio *thauma*: quello testimoniante l'angoscia che si accompagna allo spettacolo del divenire, di cui la filosofia è interprete, ma anche quello che allude a un grave imbarazzo di ordine logico, di cui la filosofia si fa interprete. Assistiamo cioè all'imporre di una (se così, come perlopiù si intende, vogliamo esprimerci) *meraviglia* fenomenologica e logica, insieme.

3. Fenomenologia e logica

Ora, la contraddizione non è una figura fenomenologica, ma logica. Certo, il fenomeno possiede una propria logica ed esiste allora senza dubbio una fenomenologia, vale a dire una *logica* di ciò che appare, ma essa non può alludere che alla concomitanza e alla successione degli eventi, delle quali lo spazio e il tempo evocati dal pensiero filosofico espliciteranno la consistenza ontologica. La contraddizione è cioè introdotta per via logica, ed è su questo versante che Platone, alle prese con Parmenide, aggredisce sul piano fenomenologico la questione del divenire. Se stiamo alla fenomenologia, ciò che prima non era e poi è, ma anche non sarà, nell'alternanza del prima e del poi, allude semplicemente a una successione di eventi, che tace dal punto di vista strettamente logico. Per questo verso, si tratta cioè di comprendere che non abbiamo propriamente a che fare con una contraddizione, finché non caratterizziamo logicamente gli eventi in successione, e, prima ancora, gli eventi stessi, come tali, distinguendoli l'uno dall'altro, entrambi non essendo in alcun modo l'altro, destinato tuttavia, nel corso del tempo, a invaderne lo spazio. Non è infatti forse a questa invasione di campo che, stando all'esperienza, allude il diventare caldo del freddo, che, pur escludendolo, si appresta tuttavia a includerlo, tanto da apparire (la formula provocatoria è platonica) «così e non così», freddo e caldo, insieme?

La questione è al centro delle preoccupazioni di Platone, che nel *Sofista* avvia un'indagine squisitamente logica sul tema che Aristotele,

erede dell'Ateniese, avrebbe provveduto a spingere nella direzione di una dottrina della sostanza destinata a tradursi nella dottrina metafisica che il maestro, oltre Parmenide, aveva divinato con il proprio idealismo. Il *Sofista* è infatti il dialogo che la tradizione ci consegna con il sottotitolo *sull'essere* (dopo l'indagine condotta dal *Teeteto* sulla *epistème*), ma è anche e soprattutto il dialogo nel quale si affronta in termini logici *l'essere del non essere* che a un certo punto si impone al discorso alle prese con l'inaccessibilità della dimora del sofista, millantatore e ingannatore, che scambia il vero e il falso. Una inaccessibilità della dimora esplicitamente ricondotta all'impercorribilità del sentiero che avrebbe dovuto condurvi: il sentiero del *non essere*, cui Parmenide⁽⁵⁾ si riferisce enigmaticamente come a quello lungo il quale *nulla si apprende* e a nulla si può giungere, il *non essere (me eon)* essendo inconoscibile e inesprimibile. In questo dialogo, Platone comincia appunto a invocare il superamento della logica di Parmenide, per consentire all'intreccio dell'essere e del non essere, che anche il divenire a suo modo esige, di godere di una qualche legittimità, da tradurre in termini di cittadinanza filosofica. Parmenide aveva evidenziato con forza l'impossibilità che si desse il contagio (il verbo è *prosàpto*) dell'essere e del non essere, sulla quale Platone non esita ad attirare l'attenzione. Le ragioni di questa impossibilità – è Platone a sottolinearlo – stanno infatti nel poema parmenideo, dove leggiamo appunto che *non potrà mai imporsi che il non essere sia*.⁽⁶⁾ In alcun modo e in nessuna circostanza, cioè, si sarebbe potuto addomesticare o rendere docile al discorso una formula che, intrecciando l'essere e il non essere, avesse evocato l'essere del non essere e, per converso, il non essere dell'essere. Muovere in questa direzione, avrebbe significato mettersi contro Parmenide e la sua testimonianza, che mette in guardia *l'uomo che sa*, ingiungendogli di non imboccare, preda di un'esperienza *scriteriata*, la via dell'errore, che corre sul sentiero che non è. Tieniti lontano dalla via impercorribile del non essere, esorta la Dea che pronuncia il *mythos* chiamato ormai a tradursi in un *logos*. C'è (e resta) una sola via da percorrere, al seguito della verità, quella *che è ed è impossibile che non sia*, la quale lascia fuori di sé la via impercorribile del non essere, *che non è ed è necessario che non sia*.

(5) Fr. B2 DK.

(6) Fr. B7,1 DK.

4. Contro Parmenide

La metafora dei fili dell'essere e del non essere che non si possono intrecciare, uno soltanto essendo propriamente un filo, allude all'*esistenza* di due vie parallele, delle quali una sola è davvero percorribile. Per questo verso, dare spazio al divenire, che alterna l'essere e il non essere (che l'essere lascia così dietro di sé, raggiungendo sé stesso), avrebbe significato conferire consistenza logica alla successione e alla concomitanza degli eventi, riformando perciò il *logos* parmenideo, per il quale il (ogni) passaggio dall'essere (che è ed è impossibile che non sia) al non essere (che è necessario che non sia) è un impossibile. Impossibile senza questo passaggio, il divenire e l'essere divenuto esigevano la possibilità dell'impossibile.

Parmenide lo afferma con chiarezza: è impossibile che l'essere non sia e che il non essere sia, appunto perché l'uno è, *mentre* l'altro non è. *Esti gar einai, meden d'ouk esti*⁽⁷⁾. Anzi, a rigore, l'essere è (significa) l'opporci al non essere. Tuttavia, stando a Platone il divenire testimonia a suo modo il passaggio dell'*essere*, che, passando, passa nel non essere, unitamente al *non essere* delle differenze chiamate, l'una non essendo l'altra, a sfaccettarne la consistenza. L'Ateniense si induce cioè a concedere l'*intreccio dei due*, senza però accontentarsi della sola fenomenologia, a scapito della logica, ma anzi sposando fenomenologia e logica nel seno di una logica da interpretare come una maturazione essenziale di quella eleatica. In ciò consiste l'invito platonico a sottoporre a tortura (*basanizo*) il *logos* di Parmenide, per costringerlo a dire quello che esso non ha saputo dire: l'essere, appunto, che è non essendo. Per questa via, la contraddizione di Parmenide (l'intreccio o il passaggio dall'essere al non essere), disciplinata da un criterio supplementare, tale da contraddirla, avrebbe potuto finalmente godere di una doppia consistenza, fenomenologica e logica, oltrepassando così la pura dimensione *doxastica* evocata dall'Eleate col rinvio al manifestarsi, privo di essere, delle differenze.

Doxa, infatti, è il luogo in cui le differenze sono destituite di fondamento, vale a dire private di significato e cioè di consistenza ontologica, il significato essendo l'essere stesso il cui principio (il tratto si impone

(7) Fr. B6,1-2 DK.

con Aristotele) è il principio stesso di ogni significare. La differenza non può essere predicata dell'essere (non possiamo cioè dire e pensare, ad esempio, che la casa *sia*): solo l'essere *è* e la differenza, significando il differente dall'essere, allude al non essere (di cui l'essere è l'opposto). Ecco l'esito sconcertante ed enigmatico al quale dà luogo la logica di Parmenide: la differenza equivale all'imporsi del *nulla*. L'essere è, il nulla non è. Non ci sono cioè luoghi indecisi, mediani o terzi, rispetto ai due, essere e non essere. Platone, invece, introduce il *terzo*, che pur non essendo l'essere resiste tuttavia al nulla, emancipandosene, posto tra i due, a inaugurare lo spazio capace di ospitare il divenire come transito dall'essere un certo non-nulla (che non è l'essere) all'essere un certo altro non-nulla (che non è l'essere): dal freddo al caldo, ad esempio. Una dimensione terza, tra le due: terza poiché partecipa di entrambi, essendo così, in verità, una parte del tutto, fuori della quale appunto altri essenti trovano spazio, altri dell'altro di cui ogni essente, evidentemente, si incarica di testimoniare l'avvento.

Siccome, stando a Parmenide, il divenire è un concetto contraddittorio, prodigo dell'impossibile, Platone, che al divenire concede l'ambiguità di uno spettacolo oscillante e incerto, senza una vera determinazione, si preoccupa allora di conferire una consistenza ontologica a ciò che dal punto di vista astrattamente fenomenologico pareva sottrarsi ad essa, assumendone tuttavia una (nomi senza significato?) da decifrare ulteriormente. Si trattava infatti di risemantizzare l'essere, adottando una logica capace di aderire, pur senza risolversi, al dominio fenomenologico. Nel *Sofista*, ci si rende cioè conto che non è affatto chiaro a che cosa l'essere si riferisca, quando è il poema di Parmenide a dettare al *logos* il suo andamento. Lo straniero eleate, protagonista del dialogo, da tempo alle prese con la questione ontologica, si convince cioè del fatto che le difficoltà intorno alla definizione del sofista, che chiama in causa il non essere, dipendono da una più profonda difficoltà intorno al tema ontologico. Viene insomma in chiaro come i predecessori, tra i quali Parmenide gioca un ruolo essenziale, abbiano proposto l'argomento così come, senza imbarazzi, si raccontano delle favole ai bambini, o comunque con un tono che, ormai, lontani dalla sapienza arcaica, suona appunto oracolare, enigmatico. Il discorso di Parmenide pare cioè a Platone, che pure lo ha preso sul serio, come ancora un *mythos*,

da cui la nascente filosofia è chiamata a congedarsi, benché essa riconosca il peso specifico di quella sfida, almeno per quel che essa dice e non per come lo dice. Il contributo di Parmenide non può cioè essere smiunito o aggirato, ma il *logos* dell'Eleate rimane come in sospeso. Si tratta cioè di fargli dire finalmente tutto quello che occorre dire, distinguendo innanzitutto i due sensi del non essere che la sua testimonianza non concede, se non obliquamente e di rimbalzo, con l'appello a una *pluralità di esperienze senza verità* (*èthos polypeiron*). Si affaccia cioè la necessità di accordare uno spazio al differente dall'essere che, senza precipitare nel nulla al quale lo condanna la ragione parmenidea, stia appunto tra i due, nel mezzo, per dir così. Ecco il non essere come diverso (*heteron*) dall'essere: la casa, ad esempio. La casa è il non essere come *qualcosa* che è, differendo dall'essere-che-è e fuga il non essere come contrario (*enantion*). Perché? Perché altro è l'essere-essere (che non lascia nulla fuori di sé, ed è questo lasciare soltanto il nulla fuori di sé), altro è l'essere-qualcosa (che, nello scarto, lascia qualcosa fuori di sé, e resiste ad esso e al nulla fintanto che è). Insomma, differendo dall'essere, la casa intreccia bensì il suo filo con quello del non essere, ma la circostanza allude ormai a un legame che, senza trascinare l'essere nel nulla, annuncia ormai il legame con un altro (il cielo, ad esempio) che a sua volta differisce dall'essere e che esso non è, il cielo essendo il nulla della casa, entrambi essendo. Ciò per Platone, che si appresta così a complicare la consistenza ontologica nel seno della dialettica come comunione dei generi, significa andare incontro con coraggio agli esiti di una violenza che si tratta ormai di esercitare nei confronti dell'essere e del non essere evocati dal Poema dell'Eleate, contro Parmenide, testimone perciò di una violenza più originaria.

5. Il divenire come apparenza

Per questa via, infatti, si consente all'essere di essere toccato dal non essere o dal *non*, senza concedere l'estinzione delle differenze, ma anzi esigendole. Non solo, dunque, possiamo dire che il non essere sia, ma dobbiamo dirlo, senza perciò dire (il) nulla. Dico o alludo, semmai, al suo differire. Si affaccia così il compito che Platone affida alla filosofia,