



**UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PADOVA**  
**FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA**  
**CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA**

**IL "DIVERSO" NEL *SOFISTA* DI PLATONE:  
UN PARRICIDIO MANCATO?**

**RELATORE: CH.MO PROF. CRISTINA ROSSITTO**

**LAUREANDO: LUCA MAFFIOTTI**  
**MATRICOLA N° 533267**

**ANNO ACCADEMICO 2006-2007**

## INTRODUZIONE

### Il problema e le fonti

Il tema che in questa sede intendiamo affrontare riguarda il “parricidio” attuato ai danni di Parmenide di Elea nel *Sofista* di Platone, e i suoi riflessi all’interno della filosofia di un pensatore italiano dei nostri tempi, Emanuele Severino.

Il tema è molto noto e fa capo, per quanto riguarda il termine stesso “parricidio”, ad un breve passo del *Sofista* in cui, nel contesto di una discussione generale sulla corretta “definizione” del Sofista, constatato un inestricabile intreccio di essere e non essere nella “natura” delle “immagini” e delle “opinioni false”, lo Straniero di Elea, protagonista del dialogo che verosimilmente rappresenta il punto di vista di Platone, afferma che per dirimere un tale intreccio, e “tirarsi fuori”, quindi, “da un discorso così forte”, bisogna discutere con un “amore fraterno” (ἀγαπήσεις) e con “comprensione” (συγγνώμην), e a Teeteto, l’altro importante personaggio del dialogo, rivolge una “supplica” (παραιτούμαι): “di non ritenere che io [sc. lo Straniero] sia diventato una specie di parricida”<sup>1</sup>.

Il significato di questo “parricidio” è, propriamente, quello di infrazione di un “divieto” (ἄπορρήσεως), quello cioè di rottura di un “limite” che Parmenide aveva posto alla ricerca sulla verità dell’essere, espresso in una formula che Platone, appunto, riporta: “Infatti, questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono!/Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero”<sup>2</sup>.

Questi pochi elementi, la necessità di una discussione condotta con “amore fraterno” e “comprensione”, la formulazione di una “supplica”, l’infrazione di un “divieto” e la rottura di un “limite”, predispongono ad una interpretazione “benevola” della realtà effettiva del delitto annunciato, il “parricidio”; esso avviene come atto di discontinuità rispetto al passato, un passato che, se pur necessitante un “superamento”, è mantenuto come punto di riferimento. La forza di questo “superamento”, attuato attraverso una “dimostrazione”, un discorso confutatorio, ha dell’ineluttabile; tale superamento è cioè pensato e vissuto “come se” fosse qualcosa che è necessario che avvenga, perché fa riferimento all’ordine stesso della natura dell’essere.

Questa è la proposta interpretativa del tema oggetto di questa ricerca, e questa anche la prospettiva nella quale è opportuno porsi per comprendere veramente sia le parole di Platone sia quelle di Severino. Entrambi, infatti, si pongono, con la loro filosofia, in una posizione di “ascolto”<sup>3</sup> nei confronti della realtà della vera natura dell’ente, che è dotata di una sua

---

<sup>1</sup> PLAT. *Soph.* 241D3 (trad. it. di C. Mazzarelli in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 1991).

<sup>2</sup> PARM. fr. 7, vv. 1-2 Diels – Kranz (trad. it. di G. Reale, in PARMENIDE, *Poema Sulla Natura*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Milano 1991, p. 97). Cfr. PLAT. *Soph.* 237A8-9; 258D2-3. Per l’interpretazione generale dei frammenti parmenidei, oltre che dei frammenti di tutta la scuola eleatica, vedi anche l’insostituibile E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. III: *Gli Eleati*, a cura di G. Reale, Firenze 1967.

<sup>3</sup> Nonostante il tema dell’ascolto non sia tematizzato esplicitamente nell’ultima opera fondativa di Severino, ovvero *Gloria*, né ci sembra in altra opera importante, esso, a nostro parere interpretativo, è presente implicitamente nel motivo della “Destinazione”. La “Destinazione alla Gloria” è paragonata, da Severino, al completo compimento della “Gioia”, al suo intero disvelamento. La “Destinazione” è l’incontro dell’Io del Destino con se stesso, cioè è l’attuarsi del compito infinito dell’uomo nell’oltrepassare la contraddizione in cui consiste il suo esserci finito, nel suo sforzo di adeguarsi al “nuovo senso dell’essere”, nel disvelamento dell’inoltrabile, l’“Eternità del Tutto”. L’Io del Destino incontra sé ascoltando ciò che è in lui l’inconscio dell’inconscio, appunto l’“Eternità del Tutto”, disvelando a se stesso il vero senso dell’essere. Anche in Platone il motivo dell’ascolto non è esplicitamente tematizzato, essendo egli più caratterizzato dal motivo della luce, del vedere; piuttosto il motivo dell’ascolto è ravvisabile, nella dimensione dialogica, nella voce dell’altro da sé, nella dimensione dell’oralità che caratterizza l’incontro, fatale, con la “verità dell’essere”, in un certo senso incomunicabile nello scritto. L’incontro con la voce dell’altro, il ricordare (anamnesi), sottoponendo ad indagine accurata se stessi, la verità che è originariamente in noi, è già un uscire dall’isolamento della propria visione soggettiva degli enti, delle cose, dalla dimensione protagorea, tematizzata nel *Teeteto*, dell’uomo come misura di

“forza”(δύναμις) propria, tale da rendere obbligate le soluzioni trovate attraverso la discussione, ai fini di averne una disvelante “intellezione pura”.

E’ la posizione di chi pensa possibile il raggiungimento di una intelletione della realtà in cui “certezza” e “verità” convergono. Tuttavia, anche se questa convergenza è rintracciabile sia in Platone che in Severino, essa è messa in atto con modalità molto diverse nei due autori considerati, poiché, anche, porta a delle conseguenti interpretazioni del reale nettamente distinte. Si potrebbe dire, anzi, che nelle intenzioni di questi due autori quelle raggiunte al termine di un argomentare molto serrato sono, appunto, qualche cosa più di semplici interpretazioni; esse vogliono essere la verità della natura dell’ente.

Per quanto riguarda il dialogo *Sofista* faremo riferimento alle traduzioni e ai commenti di C. Mazzarelli, M. Vitali e F. Fronterotta<sup>4</sup>.

Per quanto riguarda la letteratura critica concernente Platone, faremo riferimento prevalentemente alle monografie di W. D. Ross, G. Reale e G. Movia<sup>5</sup>.

In questo elaborato non potremo approfondire l’analisi dei frammenti di Parmenide di Elea, né quelli di Empedocle di Agrigento anche se essi rimangono, assieme a quelli di Eraclito di Efeso, lo sfondo storico filosofico della filosofia di Platone, e un costante punto di riferimento, oltre a quelli di Melisso e di Anassimandro, delle analisi di Emanuele Severino.

Per quanto riguarda i testi di Emanuele Severino, fisseremo l’attenzione su un numero piuttosto ristretto di opere, ossia quelle che ci sembrano più attinenti alla presente ricerca.

Della letteratura su questo autore ci limiteremo a citare le opere di C. Scilironi e di V. Vitiello<sup>6</sup>.

---

tutte le cose, nel disvelamento del senso “oggettivo” della vera natura dell’essere. Cfr. E. SEVERINO, *La Gloria*, assa ouk elpontai: *risoluzione di “Destino della necessità”*, Milano 2001, spec. pp. 511-519.

<sup>4</sup> Cfr., rispettivamente, C. MAZZARELLI, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., pp. 261-314; PLATONE, *Il Sofista*, a cura di M. Vitali, Milano 1992; PLATONE, *Il Sofista*, a cura di F. Fronterotta, Milano 2007.

<sup>5</sup> Cfr., rispettivamente, W. D. ROSS, *Platone e la teoria delle idee*, trad. it. Bologna 1989 (or. Oxford 1951, 1953<sup>2</sup>); G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 2003<sup>21</sup> (or. Milano 1984); G. MOVIA, *Apparenze essere e verità. Commentario storico filosofico al “Sofista” di Platone*, Milano 1991.

<sup>6</sup> Cfr., rispettivamente, C. SCILIRONI, *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*, Padova 1980; V. VITIELLO, *Topologia del moderno*, Genova 1992.

## CAPITOLO I

### Analisi del problema del genere “Diverso” nel *Sofista* di Platone

Oggetto del dialogo platonico *Sofista* è la delineazione della vera natura di “quella stirpe e quel sangue” di uomini che sono i sofisti. Essi si nascondono “nell’oscurità del non ente”, negando che il falso “in qualche modo” sia. Come ammettere e riuscire ad esprimere il falso come “qualcosa che è”, se lo si deve riferire inevitabilmente al non essere<sup>7</sup>, come nel caso di quegli artisti che “lasciano perdere la verità e riproducono nelle immagini non le proporzioni reali, ma quelle che sembrano belle”<sup>8</sup>, fautori dell’“arte dell’apparenza”? Così facendo si cadrebbe infatti in contraddizione. Come riferisce Platone già Parmenide di Elea aveva insistentemente affermato: “Infatti, questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono! / Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero”<sup>9</sup>.

Bisogna ammettere, infatti, che da un punto di vista semantico<sup>10</sup> l’espressione “qualcosa” (τι) noi la diciamo (λέγομεν) ogni volta a proposito di “qualcosa che è” (ἐπὶ ὄντι), essendo impossibile pronunciarla “sola e da sé isolata da tutte le cose che sono”<sup>11</sup>, essendo impossibile, cioè, pensare come significante un’espressione puramente linguistica. Da un punto di vista della quantità, cioè del numero, poi, quel “qualcosa che è” si riferisce ad “una cosa determinata” (ἐν τι) e parimenti τι, al singolare, “è segno di una cosa”, “di due cose (τινέ) o di molte (τινές)” al plurale. Ma “qualcosa che non è”, che “assolutamente” non è, come può essere “un’espressione linguistica significativa”? Ciò che non è pensato come un’espressione linguistica semanticamente e quantitativamente determinata è, appunto, “impensabile” (ἀδιανόητον), “indicibile” (ἄρρητον), “impronunciabile” (ἄφθεγκτον), “inesplicabile” (ἄλογον). Dicendola, dunque tentando di “attribuirgli l’essere”(τό γε εἶναι προσάπτειν)<sup>12</sup>, si cade in contraddizione.

Si deve dunque cercare una ὀρθολογίαν, una corretta enunciazione linguistica del riferimento al non essere (τὴν ὀρθολογίαν περὶ τὸ μὴ ὄν)<sup>13</sup>, in modo che essa non sia (auto)contraddittoria.

Anche nel cercare una definizione universale delle molteplici cose che si riferiscono al solo nome “immagine” (εἰδωλον), e nello stabilire che cosa sia una “opinione falsa” (ψευδῆ δόξα), ci troviamo sempre di fronte l’intreccio inestricabile di essere e non essere; nel primo

---

<sup>7</sup> Alla base dell’analisi platonica si può, a nostro avviso, intravedere una teoria corrispondentistica della verità. Vedi, ad esempio, PLAT. *Euthyd.* 283E7 sgg.; 286B8 sgg.; *Crat.* 429D1 sgg.; *Theaet.* 189B12 (“opinare il falso è cosa diversa dall’opinare il non-ente”). Cfr. M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità*, in ID., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, trad. it. Milano 1994<sup>3</sup> (or. Frankfurt Am Main 1976), pp. 159-192.

<sup>8</sup> PLAT. *Soph.* 236A (ove non diversamente segnalato, la trad. it. del *Sofista* è quella cit. di C. Mazzarelli).

<sup>9</sup> PLAT. *Soph.* 237A8-9; 258D2-3; Cfr. PARM. fr. 7, vv. 1-2 Diels – Kranz .

<sup>10</sup> La dimensione semantica in Platone, ci sembra, è bipartita. Dalla parte della parola della cosa, del qualcosa, è di tipo etimologico, dà, cioè, il primo senso, il senso più intimo, vero, reale, della parola della cosa significata (vedi il *Cratilo*). Questa è una dimensione tendenzialmente “univocistica” (realismo semantico), e altamente aporetica. Dalla parte del discorso, del dialogo, l’aporetica etimologica si ricomponde nel collegamento, nella proposizione, di nome e verbo, dove è presupposta fondamentalmente la “differenza” (dell’essere la proposizione vera o falsa, del piano del dire e del piano della realtà detta, della prospettiva del dicente e del detto). Il significato del discorso, in Platone, non è mai la mera somma del significato delle parole/parti, ma rimanda, ci sembra, a qualcosa di non detto, che bisogna intendere in modo puro. Cfr., per una prima ricognizione del problema semantico in Platone, l’*Introduzione* di F. FRONTEROTTA in PLATONE, *Il Sofista*, cit., pp. 112-122.

<sup>11</sup> PLAT. *Soph.* 237D.

<sup>12</sup> PLAT. *Soph.* 238C10.

<sup>13</sup> PLAT. *Soph.* 239B. L’ ὀρθολογίαν significa che tra il piano del dire e quello dell’essere della cosa essente si instaura un rapporto che tende ad essere di “correttezza”. Ma la “correttezza” è “sotto qualche aspetto” (κατά τι) tale. Si tratta di una ὀρθολογίαν in quanto “katatilogia”, perché esprime “qualità”, ad esempio l’essere vero e l’esser falso, che non si trovano direttamente nella realtà, ma sono in una dimensione oggettiva, e non puramente soggettiva, del pensare. In questo senso diremo che l’ ὀρθολογίαν è sia del linguaggio che del pensiero.

caso, infatti, l'immagine risulta essere, cioè essere, per lo meno, identica a se stessa in quanto immagine, ma diversa da ciò che veramente e realmente è, cioè non essere il "modello" reale; nel secondo caso l'opinione falsa "consiste nell'opinare o pensare il contrario (τάναντία) di ciò che è", cioè "nell'opinare che non siano affatto le cose che sono pienamente enti" (οὐ καὶ μηδαμῶς εἶναι τὰ πάντως ὄντα δοξάζεται)<sup>14</sup>, e viceversa, proprio in questo consistendo, tra l'altro, l'"arte dell'apparenza" del sofista.

La discussione tesa a cercare una ὀρθολογίαν che consenta di trovare soluzione alla contraddizione in cui ci si viene a trovare riguardo alla questione del falso e dell'apparenza deve rivolgersi, quindi, alla parola antica, riguardante la questione dell'essere, e considerare che "sarà necessario sottoporre a prova il discorso del nostro padre Parmenide, e forzare il non ente, sotto un certo rispetto, ad essere, e l'ente, a sua volta, sotto un certo rispetto, a non essere"<sup>15</sup>, mettendo in atto, forse, il parricidio di quel padre comune.

Si viene introdotti così, nel dialogo platonico, al problema fondamentale, il problema per risolvere il quale, appunto, non sia mai che si debba compiere addirittura un parricidio, il problema, cioè, dell'essere del non essere e, reciprocamente, del non essere dell'essere; come rileva G. E. L. Owen, il problema si trasferisce, quindi, all'intendere che cosa significa non ente tanto quanto che cosa significa ente, in una "prospettiva di spiegazione congiunta"<sup>16</sup>.

Se, da un punto di vista meramente descrittivo dell'andamento dell'argomentazione platonica, il ragionamento svolto sembra avere una sua coerenza e chiarezza specifica, tuttavia l'analisi dettagliata del testo, soprattutto per quanto riguarda la parte del dialogo riguardante la cosiddetta "dialettica delle idee"<sup>17</sup>, rivela difficoltà interpretative importanti, le quali hanno dato luogo ad una molteplicità di posizioni per delineare le quali gli interpreti hanno utilizzato strumenti concettuali moderni, come la differenza tra predicazione e denominazione, tra senso e riferimento, tra intensione ed estensione, tra descrizione ed indicazione, ecc. E' difficile dire in che misura tutto questo apparato di differenze concettuali fosse presente alla mente di Platone stesso, anche se questi sembra essere cosciente della differenza, ad esempio, tra l'uso predicativo, esistenziale e di identità della copula "è", e tra l'aspetto sintattico e semantico del linguaggio.

Vorremmo sottolineare, questo lo diciamo da un punto di vista del valore "strumentale" di ogni apparato concettuale, che la teoria delle idee è proprio quello strumento conoscitivo che rese possibile, al tempo di Platone, la formulazione stessa del problema della "verità dell'essere"; certamente le idee sono, comunque, realtà ontologicamente determinate, dotate di tutta una loro serie di caratteristiche<sup>18</sup>. Vale ripetere anche, non appaia fuori luogo, quanto dice G. Reale alla fine della sua analisi delle varie aporie suscitate dalla teoria delle idee, quali sono esposte nella seconda parte del *Parmenide* di Platone (*Parm.* 130A-136E): "Platone fa dire in breve a Parmenide che ci vuole uno spirito privilegiato per capire la teoria della idee (ossia che essa è ben lungi dall'essere conosciuta da tutti) e che ce ne vuole uno ancor più privilegiato per saperla insegnare e per saperla comunicare agli altri. E in bocca a Socrate, Platone mette la seguente conclusione: la teoria delle idee suscita aporie, ma se si elimina, si eliminano lo stesso pensare e la stessa dialettica; ma con ciò finirebbe la filosofia"<sup>19</sup>.

Fu proprio Parmenide di Elea colui il quale formulò il problema filosofico della "verità dell'essere", in modo originale e originario, per primo, e tale merito gli viene riconosciuto,

---

<sup>14</sup> PLAT. *Soph.* 240E.

<sup>15</sup> PLAT. *Soph.* 241D.

<sup>16</sup> Cfr. G. E. L. OWEN, *Plato on Not-Being*, in AA. VV., *Plato. A Collection of critical essays*, a cura di G. Vlastos, 2 voll., Garden City-New York 1971, vol. I, pp. 223-267, spec. p. 229 (citato in MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., pp. 275 sgg.).

<sup>17</sup> Cfr. PLAT. *Soph.* 249D6-258C6; vedi commento in MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., pp. 267-414.

<sup>18</sup> Cfr. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 159 sgg.; ROSS, *Platone e la teoria delle idee*, cit.

<sup>19</sup> REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., p. 375.

ovviamente e unanimemente, da tutti gli storici della filosofia. Ma proprio riguardo alla parola filosofica di Parmenide, significativa ci sembra l'osservazione di L. Ruggiu per cui: "è un grande problema di storia del pensiero filosofico comprendere perché il testo parmenideo è stato occultato dalla interpretazione e questa è divenuta quasi d'incanto lo stesso testo originario, sul quale si sono dedotte sia la ricostruzione del testo sia la sua interpretazione"<sup>20</sup>. Tale interpretazione vuole che la parola di Parmenide sia negatrice del divenire, del molteplice e dell'alterità. Ma tutto ciò, vogliamo sottolinearlo, può essere detto in base all'ammissione che il testo frammentario dell'eleate tradito riesca ad essere fedele alle originarie intenzioni dell'autore.

Dal punto di vista delle interpretazioni della parola parmenidea, ci sentiamo decisamente di escludere che si attui un (secondo) più nascosto parricidio dell'eleate, quello, cioè, che si attuerebbe da un punto di vista della considerazione dell'Uno inteso come assoluta semplicità, essendo questo troppo in palese contrasto con ciò che viene detto nei frammenti dell'antico filosofo italico, come, del resto, risulta anche dalle approfondite analisi di Ruggiu di quelli che sono i "segni", o "prove", propri dell'essere, specificati nel testo parmenideo. In particolare "non abbiamo nel Poema parmenideo la tematica dell'uno che si oppone al molteplice, bensì quella dell'Essere che ricomprende in sé il molteplice come 'intero', e quindi come uno-molteplice"<sup>21</sup>.

Piuttosto, nella parte del dialogo platonico che riguarda questa problematica<sup>22</sup>, come fanno notare G. Reale e G. Movia, si raggiungono le dovute precisazioni sulla vera natura dell'essere<sup>23</sup>. In particolare: "A. l'Uno in senso primario è assolutamente indivisibile, cioè assolutamente semplice; B. ciò che ha parti può avere unità, ma solo per partecipazione; C. l'Essere partecipa dell'Uno, ma non coincide con l'Uno (L'Uno è al di sopra dell'Essere, e dall'Uno dipende l'Essere); D. l'Intero non coincide né con l'Uno né con l'Essere, ma costituisce, in un certo senso, l'orizzonte che li include; E. poiché l'Essere non coincide con l'Intero, perché implica l'Uno fuori di sé, di cui partecipa, l'Essere non è di per sé la completezza e includerà il Non-essere (nel senso, ben si intende, chiarito nel nostro dialogo, ossia di Diversità: in particolare non è l'Uno)"<sup>24</sup>.

L'essere ha, quindi, la caratteristica "trascendentale" di essere "uno" e "molteplice", e tale caratteristica è propria, appunto, di ogni e ciascuna cosa.

Inoltre l'essere nella sua totalità (τὸ παντελὸς ὄντι, *Soph.* 248E7) è sia immobile che in movimento, ma l'idea di essere è una terza cosa rispetto alle idee di quiete e movimento; in particolare "nella sfera intelligibile, va ammesso il movimento per poter spiegare l'intelletto conoscente, e, insieme, l'immobilità delle idee come condizione oggettiva del conoscere"<sup>25</sup>. Infatti l'essere (τὰ ὄντα) viene anche definito come δύναμις, capacità "di produrre (ποιεῖν) altra cosa qualsiasi o subire (παθεῖν) anche una piccolissima azione da parte della cosa più insignificante"<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> L. RUGGIU in PARMENIDE, *Poema Sulla Natura*, cit., p. 270.

<sup>21</sup> Cfr. il *Commento* di RUGGIU in PARMENIDE, *Poema Sulla Natura*, cit., pp. 275-300, spec. p. 287.

<sup>22</sup> Cfr. PLAT. *Soph.* 244D14-245C10.

<sup>23</sup> Cfr. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 404 sgg.; MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., pp. 250 sgg.

<sup>24</sup> REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., p. 405.

<sup>25</sup> MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., pp. 262-263.

<sup>26</sup> PLAT. *Soph.* 247E. Cfr. MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., p. 253 nota 16. In particolare viene rilevata, con questa "definizione", la struttura ontologica dell'essere, non una caratteristica "trascendentale" degli enti. Cfr. F. FRONTEROTTA, *Pensare la differenza. Statuto dell'essere e definizione del diverso nel "Sofista" di Platone*, in AA. VV., *Platone e l'ontologia. Il "Parmenide" e il "Sofista"*, a cura di M. Bianchetti e E. S. Storace, Milano 2004, pp. 39-63, spec. p. 49 nota 10. Sussiste tra i due piani dei generi e delle cose la relazione di partecipazione in quanto ognuno di loro fa parte della "sfera di influenza" reciproca della "capacità" di agire e subire propria della struttura intima dell'Essere. Cfr. FRONTEROTTA in PLATONE, *Il Sofista*, cit., pp. 370-373 nota 192.

Nella totalità delle cose che sono (τῶ παντελῶς ὄντι), le cose visibili e le invisibili<sup>27</sup>, nella sfera sensibile e in quella intelligibile, sono presenti movimento (κίνησις), vita (ζωήν), anima (ψυχήν), intelligenza (φρόνησις)<sup>28</sup>.

Da tutte queste precisazioni possiamo dire che l'“essere” platonico è qualcosa di fondamentalmente misto, qualcosa che nella sua totalità è compresenza di movimento e quiete, così, infatti, può essere tutto ciò che è vita; qualcosa che è direttamente in rapporto, sempre come compresenza, all'anima. L'essere ha la caratteristica di poter essere conosciuto ed essere, anche, la capacità di poter conoscere, essendo compenetrato, sempre come compresenza, di “intelligenza”, caratteristica che verrà messa in evidenza nel *Timeo* in relazione all'attività demiurgica, estrema ragione della filosofia platonica, come è chiarito da Reale<sup>29</sup>. Ed è questa “intelligenza” insita nella struttura delle cose che sono quella caratteristica che rende possibile l'“intelletto” (νοῦν, λόγον) da parte dell'uomo. Questo lo diciamo interpretando il significato del nome “intelligenza”, ma per la verità anche quello di “movimento”, “quiete”, “vita”, “anima”, come altrettante caratteristiche “trascendentali” delle cose che sono, come forme della loro natura per molti versi aporetica.

Va precisato, a questo punto, che per Platone “il referente di ogni nome, e quindi anche del nome ‘essere’, è duplice: uno primario (l'idea) ed uno derivato (la cosa sensibile)”<sup>30</sup>. Come precisa Movia, inoltre, è altresì ammissibile che “a livello dell'idea di essere, essa è essere per identità, essere (per così dire) in quanto essere (l'essenza di esistere/essere tale), mentre le altre ‘cose’ (intelligibili e sensibili) che sono, ‘sono per partecipazione’, comunicano cioè (κοινωνία) con l' οὐσία, con l'idea di essere a livello ontologico”<sup>31</sup>.

Si pone così il problema di che cosa significhi realmente tale “comunicazione”, non solo del genere “essere”(οὐσία) con gli altri generi, o idee, o forme, ma anche di ogni genere con ogni altro genere. Si può notare come, nel tentativo di risolvere il problema della mutua comunicazione dei generi, Platone anteponga la loro relazione effettiva, reale, ontologica, alla loro relazione mediata dal mezzo linguistico; la realtà, come anche il pensiero, quel dialogo silenzioso dell'anima con se stessa (*Soph.* 263E), sporge sempre rispetto al linguaggio.

Proprio attuando la ricerca di come i diversi generi comunichino tra loro, lo Straniero si trova ad essere coinvolto, ragionando, nella scoperta di quella che è la scienza del vero filosofo, la “scienza dialettica” (διαλεκτικῆς ... ἐπιστήμης), la più grande delle scienze, la scienza degli uomini liberi. Essa consiste nel saper “distinguere per generi, nel saper cioè in quale modo ciascun genere possa comunicare e in quale no”<sup>32</sup>. La comunicazione tra i generi è di tipo “selettivo”, in quanto alcuni generi ammettono una reciproca comunione e altri no, ed alcuni in maniera ristretta, altri in maniera più ampia.

La “scienza dialettica” adempie, per questo motivo, ad alcuni compiti, sembra quattro<sup>33</sup>, che consistono nello stabilire, attraverso i discorsi: 1. quali generi si accordino tra loro; 2. quali si escludano; 3. quali generi, attraversando tutti gli altri, siano causa della loro connessione; 4. quali, passando attraverso gli interi, siano causa della divisione<sup>34</sup>. Questi compiti vengono attuati mediante la divisione (διαιρέσεως) per generi e la giusta considerazione di non ritenere diversa una forma che è identica, né identica una forma che è diversa<sup>35</sup>.

---

<sup>27</sup> Cfr. PLAT. *Phaedo* 79A6 sgg.

<sup>28</sup> Cfr. PLAT. *Soph.* 248E6-249A1.

<sup>29</sup> Cfr. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 497-712.

<sup>30</sup> MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., p. 277.

<sup>31</sup> Ivi, p. 276.

<sup>32</sup> PLAT. *Soph.* 253E.

<sup>33</sup> Cfr. MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., p. 299.

<sup>34</sup> Cfr. PLAT. *Soph.* 253B10-C3.

<sup>35</sup> Cfr. PLAT. *Soph.* 253D1-3.

Pur essendo presente nella specificazione della scienza dialettica anche il metodo synagogico, o sinottico, è fondamentale nel dividere i generi e nel distinguerli tra loro che sembra consistere, nel *Sofista*, il metodo dialettico. Esso dovrebbe riuscire a far sì che, per chi filosofa in modo “puro e giusto”<sup>36</sup>, per chi dunque anche da un punto di vista etico tiene alla verità dei risultati della ricerca, si possa scorgere, per quanto lo consente l’indagine e senza cadere in contraddizione, la vera natura del “non essere che è realmente non essere” (τὸ μὴ ὄν ὡς ἔστιν ὄντως μὴ ὄν)<sup>37</sup>; riuscire a stabilire, quindi, mediante una vera e propria ὀρθολογίαν, che il “non essere e le immagini hanno una realtà e che, quindi, la negazione e il falso hanno un significato”<sup>38</sup>.

E’ il presupposto originario dell’unità<sup>39</sup> del molteplice in una totalità dell’essere, il quale consente la comunicazione delle forme (e degli enti) che veramente sono, quello dal quale il discorso prende avvio e si sviluppa, consentendo quella intellesione pura della vera natura dell’ente, la quale è possibile in modo non scindibile dal metodo del porre domande e offrire risposte e determinare confutazioni.

Vengono “scelti” a questo punto del dialogo in maniera selettiva, anche per non ingenerare confusione, e specificatamente in relazione ai contenuti della critica antieatizzante fin qui ordinati e intrecciati, cinque generi sommi fra tutte le forme: l’“essere” (τό...ὄν αὐτό), la “quiete”(στάσις), il “movimento”(κίνησις), l’“identico” (ταυτόν), il “diverso” (θάτερον)<sup>40</sup>.

La quiete e il movimento sono rispettivamente non identici l’uno rispetto all’altro, cioè sono mutuamente incompatibili in quanto contrari, suddividendo la totalità dell’ente in due ambiti distinti esaustivi della totalità stessa; quindi non sono generi onnipervasivi. C’è da rilevare che nella sfera intelligibile, la quiete è un carattere metafisico, categoriale del movimento, come del resto di tutte le forme. Questi due generi, inoltre, “sono”, in quanto partecipano dell’essere, ma si distinguono dall’essere, che è evidentemente un genere onnipervasivo; di ogni ente, infatti, si dice “che è”. L’essere è “causa”, o anche fondamento, della comunione reciproca delle forme, come anche della totalità dell’ente.

Diversa, più complessa, invece, la questione riguardante l’“identico” e il “diverso”. Intanto nel testo platonico essi vengono messi in relazione all’essere alla quiete e al movimento con un’espressione molto sintetica: “ciascuno di essi è diverso dagli altri due, ma identico a se stesso”<sup>41</sup>. E’ facilmente comprensibile come quiete e movimento siano identici a se stessi (autoidentità), in quanto partecipano dell’“identico”, ma siano non identici tra loro e rispetto a “identico” e “diverso”, in quanto partecipano del “diverso”, anche se l’argomentazione platonica è piuttosto oscura, per via della presenza della fondamentale relazione partecipativa all’essere. Probabilmente per questo motivo viene introdotta, nel dialogo, una importante precisazione riguardante la divisione categoriale del reale, in particolare per spiegare la natura del “diverso” in relazione all’essere: “Ma io credo che tu mi conceda che di alcuni degli enti si dice che sono sempre per sé (τὰ μὲν αὐτὰ καθ’ αὐτά), di altri che sono sempre in relazione ad altre cose (τὰ δὲ πρὸς ἄλλα)”<sup>42</sup>. Ci troviamo di fronte, con questa distinzione, “alla strutturale corrispondenza fra il logico-gnoseologico-linguistico e l’ontologico. Alla prima sottoclasse appartengono, ad esempio, le idee di sostanze, sino alle idee specifiche (Uomo, Cavallo, etc.) e le loro istanze sensibili; alla seconda, le idee dei contrari (Uguale/Disuguale, Immobile/Mosso, etc.) e quelle di relativi in senso stretto

<sup>36</sup> Cfr. PLAT. *Soph.* 253E4-6.

<sup>37</sup> PLAT. *Soph.* 254D1.

<sup>38</sup> MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., p. 322.

<sup>39</sup> Le nervature dei generi, che vengono seguite per attuare la *diairesis*, vengono riconosciute, assunte come tali; non si dimostra che le parti trovate nella *diairesis* sono proprio quelle e non altre.

<sup>40</sup> Cfr. PLAT. *Soph.* 254C-E.

<sup>41</sup> PLAT. *Soph.* 254D14-15.

<sup>42</sup> PLAT. *Soph.* 255C12-13.



(Grande/Piccolo, Doppio/Metà, Padrone/Servo, etc.), e le loro istanze. A questa seconda sottoclasse appartiene l'idea di Diverso. Questa divisione categoriale fa la sua comparsa anche in altri dialoghi, viene professata da Platone pure nelle "dottrine non scritte", diventa patrimonio comune dell'Accademia, è ripresa da Senocrate, è conosciuta da Aristotele e sta alla base della sua dottrina delle categorie<sup>43</sup>.

La natura del "diverso" si estende attraverso tutte le forme, cioè è onnipervasiva, come l'idea di "identico"<sup>44</sup>; infatti "ciascuna forma, in quanto una, è diversa dalle altre, non per la propria natura, ma per il fatto che partecipa dell'idea di Diverso"<sup>45</sup>.

Dunque: ciascuna forma si dice non identica a ciascun'altra forma, per partecipazione al Diverso. Allo stesso tempo ciascuna forma è in relazione all'idea di Essere, per il fatto di essere, pur non essendo l'idea di Essere, ma, piuttosto, partecipando di essa. Ciascuna forma è diversa dall'Essere, cioè: "secondo tutti i generi, la natura del diverso, rendendo ciascun genere diverso dall'ente, fa sì che ciascuno non sia" (κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὄν ποιεῖ)<sup>46</sup>. Per ciascuno dei generi "molto è ciò che è", cioè la sua natura propria e le sue istanze, ma "infinito", quantitativamente, ciò che non è, tutto ciò che non è quella natura propria e le sue istanze. Questo "infinito" (ἄπειρον) è il Diverso. Il Diverso è spezzettato quindi in moltissime parti. Se il Diverso partecipa dell'Essere, anzi è coestensivo ad esso, ogni sua singola parte "è"; ma ciascuna parte è, per la stessa natura del Diverso, "relativa ad altre cose", cioè "non è" quelle altre cose "sotto un certo rispetto", ad esempio per il "non bello", per il "non grande", per il "non giusto", cioè per partecipazione ad idee che esprimono proprietà (qualità) negative che "differenziano" ciascuna determinata parte-cosa dalle altre parti-cose. La "parte" del Diverso si differenzia, "non è" (predicazione negativa, non semplice non identità), "sotto un certo rispetto" dalla "totalità" delle altre cose, cioè si differenzia rispetto a "ciò che realmente è nella sua totalità", ma è "manchevole" di quella parte qualsiasi, che si "differenzia", appunto; ribadiamo, si differenzia "sotto un certo rispetto".

Il testo platonico precisa: "dunque, come sembra, la contrapposizione di una parte della natura del diverso e della natura dell'ente, fra loro antitetiche, non è, se è lecito dirlo, meno realtà dell'ente in sé, poiché essa significa non un contrario di quello, bensì soltanto un diverso da quello" (οὐκοῦν, ὡς ἔοικεν, ἡ τῆς θατέρου μορίου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ὄντος πρὸς ἄλληλα ἀντικειμένων ἀντίθεσις οὐδὲν ἦττον, εἰ θέμις εἰπεῖν, αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστίν, οὐκ ἐναντίον ἐκείνῳ σημαίνουσα ἀλλὰ τοσοῦτον μόνον, ἕτερον ἐκείνου)<sup>47</sup>.

Qualsiasi singola parte dell'ente è "sotto un certo aspetto" "relativa ad altre cose", cioè partecipa del Diverso, che si può concepire come "capacità" (δύναμις) di "differenziarsi", cioè di entrare in contrapposizione, in correlazione antitetica alla natura propria dell'Essere (οὐσία), per il suo "non essere" "relativo". Questa è la natura propria del "non essere", il quale è stato "definito" mediante un discorso, ed è diventato cioè un "determinato genere che è tra gli altri, disseminato in tutti gli enti"<sup>48</sup>.

Tralasciamo la trattazione di tutti quei temi che sono collegati alla scoperta della vera natura del "non essere", e che vengono esposti nella parte finale del dialogo, cioè la natura del discorso falso, dell'errore, dell'immagine (vera/falsa), dell'apparenza<sup>49</sup>.

<sup>43</sup> MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., pp. 335 sgg. Cfr. anche REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 252 sgg.; E. BERTI, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, nuova ed. riveduta Milano 2004 (or. Padova 1977), pp. 286 sgg.

<sup>44</sup> Cfr. PLAT. *Soph.* 256A7-8.

<sup>45</sup> PLAT. *Soph.* 255E3-6.

<sup>46</sup> PLAT. *Soph.* 256E1.

<sup>47</sup> PLAT. *Soph.* 258B. Cfr., per la documentazione riguardante i problemi interpretativi di questa definizione, MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., p. 408 nota 137.

<sup>48</sup> PLAT. *Soph.* 260B7-8.

<sup>49</sup> Cfr., a questo proposito, MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., pp. 422-460.

Proponiamo invece, alla fine di questa breve esposizione, un altro tipo di riflessione. Ci sembra che si possa dire, considerando il tipo di opposizione dei contrari intesa da Platone, contrarietà nel senso di Diversità, perché “già da un pezzo abbiamo dato l’addio ad un contrario (aggiungiamo noi: in senso “assoluto”) dell’ente”<sup>50</sup>, che quando osserviamo la correlazione antitetica, o l’opposizione relativa, dal lato l’“ente”, consideriamo l’ente dal punto di vista del suo essere “per sé”, nel suo essere una sostanza “individuale” che “non è” in relazione ad altra cosa da sé; in questo senso si può distinguere tra sostanze individuali proprie, quelle che sono sempre “per sé”, dalle sostanze individuali improprie, quelle, cioè, che lo sono come “forme” in generale, ammettendo possibile la presenza di sostanze individuali sia sul piano intelligibile che su quello sensibile (anche se quest’ultima evenienza è forse troppo aristotelica). Quando esprimiamo l’opposizione relativa dal lato “non ente”, consideriamo l’ente dal punto di vista del suo essere “relativo ad altre cose”, le famose “idee dei relativi”. Nel primo caso l’ente è considerato rispetto alla sua partecipazione all’Identico, nel secondo caso nella sua partecipazione al Diverso. Forse a motivo della considerazione di questi due lati dell’opposizione relativa che concerne l’ente, si può dire che la natura dell’ente è bivalente: “una” (Identico) e “molteplice” (Diverso)<sup>51</sup>.

L’ὀρθολογίαν cercata riguarda, quindi, sia il linguaggio, sia il pensiero, e non è “difficile” (χαλεπόν) né “elegante” (κομψόν) a praticarsi. Si attua mediante la pratica della scienza dialettica, la quale è costitutivamente un porre domande, offrire risposte, determinare confutazioni, via regia che l’uomo deve seguire per raggiungere l’intellezione, l’intuizione pura, della vera natura dell’ente, la verità dell’essere.

Cercando la natura del Sofista, così afferma Platone stesso, abbiamo trovato anche la natura del Filosofo<sup>52</sup>.

## CAPITOLO II

### L’interpretazione severiniana della filosofia platonica: il parricidio di Parmenide.

Affrontare la filosofia di Emanuele Severino, per farne una qualche esposizione, non è affatto cosa semplice; questo accade per una serie di motivi. Innanzitutto, perché il pensiero di

---

<sup>50</sup> PLAT. *Soph.* 258E.

<sup>51</sup> Cfr. BERTI, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, cit., p. 211.

<sup>52</sup> Cfr. PLAT. *Soph.* 253C.

Severino ha avuto una sua specifica evoluzione, anche se, per molti, appare aver raggiunto una sua definitiva sistemazione soprattutto con *Gloria*. Questo non significa che i tratti fondamentali della sua filosofia siano derivanti da una serie di “negazioni” delle sue specifiche posizioni, di volta in volta assunte, per quanto riguarda questo o quel problema particolare. Alla evoluzione sottostà un forte senso della continuità, secondo la quale anche le eventuali negazioni sono tolte in quanto superate ma conservate. Inoltre il pensiero di Severino appare essere “inattuale”, e in un certo senso “isolato”, l’una e l’altra cosa non escludendo, comunque, l’esistenza di una “scuola” che fa riferimento alla sua persona, nonché tutto un ambito di personalità, facenti parte del sistema scolastico universitario e non, che lo riconoscono come “pensatore-filosofo”, maestro, in qualche modo, se non “il più” importante, almeno fra “i più” importanti della nostra epoca<sup>53</sup>.

In questo elaborato si prenderà in esame quella che è la tematica più “sorgiva” del pensiero del filosofo bresciano, quel suo rapporto con il pensiero di Platone, l’opera del quale costituisce continuo spunto di riflessione e critica.

Proprio il tema del “parricidio” di Parmenide, attuato, e abbiamo visto in che senso e in che misura, nel *Sofista* di Platone, rappresenta, per Severino, “...l’unico approfondimento del senso dell’essere compiuto dalla metafisica dopo Parmenide”<sup>54</sup>. Questa affermazione va spiegata. Per il nostro autore, infatti, “la storia della filosofia occidentale è la vicenda dell’alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell’essere”<sup>55</sup>; fu, originariamente, Parmenide di Elea a svelare il senso autentico dell’essere, affermando che “l’essere è, mentre il nulla non è”<sup>56</sup>. Proprio in questa affermazione sta il grande segreto riguardante il vero senso dell’essere, secondo Severino: “l’essere è appunto ciò che si oppone al nulla, è appunto questo opporsi. L’opposizione del positivo e del negativo è il grande tema della metafisica”<sup>57</sup>.

Lo sguardo di Severino si rivolge, più propriamente, alla chiarezza delle parole di Aristotele, l’altro grande pensatore antico con il quale egli non smette mai di confrontarsi, soprattutto per quanto riguarda la formulazione del principio di non contraddizione, che è l’esplicitazione più rigorosa e chiara dell’opposizione originaria del positivo e del negativo. Proprio nella formulazione di questo principio<sup>58</sup>, o meglio in una sua forma derivata data nel *De interpretatione* (19a 23-27), Aristotele acconsente che l’essere venga considerato nel suo rapporto al tempo, in modo tale che “l’essere è: sì, ma *quando* è; il non essere non è: sì, ma *quando non è*”<sup>59</sup>. Parmenide, afferma Severino, non sapeva pensare questa differenza. Ma pur ammetteva, accanto alla via della persuasione, che tien dietro alla verità, la quale pone che “l’essere è e non gli è consentito di non essere”<sup>60</sup>, e, insieme, nella interpretazione di Severino, che “il non essere non è e non si potrà mai imporre che il non essere sia”<sup>61</sup>, anche un’altra via, l’impercorsibile sentiero della notte, lungo la quale “l’essere non è ed è necessario che non sia”<sup>62</sup>. Proprio quest’ultima è stata la via seguita da tutto l’occidente,

---

<sup>53</sup> Cfr. AA. VV., *Le parole dell’Essere. Per Emanuele Severino*, a cura di A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi, Milano 2005.

<sup>54</sup> E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, Milano 1995 (or. Milano 1972, nuova ed. ampliata Milano 1982), pp. 19-61, spec. p. 28.

<sup>55</sup> Ivi, p. 19.

<sup>56</sup> Ivi, p. 20. Cfr. PARM. fr. 6, vv. 1-2 Diels – Kranz. Cfr. PARMENIDE, *Poema Sulla Natura*, cit., p. 95 e relativo commento pp. 256 sgg.

<sup>57</sup> SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 20.

<sup>58</sup> La formulazione rigorosa del principio di non contraddizione si trova nel libro Γ della *Metafisica*.

<sup>59</sup> SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 21.

<sup>60</sup> Ivi, p. 23. Cfr. PARM. fr. 2, v. 3 Diels – Kranz. Cfr. PARMENIDE, *Poema Sulla Natura*, cit., p. 91 e relativo commento pp. 213 sgg.

<sup>61</sup> SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 23. Cfr. PARM. fr. 7, v. 1 Diels – Kranz. Cfr. PARMENIDE, *Poema Sulla Natura*, cit., p. 97 e relativo commento pp. 263 sgg.

<sup>62</sup> SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 23. Cfr. PARM. fr. 2, v. 5 Diels – Kranz. Cfr. PARMENIDE, *Poema Sulla Natura*, cit., p. 91 e relativo commento pp. 213 sgg.

quella che afferma, proprio in base le parole di Aristotele, la plausibilità che l'essere sia nel tempo, "dove è necessario che (l'essente) a volte sia e a volte non sia"<sup>63</sup>.

Benché non si possa affrontare in questa sede il tema del rapporto "essere e tempo", e, ancora, l'analisi delle figure dell'"*elenchos*"<sup>64</sup>, che sostengono il "valore" dell'opposizione del positivo e del negativo, comunque possiamo dire che ci sembra che soprattutto il primo problema rappresenti il vero motivo della "crisi" che provoca la filosofia di Severino, pensare, cioè, "quell'essere che sia fuori del tempo"<sup>65</sup>.

Può sembrare, quindi, che il grande problema, per Severino, sia stabilire "che cosa sia" il tempo, e come poter rinunciare ad "essere nel tempo", visto che esserlo significa trovarsi nella contraddittoria situazione in cui vi è "un tempo" in cui "si è", e "un tempo" in cui "non si è"; l'utilizzo della forma impersonale in corrispondenza con il verbo essere "è" (=esistere), significa il proprio situarsi nell'"esistenza" inautentica, propria del sapere pre-filosofico.

Come rileva lo stesso Severino, già Empedocle di Agrigento aveva pensato la "nientità" dell'uomo, come della realtà diveniente di ogni ente, pensando, dopo la grande negazione parmenidea, la realtà del divenire: "Sino a che i mortali vivono ciò che essi chiamano vita, sino ad allora essi sono, con i loro affanni e le loro gioie; ma prima che essi vengano a formarsi come mortali e dopo che essi si dissolvono, essi sono niente"<sup>66</sup>.

Ma certo, se quello empedocleo è un parricidio mancato, perché afferma "la 'verità' della manifestazione dell'essere dei non essenti"<sup>67</sup>, cioè il loro essere nella verità le differenze molteplici dell'essere, nel loro essere niente, ma nello sforzo di essere l'Essere, motivo per cui il padre, pur se colpito, può continuare a vivere<sup>68</sup>, vi è un altro senso in cui il parricidio è invece riuscito, quello determinato da Platone nel *Sofista*, dialogo nel quale si stabilisce in che senso i non essenti sono; come, cioè, le molteplici differenze del mondo che vengono portate, nel loro essere niente, all'interno dell'Essere, ma allo stesso tempo pensandole, ancora, separate dall'Essere. In questa breve conclusione sta la spiegazione di quella prima affermazione, la quale diceva che il parricidio nel *Sofista* di Platone è "...l'unico approfondimento del senso dell'essere compiuto dalla metafisica dopo Parmenide", in quanto consente di pensare l'essere non come "la totalità che è vuota delle determinazioni del molteplice (Parmenide)", ma come "la totalità delle differenze, l'area al di fuori della quale non resta nulla, ossia non resta alcunché di cui si possa dire che non è nulla". Dunque "l'essere è l'intero del positivo"<sup>69</sup>.

Secondo Severino, inoltre, l'essere, tutto l'essere (?), non essendo nel tempo, "non esce dal nulla e non ritorna nel nulla", come voleva l'antica parola di Parmenide, dunque "l'essere, tutto l'essere, è immutabile". "Ma l'essere, che è manifesto, è manifesto come diveniente"<sup>70</sup>, e questo stesso essere manifesto come diveniente, da parte dell'essere, in quanto è, è immutabile.

Si dà così l'autentica "differenza ontologica", per cui l'ente, in quanto è, è immutabile, e, in quanto è manifesto, in quanto è oggetto d'esperienza, è diveniente. "Il medesimo sottostà a due determinazioni opposte (immutabile, diveniente), e quindi non è medesimo, ma diverso", agendo anche in questo senso l'opposizione del positivo e del negativo, "per la

---

<sup>63</sup> SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 23.

<sup>64</sup> Cfr. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., pp. 41-51. Severino rileva due figure dell'*elenchos*: per l'esposizione della prima cfr. a pp. 43-48, per la seconda pp. 48-51.

<sup>65</sup> Ivi, p. 23.

<sup>66</sup> La trad. it. è di E. SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Milano 1985, p. 68. Il riferimento ai frammenti di Empedocle è quella dell'edizione curata da Diels-Kranz, cioè 31 B 15, vv. 2-4 (cfr. anche la trad. it. di A. Lami in I PRESOCRATICI, *Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, a cura di A. Lami, Milano 1991, pp. 362-363).

<sup>67</sup> SEVERINO, *Il parricidio mancato*, cit., p. 79.

<sup>68</sup> Cfr. ivi, pp. 77-81.

<sup>69</sup> SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 27.

<sup>70</sup> Ivi, pp. 28-29.

quale il negativo non è soltanto il puro nulla (Parmenide), ma anche l'altro positivo (Platone)"<sup>71</sup>. Tutto l'essere è immutabile, da un lato, dall'altro "questa determinazione", "l'altro positivo", è, nel suo differire, posta nella differenza tra il suo essere "immutabile", in quanto parte del tutto immutabile, e il suo essere "diveniente", in quanto oggetto di esperienza come parte dell'essere che è manifesto. In questo senso l'essere "non è" gli altri esseri, in quanto differenze che differiscono (divengono) rispetto alla differenza (immutabile, diveniente), dall'"altro positivo", l'essere della determinazione. Perciò "...si può dire che l'immutabile è 'diverso da sé' in quanto diveniente e il divenire è 'diverso da sé' in quanto immutabile: appunto perché il divenire non incrementa l'essere, ma lo rispecchia"<sup>72</sup>, in un senso simile a quello inteso da Platone quando parlava di *mimesis* e di *methexis*<sup>73</sup>. "Ma - precisa Severino- la vocazione di Platone alla verità dell'essere resta in lui tradita dalla distrazione socratica. La dottrina che ad ogni cosa di quaggiù corrisponde un'idea, ha nel suo fondo la stessa verità dell'essere, per la quale ogni positivo, anche il più fuggevole, ha la sua permanente dimora nella casa dell'essere. Ma la distrazione gnoseologica-socratica lo porta a concepire l'idea come l'universale (che è contenuto nel concetto), contrapposto all'individuale (contenuto della conoscenza sensibile); si che la casa dell'essere diventa un ricettacolo di sopravvissuti, una dimora di fantasmi"<sup>74</sup>, accumulando in questa critica anche la filosofia di Aristotele, per il quale però, propriamente, l'universale è concetto, in quanto "predicato universale che esiste anch'esso realmente (perciò sarebbe errato dire che esso ha un'esistenza soltanto logica, cioè nella mente, e non anche reale, cioè nella realtà), ma tuttavia non esiste indipendentemente dai soggetti individuali, bensì precisamente in quanto è predicato di questi, e si esaurisce, per così dire, nella totalità di questi, senza eccederla o sporgere al di là di essa"<sup>75</sup>.

In questo senso deve essere compresa la critica a Platone, il quale concepiva l'essere, nella sua natura propria, come "genere" e quindi come posto su un altro piano rispetto a quello delle sue istanze, forme o cose sensibili che siano, le quali ultime ricevono dall'essere stesso, e dalla natura delle forme, la loro ragion d'essere, a motivo della loro auto-contraddittorietà costitutiva. Propriamente però, per Platone, la relazione tra le idee, intese come universali, e i particolari sensibili, era pensata sotto due punti di vista differenti, uno che vuole le idee come entità "immanenti" alle cose, l'altro che le vuole come entità "trascendenti" rispetto alle cose, l'una visione "sottolineava la profondità del legame tra un universale ed i suoi particolari, e l'altra l'impossibilità per qualunque particolare di essere una perfetta esemplificazione di un qualsiasi universale"<sup>76</sup>.

Per concludere l'insieme delle citazioni di Severino, per quello che concerne l'interpretazione della filosofia platonica, con particolare riguardo alla questione del "parricidio", riportiamo un lungo brano, definitivamente chiarificatore, tratto dal *Poscritto a Ritornare a Parmenide*:

"La ragione è alienata perché non si avvede dell'aberrazione più profonda e più antica, che ha la sue radici nell'acme del pensiero occidentale, e cioè nel modo in cui Platone ebbe a dar vita all'oltrepassamento di Parmenide. Per il quale il determinato è non essere:  $\pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\tilde{\iota}\ \tau\acute{o}\tilde{\upsilon}\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma$ ; ma in modo che l'essere e il determinato sono pensati come assolutamente indipendenti l'uno dall'altro, si che il determinato, proprio per questa sua assoluta indipendenza dall'essere, vien posto come nulla. Perché il determinato sia posto come nulla non è cioè sufficiente che si rilevi la sua diversità dall'essere (ossia non è sufficiente che sia

<sup>71</sup> Ivi, p. 29.

<sup>72</sup> Ivi, p. 30.

<sup>73</sup> Cfr. ivi, p. 30.

<sup>74</sup> Ivi, p. 30.

<sup>75</sup> BERTI, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, cit., p. 279.

<sup>76</sup> ROSS, *Platone e la teoria delle idee*, cit., p. 297. Cfr. anche REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 190 sgg.

posto come non essere, come  $\acute{\alpha}\rho\epsilon\acute{\xi}\ \tau\acute{\omicron}\upsilon\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma$ ); tanto è vero che Platone terrà ferma (e non poteva non tener ferma) questa diversità, ma insieme negherà che, per questo, il determinato debba essere inteso come nulla. Perché sia posto come nulla si richiede, ripetiamo, quell'*astratta separazione* che pone l'essere e il determinato come due assoluti, come due luoghi assolutamente irrelati, cosicché il determinato, come si diceva, proprio per questa sua assolutezza cade al di fuori dell'essere, nel nulla.

Ma questa astratta separazione è il modo in cui l'uomo occidentale non ha mai cessato di pensare l'essere e la determinazione dell'essere –e cioè è il modo in cui non ha mai cessato di pensare l'ente, se l'ente è la sintesi dell'essere e della determinazione. Platone si è lasciato sfuggire la grande occasione di pensare la verità dell'essere, perché anche lui (e dopo di lui tutto il pensiero occidentale) lascia al fondo del pensiero dell'ente l'astratta separazione dell'essere e della determinazione: proprio lui, che si presenta come il pacificatore della scissione, ossia come l'unificatore dell'essere e della determinazione. Accade cioè che la sintesi di questi due momenti venga operata rispetto a due termini inizialmente posti come separati (e cioè posti così come li poneva Parmenide); accade cioè che la situazione di partenza del ripensamento platonico sia costituita dalla separazione dell'essere e della determinazione, e che quindi la sintesi venga fatta intervenire come unificazione di ciò che, per altro, sin dal principio si era pensato come non unito –analogamente a quanto accadrebbe qualora si pensasse di riavere un animale vivente giustapponendo le parti del suo corpo precedentemente suddivise.

Noi diciamo che al fondo del ripensamento platonico si nasconde quella stessa astratta separazione, dalla quale, in superficie, Platone vuole liberare il pensiero dell'essere. Eppure Platone compie certamente il gran passo innanzi, intendendo il determinato come ciò di cui si predica l'essere. La *diversità* tra l'essere e il determinato era stata scoperta una volta per tutte da Parmenide, e nemmeno Platone poteva negarla (e nessuno lo potrebbe); ma il determinato si presenta ora come quel non essere (appunto in quanto diverso dall'essere –ossia in quanto diversamente significante dall'essere) che non è un puro nulla, e che quindi è. Parmenide se ne stava al puro “è”; Platone riconosce (e non può non riconoscere) la diversità tra l'“è” e la determinazione, ma pone l'“è” come predicato della determinazione. Ma allora dov'è qui rintracciabile quella astratta separazione che resterebbe al fondo del ripensamento platonico?

Essa si nasconde, diciamo, nel modo stesso in cui Platone pensa l'“è” come predicato della determinazione. Della determinazione, la verità dell'essere deve dire che è, proprio in quanto essa non è un puro nulla; si che l'“è”(=esiste) esprime appunto questo non essere un nulla. E il non essere un nulla conviene alla determinazione non in quanto essa sia questa o quella, questo o quel tipo di determinazione, ma in quanto essa è una determinazione(ossia non è un essere significativo come nulla). Questa lampada non è un nulla –ossia è-, proprio in quanto è questa lampada; si che questa lampada non può e non potrà mai scrollarsi di dosso il suo “è”, il suo esistere: proprio perché non può e non potrà mai scrollarsi di dosso il suo non essere un nulla. Quanto Parmenide diceva del puro essere –“perciò né nascere né perire gli ha permesso la Giustizia distogliendo i legami, ma lo tien fermo” ( $\tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\epsilon\kappa\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\tau\tau\epsilon\ \gamma\epsilon\upsilon\acute{\sigma}\theta\alpha\iota\ \omicron\upsilon\tau\prime\ \acute{\omicron}\lambda\lambda\upsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\eta\kappa\epsilon\ \Delta\acute{\iota}\kappa\eta\ \chi\alpha\lambda\acute{\alpha}\sigma\alpha\sigma\alpha\ \pi\acute{\epsilon}\delta\eta\iota\sigma\iota\nu,\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$ , fr. 8, 13-14)- la verità dell'essere deve ripeterlo di ogni essere, di ogni positività determinata.

Invece, per Platone, alla determinazione è proibito scrollarsi di dosso il suo “è” non già in quanto essa sia determinazione (ossia un qualsiasi ‘che’, che non sia un nulla), ma in quanto è idèa, ossia è quel certo tipo di determinazione che si distingue dalla determinazione sensibile. Le cose, alle quali va imposto come sigillo di essere “ciò che è” ( $\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\phi\rho\alpha\gamma\iota\zeta\omicron\mu\epsilon\theta\alpha\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ <sup>77</sup>, *Phaedo* 75 d), non sono ogni cosa (e invece ogni cosa dovrebbe ben essere posta come “ $\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ”), bensì sono le essenze ideali delle cose visibili. E l'essenza ideale è posta come ente immutabile non già perché Platone si rammemori della verità di Parmenide –ossia non già perché si rammenti che l'essere (ossia ciò che esiste, “ $\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ”) non è il nulla e non può nemmeno diventare nulla-, ma perché Platone si fonda sull'angusta evidenza dell'impossibilità che il bello, il giusto, il buono (a

---

<sup>77</sup> Così vuole l'edizione Burnet; ma Severino sostituisce  $\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omicron}$  con  $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ , e mette una virgola tra  $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$  e  $\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ !

differenza delle cose belle, giuste, buone) non sia bello, giusto, buono; onde il bello è “ὄ ἔστιν”, perché non potrà mai cessare di essere il bello. Perché di qualcosa si ponga che è “ὄ ἔστιν”, non è sufficiente che esso sia un qualcosa, un non-nulla, ma si richiede che sia quel super-ente in cui consiste l’idèa. Se non è idèa, ed è semplicemente un qualcosa (e un qualcosa che non sia idèa è per Platone l’ente sensibile), si riconosce sì che il nulla non può convenirgli *sin tanto che esso è*, mentre può ben convenirgli quando non è –onde esso si pone come qualcosa che insieme è e non è (τί οὕτως ἔχει ὡς εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, *Civitas* 477a), ed è intermedio (μεταξύ) tra l’idèa, ossia tra l’ οὐσία cui spetta la designazione di “ὄ ἔστιν” (ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωθυμίαν τὴν τοῦ “ὄ ἔστιν”, *Phaedo* 92d) e il nulla (μὴ ὄν).

Ciò vuol dire che nello stesso pensiero col quale Platone unisce la determinazione al suo “è” (ponendola appunto come ciò che non è nulla), in questo stesso pensiero si intende la determinazione come ciò che può sciogliersi dal salutare abbracciamento al suo essere, e quindi come ciò che può non essere. Il pensiero che pensa il non essere nulla della determinazione (il pensiero cioè che portava più in alto di Parmenide) è lo stesso pensiero che consente che la determinazione (quando non è) sia un nulla! Esso quindi si mantiene in quella stessa astratta separazione dell’essere e della determinazione, che era stata propria di Parmenide: nel suo fondo questo pensiero pensa l’essere (ἔστιν) e la determinazione (ὄ) come assolutamente irrelati, e *appunto per questo* può intendere che “ciò che è” (ὄ ἔστιν) –ossia ciò che non si può sciogliere dal suo “è”- non sia la determinazione in quanto idèa; sì che l’unificazione della determinazione e dell’essere –questo passo oltre Parmenide, che afferma l’essere del non essere, ossia di quel non essere in cui consiste la determinazione in quanto diversamente significante dall’essere- unisce ciò che per sé è disunito, e quindi l’unione diventa qualcosa di accidentale, un fatto che può essere sostituito dal fatto contrario. Onde appunto si riconosce sì che la determinazione come tale, ossia il qualsiasi ‘che’, non è un nulla (μὴ ὄν γε οὐχ ἓν τι, *Civitas* 478b), ma è un non-nulla che può anche non essere, e cioè può anche essere nulla: τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι (*Civitas* 478e). La distinzione tra essere e determinazione, che in Parmenide era una separazione assoluta, resta in Platone una separazione assoluta anche se l’essere diventa predicato della determinazione.

Ma ormai Platone era divenuto il salvatore della positività delle differenze, e questo salvataggio era la radice del salvataggio dei fenomeni: σώζειν τὰ φαίνόμενα. Giacchè i fenomeni si possono salvare solo se il logo non costringe a porli come un nulla; e se a tanto era giunto il logo di Parmenide, da tanto li salvava il logo di Platone, che pone il non essere delle determinazioni –e quindi anche delle determinazioni che appaiono- non più come ἐναντίον, bensì come ἕτερον dall’essere. Ormai Platone era divenuto il difensore del concreto, il riparo dal naufragio parmenideo, e sotto questo riparo il pensiero occidentale si poneva una volta per tutte, senza avvedersi che l’ovile non era stato chiuso prima che entrasse il lupo e senza avvedersi che era stata lasciata fuori, in sovrana solitudine, la luce della verità dell’essere. Nell’ovile si era lasciato entrare quanto si sarebbe dovuto abbandonar fuori, e cioè l’astratta separazione dell’essere e della determinazione; mentre si era abbandonato fuori quanto sarebbe dovuto entrare per primo, il respiro del gregge, la verità dell’essere. Platone è il guardiano del pensiero occidentale e in quanto guardiano infido il pensiero occidentale ha riposto ogni fiducia, anche e soprattutto quando lo ha condannato e ne ha fatto il capro espiatorio della istanza antimetafisica. Le esigenze del concreto, della storia, dell’immanente esperienza, le insofferenze per il platonismo metafisico e le aspirazioni ad una comprensione demitizzata del mondo dell’uomo non sono forse possibili solo se si è in grado di pensare le differenze, ossia il molteplice, la determinazione? e non è forse stata l’opera di Platone l’unico tentativo di pensare le differenze, l’unico scudo contro Parmenide?”<sup>78</sup>

La critica di Severino a Platone, in base alla separazione delle determinazioni molteplici dalle idee che esse rappresentano a livello empirico, è tutta interna alla “filosofia” e al modo di procedere dei “filosofi”, perché sono solo essi a sapere distinguere chiaramente il piano

<sup>78</sup> E. SEVERINO, *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 63-133, spec. pp. 71-74.

delle cose da quello delle idee di cui esse partecipano<sup>79</sup>. Genericamente sono “gli altri” ad essere compresi nella confusione di questi due piani (ricordiamo le figure dei figli della terra e degli amici delle forme). In questo senso vanno intese le parole del dialogo tra Socrate e Glaucone alla fine del libro V della *Repubblica* (475C sgg.). Considerate le analisi di Ferrari a questa parte della *Repubblica*, tutto ciò che sembra compiere Severino è quello di calare l’eterna auto-identità propria della idea platonica perfettamente nella nozione che si ha di ciascun essente sensibile, rendendo la stessa idea platonica, la quale è indipendente sia dalla dimensione oggettiva sensibile sia da quella soggettiva intenzionale, un super-ente trascendental-empirico; nella filosofia di Severino questo tipo di super-ente appartiene alla dimensione dell’apparire.

Nei passi della *Repubblica* citati da Severino (477A; 478B; 478E), è presumibilmente da escludere che il senso dell’essere sia quello esistenziale; più correttamente, come riferisce Ferrari, il senso dell’essere nell’antico pensatore greco sembra essere “sovradeterminato” (in generale nel senso generale di predicazione)<sup>80</sup>.

L’intento vero di Platone sembra non essere tanto quello di separare le idee intelligibili e i particolari sensibili, quanto di distinguere tra l’unità assoluta di ciascun predicato e la molteplicità delle sue istanziazioni, sensibili o intelligibili che siano.

Ma come concepisce Severino, allora, il rapporto tra l’essere e le sue determinazioni, e in generale il rapporto tra un qualsiasi universale e le sue determinazioni?

Concludiamo le nostre analisi con una citazione esplicativa di questo secolare problema<sup>81</sup>:

“L’universale è un particolare che, in quanto è un particolare qualsiasi (e dunque non in quanto è quel particolare che esso è), non solo indica, ma è l’identità che è presente in tutti i particolari di un certo insieme (nel caso dell’essente, l’insieme è la totalità del significato dell’essente che appare). Tale insieme è una molteplicità di differenze sottese da una identità; e l’identità è la relazione che unisce una differenza qualsiasi a tutte le differenze di tale insieme. L’identità delle differenze è appunto un essere in relazione alla totalità delle differenze, da parte della differenza qualsiasi. In quanto la differenza qualsiasi è una unità (*unum*), che si rapporta alle (*versus*) altre unità (*alia*) dello stesso insieme, essa è *unum versus alia* [...]. Ma gli *alia* non sono alcuni altri, ma la totalità (*holon*) dei termini di un certo insieme; e il rapportarsi verso (*kata*) questa totalità, nel quale consiste l’universale, è *katholou*. [...]. Separata dal suo essere *unum versus alia*, e isolata nella sua unità, la differenza qualsiasi non è l’universale, dunque non è l’identità: è una semplice differenza. L’universale, dunque, non è un semplice elemento semantico: è semantico-apofantico: ossia è predicazione, quella in cui l’identità è il predicato delle differenze. Ora, le differenze della parola si riferiscono all’identità in cui la cosa consiste. E la cosa (l’essente) può essere o un universale o un particolare”<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> Cfr., per la trattazione analitica delle interpretazioni riguardanti la “teoria dei due mondi”, F. FERRARI, *Conoscenza e opinione: il filosofo e la città*, in PLATONE, *La Repubblica*, Traduzione e commento, a cura di M. Vegetti, vol. IV, Napoli 2007 (or. Napoli 2000), pp. 393-419.

<sup>80</sup> Cfr. F. FERRARI, *Teoria delle idee e ontologia*, in PLATONE, *La Repubblica*, cit., pp. 366-391, spec. pp. 376-384.

<sup>81</sup> Cfr. A. DE LIBERA, *Il problema degli universali da Platone alla fine del medioevo*, trad. it. Firenze 1999 (or. Paris 1996).

<sup>82</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Milano 1992, pp. 234-235.



## CONCLUSIONE

### Un parricidio mancato?

Per quanto è stato da noi sostenuto finora dovrebbe risultare abbastanza chiaro come si pone il problema dell'interpretazione del parricidio attuato da Platone nel suo *Sofista*, e come deve essere inteso questo stesso parricidio nell'interpretazione di Severino.

Tuttavia ci rendiamo conto che, nonostante i nostri sforzi di rimanere il più oggettivi possibile, rimangono ancora molte ombre, molti possibili punti di vista dai quali considerare il problema trattato.

Potrebbe sembrare, inoltre, del tutto "inattuale" affrontare la definizione della "verità dell'essere", luogo della gigantomachia, dopo tanti naufragi, dopo il crepuscolo di tutti gli idoli. Più propriamente, a nostro parere, tale questione si riallaccia strettamente al nostro modo di rendere razionale il reale, di "categorizzarlo".

La domanda, quindi, non è solo "cosa significa essere", e di converso come pensare il "non essere", ma anche "cosa significa pensare", e di converso come intendere le parole "razionale" e "reale".

In fin dei conti, la stessa domanda "perché 'io' sono?", "perché l'essere?", è la radice stessa del problema, perché essa, per il fatto stesso di porsi, determina tutto l'ambito della possibilità contraria al contenuto del suo porsi: perché l'ente e non piuttosto il niente.

Secondo la nostra interpretazione, Platone traspone (proietta) la confutazione delle parole di Parmenide in un mondo dove vige la vera natura dell'essere. Questo è sì un mondo di valori, ma di valori che sono "separati" e ontologicamente "indipendenti", in un certo senso, rispetto l'individuale volontà di conoscenza dell'uomo. Inoltre egli traspone (proietta) nel soggetto "trascendentale" in cui consistono le sue parole, il suo linguaggio, la sua volontà di vita. Così egli stesso si rende, attraverso le sue parole appunto, immagine di un soggetto, vera immagine, vera apparenza, essere "filosofo" che scruta il suo essere "sofista". Platone supera il suo "altro" (Parmenide) attraverso la vera immagine, sempre identica a sé, della filosofia che vuole la sua "continuazione", e lo supera coerentemente con il suo (di Parmenide) divieto, infrangendolo nello stesso senso, o direzione, di significato: dire l'essere, anche del non essere. Coerentemente con le parole di Parmenide, Platone guarda ad un mondo che non diviene, al mondo delle idee, i soggetti che si auto-predicano e si fanno partecipare dalle cose sensibili, le quali ultime, nel loro essere le "differenze" che possiamo pensare come il "non essere che è" a livello sensibile, appartengono pure all'Essere. Rimane, come ben rileva Severino, il problema di come questo "non essere che è" delle cose sensibili riesca ad essere (nel senso di partecipare di) l'essere che veramente è, come è quello delle idee.

La "proiezione" di Platone non vuole ridurre tutto al pensiero, ma rendere problematico il concetto di realtà, sia nella sua dimensione intelligibile che sensibile. La relazione problematica che egli sembra instaurare tra pensare ed essere, inoltre, viene risolta, in un certo senso, in una via di mezzo tra idealismo e realismo; viene così determinata la prospettiva che vuole il pensiero limitato dall'essere e l'essere determinato apofanticamente dal pensiero.

Ci permettiamo di chiarire così quello che intendiamo dire: l'essere può essere considerato come l'insieme, l'intero, di tutti i punti di fuga prospettici delle coscienze di volta in volta esistenti nel tempo. Su di esso il pensiero, riflettendo autocoscientemente, si proietta finché, in un continuo rinnovarsi della cognizione che abbiamo della realtà, riesce a trovare la giusta "definizione come espressione della (sua) differenza" (λόγος δὲ γὰρ ἦν ἡ τῆς σῆς διαφορότητος ἐρμηνεία)<sup>83</sup>, limitandosi. In questo continuo rinnovarsi della cognizione della realtà, il "modello" al quale rimanda la "forma" di pensiero, di volta in volta attuata ed effettiva, determina la verità, o la falsità, degli "stati di cose" che ha di fronte,

---

<sup>83</sup> PLAT. *Theaet.* 209A5.

intenzionandoli, secondo il senso che la parola “intenzionalità”<sup>84</sup> ha in Husserl. L’espressione del modello della forma di pensiero si riduce così ad un sistema linguisticamente determinato, sistema nel senso di “langue” di Saussure<sup>85</sup>, in cui i vari significati fanno tutti parte di un determinato sistema morfo-sintattico.

Poniamo l’esempio del dialogo, reale o ideal-tipico, tra Fedro e Socrate descritto nel *Fedro* di Platone. Esso oggi consiste solo nel linguaggio di un testo scritto, cioè appare come linguaggio, è vero come linguaggio. Ma poniamo che esso si sia veramente verificato nello spazio e nel tempo, come stato di cose atomisticamente strutturato; la sua verità consiste nella descrizione linguisticamente determinata di una realtà che riguarda due persone che dialogano comunicandosi significati, nella visione delle loro figure, con luci e colori. Ma questo dialogo ora non appare. Nei due casi abbiamo sempre una limitazione del pensiero, differente in ciascun caso, e una differente determinazione apofantica del loro essere. Siamo in presenza di due modelli di pensiero diversi, uno che pensa la realtà come un ora dove conta ciò che solo ora appare, e un altro secondo il quale può essere pensato anche un evento atomisticamente strutturato nel passato, il quale si riferisce a qualcosa che non appartiene al cerchio dell’apparire attuale ma al cerchio dell’apparire eterno dell’ente. La qual cosa dà luogo quindi a due differenti verità: la verità dell’ora è qualcosa che appartiene soprattutto ai nostri cinque sensi, i quali inducono il pensiero ad orientarsi in un modo o in un altro rispetto la realtà; la verità dell’eterno è qualcosa che appartiene all’intelleggibile<sup>86</sup> puro, e quindi ha a che fare con i “concetti” di “trascendenza”<sup>87</sup> e di “fede”.

Come sostiene C. Scilironi, e questo venga detto in relazione a quanto abbiamo riferito circa la filosofia di Severino nel suo rapporto con quella di Platone, “la radice del processo per cui Dio e la tecnica sono le forme emergenti del nichilismo è la rottura del legame tra l’ente e il suo è. Heidegger, sostenendo la differenza ontologica, che postula appunto questa rottura, esprime l’essenza del nichilismo nel modo più rigoroso. La sua posizione è l’esatto contrario di quella di Severino; mentre per questi la ragione del nichilismo sta nella presenza della differenza ontologica, per quegli invece sta nel suo oblio. Si che, entrambi ereditano il concetto nietzscheano di volontà di potenza, e lo pongono a base del nichilismo occidentale. Per Heidegger esso significa legame indissolubile dell’essenza dell’ente, in cui ne va della differenza, per Severino invece esso significa scissione assoluta dell’essere dall’ente, in cui ne va dell’unità”<sup>88</sup>.

Sono molto altisonanti le parole di Severino, quando definisce, in rapporto alla verità dell’essere, l’essenza dell’uomo: “l’essenza dell’uomo è la verità dell’essere dell’ente: l’uomo è l’eterno apparire della verità dell’essere. Ma la manifestazione totale dell’ente si

---

<sup>84</sup> Dovrebbe essere fatta una ricerca su questo fondamentale “concetto”; in questa sede, per una prima approssimazione del suo “corretto significato”, rimandiamo a R. LANFREDINI, *Husserl: La teoria dell’intenzionalità. Atto, contenuto e oggetto*, Roma-Bari 1994; inoltre sempre fondamentale, e da ripensare, è E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Libro I, Introduzione generale alla fenomenologia pura*, a cura di V. Costa, Torino 2002 (or. Den Haag 1976).

<sup>85</sup> Cfr. T. DE MAURO, in F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, a cura di T. D. M., Roma-Bari 1996<sup>12</sup> (or. Paris 1922), note 64, 65, 225, 226, 227, 231.

<sup>86</sup> Non è un errore, ma un neologismo: significa la fondamentale dimensione della “scrittura” riguardo anche alla capacità di appartenere alla modalità dell’apparire da parte dell’essente, anche nella sua dimensione “eterna”. Questo vuol dire che ogni essente è fondamentalmente “scrittura”, non nel senso di “linguaggio”, il quale presuppone già una dimensione di “sistema” e di “capacità semantica” da parte dell’essente in quanto “parola”, né nel senso di “segno”, nella prospettiva Peirceana, in base alla quale “we think only in signs”, la qual cosa dà luogo ad un regresso all’infinito (semiosi infinita), perché essendo così le cose “segni”, i segni delle cose sono segni di segni, e così via. Con “scrittura” invece intendiamo la prospettiva che vuole l’essente già da sempre appartenente ad un mondo “originariamente comprensibile” di “forme” che possono essere lette, “occorrendo” in una “grammatica del pensiero”; che non tutto ciò che gli uomini pensano può essere “tradotto” in linguaggio. Rimane non espresso “l’infinitamente desiderato”, “sognato”; l’“Utopico”.

<sup>87</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Trascendenza e intelligibilità*, trad. it. Genova 1990 (or. Genève 1984).

<sup>88</sup> C. SCILIRONI, *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*, Padova 1980, p. 49.

sottrae alla verità e vive nascosta. E la nascosta manifestazione totale, come altrove si è mostrato (cfr. *“Il sentiero del Giorno”*, par. XX), non è finita, ma infinita, è cioè la manifestazione di tutto l’ente –si che nulla rimane nascosto. L’uomo non è questa eterna e già da sempre compiuta rivelazione del Tutto, ma è quel luogo del Tutto, che si apre come eterno apparire finito della verità del Tutto”<sup>89</sup>. E’ in questa prospettiva che il parricidio messo in atto da Platone può essere inteso come un parricidio mancato.

Introduciamo, a questo punto, alcune precisazioni riguardanti più specificamente questioni tecniche proprie della filosofia di Severino. L’essente, inteso come identità di sé con sé, è eterno, essendo l’identità di sé con sé da parte dell’essente, appunto per definizione, la sua eternità. “L’eternità dell’essente implica l’identità dell’essente e del suo essere in relazione agli altri essenti”<sup>90</sup>. L’ente rimanda ad una struttura (complessa), in base alla quale è possibile dire che esso non diviene; infatti se esso divenisse, sarebbe sia identico a sé in quanto sé, ente, sia differente da sé, in quanto diveniente, cioè altro da sé, cioè niente.

L’ente fa parte dei cerchi dell’apparire, cioè semplicemente appare. La differenza tra il suo apparire e il suo essere è soltanto intenzionale, o gnoseologica, non ontologica; infatti, secondo la proposta di Severino, non solo non bisogna separare l’apparire del singolo ente dall’ apparire della totalità dell’ente, ma non bisogna neppure separare l’essenza di ogni singolo ente, di essere cioè, in quanto identità con sé, eterno, dalla sua esistenza, cioè dall’apparire di sé come ciò che entra e esce dal cerchio dell’apparire, semplicemente, cioè non come annullarsi del singolo essente oscillante tra l’essere e il niente.

Dire che “la lampada è”, è dire che appare che la lampada è, e cioè che appare l’io a cui appare la lampada, ovvero che appare l’apparire dell’io a cui appare la lampada. L’apparire è così strutturato in una triplicità costitutiva<sup>91</sup>, cioè è la coscienza dell’autocoscienza della realtà dell’ente in quanto appare: donde il carattere trascendentale dell’apparire. Bisogna intendere l’apparire, nella sua purezza, come una negatività, in quanto non si mescola con la cosa che esso mostra, cioè lascia essere l’ente, la cosa, libero dal suo (impossibile) divenire, ma necessitato dal destino, dal suo stare nel suo essere identico a sé, ovvero sia nel suo essere eterno.

Il parricidio è mancato, secondo la nostra interpretazione della proposta filosofica di Severino, perché il non essere degli essenti, il loro essere, cioè, appartenenti alla dimensione della molteplice, infinita(?), “differenza”, il loro essere “determinazioni” dell’Essere, non pregiudica il loro essere “sotto tutti gli aspetti” parte integrante dell’Essere stesso, il quale solo se è “pregiudizionalmente” pensato come una dimensione irraggiungibilmente altra, nella sua natura, dalle determinazioni-differenze stesse, non può “salvare” gli essenti dal loro non essere, in quanto divenienti, cioè dal loro essere niente. Quest’ultima è la condizione impossibile in cui si trova ad essere l’ente nichilisticamente pensato, cioè nella contraddizione<sup>92</sup> in base alla quale i non-identici, ente e niente, si identificano, pur essendo infinitamente differenti, anzi infinitamente opposti.

Sotto questo aspetto l’essere niente da parte dell’essente, in quanto diveniente, pensato cioè nella sua dimensione indifferente al suo essere e al suo non essere, in questa “indifferenza” consistendo, interpretiamo noi, l’essenza del tempo nichilisticamente inteso, è sempre intesa come assenza totale di essere, “isolamento” dalla dimensione dell’Essere.

Benché non si possa trattare qui della tematica dell’aporetica del nulla e il suo risolvimento<sup>93</sup>, vorremmo solo ricordare come Platone aveva sostenuto in modo chiaro che

---

<sup>89</sup> E. SEVERINO, *Risposta alla chiesa*, in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 317-387, spec. p. 373.

<sup>90</sup> E. SEVERINO, *Tautotes*, Milano 1995, p. 159.

<sup>91</sup> Cfr. E. SEVERINO, *La terra e l’essenza dell’uomo*, in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 195-251, spec. pp. 237 sgg.

<sup>92</sup> Sappiamo che il principio di non contraddizione, per Severino, ha valenza “ontologica”. Vedi E. SEVERINO, *La struttura originaria*, nuova ed. ampliata Milano 1981 (or. Milano 1958), pp. 517 sgg.

<sup>93</sup> Cfr. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., pp. 209-233.

“già da un pezzo abbiamo dato l’addio ad un contrario (assoluto) (έναντίου) dell’ente” (*Soph.* 258E).

E’ insito in una interpretazione, quella di Severino, il fatto che l’Occidente pensi la realtà dell’ente come assoluto niente, come dimensione della sua assoluta “indifferenza” al suo essere e al suo non essere; è in quell’“assoluto” opposto dell’essere che rinveniamo il vero problema. Il “nulla”. Infatti, come sostiene giustamente V. Vitiello, “contro Platone Severino rivendica l’opposizione ‘assoluta’ di essere e non essere”<sup>94</sup>. Severino acconsente alla “assoluta” alterità del non essere rispetto all’essere, cioè, ancora, sembra acconsentire, contro Platone, che la dimensione del non essere non sia parte integrante della dimensione dell’essere; proprio su questo aspetto della questione si apre la possibilità di una discussione infinita.

Proprio il continuo riferimento a Platone, ci induce a chiedere: egli ha inteso veramente le parole di Parmenide?, quale Parmenide avrebbe ucciso?, lo ha ucciso veramente?, o forse ha fatto intendere che fosse riuscito ad ucciderlo!

Come abbiamo già sottolineato, noi pensiamo che Platone sia vero figlio di Parmenide, e abbia inteso le sue parole nella misura in cui si è fatto propugnatore della “verità dell’essere”, non della “verità del divenire dell’essere”. Bisogna dire, inoltre, che secondo la nostra interpretazione dei frammenti di Parmenide, suffragati in questo anche dalle interpretazioni di Ruggiu, Parmenide stesso non negò tanto il divenire degli essenti, quanto il divenire dell’Essere.

La domanda, allora, è: quale essere diviene? Cosa significa “essere”? Quale è la “sua” natura? In questo senso l’espressione platonica “per ciascuno dei generi, infatti, molto è l’ente, ma infinito, nella sua molteplicità, è il non ente” (περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μὲν ἐστὶ τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν)<sup>95</sup>, sta a significare sia che la natura dell’essere è multilaterale<sup>96</sup>, sia che il non essere è sovrabbondante rispetto all’essere; ci sono buone ragioni per credere che, per Platone, la “verità dell’essere” debba prevedere il completamento dell’essere con “tutti quegli aspetti” per i quali esso stesso “non è”, cioè come molteplice, diveniente, spiegazione del falso, dell’apparenza, ecc. Ma tutto ciò deve essere visto come “completamento”<sup>97</sup> dell’essere; l’“uccisore” stringe la mano all’“ucciso”, lo “riconosce” come

<sup>94</sup> V. VITIELLO, *Topologia del moderno*, Genova 1992, p. 243.

<sup>95</sup> PLAT. *Soph.* 256E.

<sup>96</sup> Movia, in tale senso, pensa che questa sia una “anticipazione” verbale del τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς di Aristotele (*Metaph.* Γ 2, 1003a33): cfr. MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., p. 383 nota 49.

Per l’accusa di arcaicità da parte di Aristotele nei confronti del Platone del *Sofista*, vedi ARISTOT. *Metaph.* N 2, e relativa analisi in C. ROSSITTO, *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli 2000, spec. pp. 99-116. Noi pensiamo che, nei confronti della formulazione del senso dell’essere in Platone, si parla di “sinonimia”, nel senso che ogni genere e ogni cosa ha nomi diversi, ma la stessa definizione di essere (οὐσία), la stessa definizione usiologica. Dunque il “molto” (πολύ) è riferito al piano del pensiero/linguaggio. L’“infinità” è quella della molteplicità delle cose essenti che si differenziano, differenziandosi anche in loro stesse. Non ci sono infiniti nomi; quindi la realtà sporge rispetto al linguaggio. La prospettiva aristotelica, invece, riguardo il senso dell’essere, o meglio i sensi dell’essere, che sono appunto molteplici, è quella della “omonimia *pros hen*” (stesso nome ma differenti definizioni categoriali). Tutto l’essere che c’è è quello che può essere detto dal linguaggio. L’aporetica aristotelica è insita nella difficoltà, propria dell’“uso” linguistico (vedi *Metaph.* Δ) delle espressioni linguistiche, di esprimere la molteplicità dei significati di ogni ente/parola.

<sup>97</sup> Fronterotta pensa, invece, ad un originario mélange di essere e diverso, e specifica: “Mi sembra che, nel quadro della riflessione di Platone, emergano due sole vie di accesso ad una simile originaria compenetrazione di essere e diversità, ed entrambe alquanto problematiche: ricorrendo alla ‘giustapposizione’ demiurgica messa in scena nel *Timeo*, con l’intervento estrinseco (e in fin dei conti irrazionale) di un *tertium*, il demiurgo, che funge da agente causale separato capace di operare una sintesi del vero essere (il modello ideale) e dell’assoluta diversità (il materiale sensibile) per dare vita all’universo; oppure riconoscendo nell’originario essere-diverso il presupposto impensabile e indicibile, che dovremmo definire, un po’ anacronisticamente, trascendentale, di ogni discorso e di ogni pensiero, in altre parole quel presupposto che deve rimanere impensabile e indicibile proprio in quanto *pre-supposto* di ogni pensabilità e dicibilità”. FRONTEROTTA, *Pensare la differenza. Statuto dell’essere e definizione del diverso nel “Sofista” di Platone*, cit., p. 55.

padre. Questo vuol dire che non lo vuole uccidere, ma che è inevitabile che muoia, perché il padre precede, rispetto il tempo della generazione, il figlio.

Quello di Platone è un parricidio<sup>98</sup> che va “al di là” del suo essere forma della volontà di potenza<sup>99</sup>, è la descrizione di una morte che è naturale che accada, non è imposta dalle leggi, convenzionali, di una parte dell’essere, dalle leggi di una città, il riferimento alla morte di Socrate è palese, è imposta dalla legge stessa che governa l’essere, la natura dell’essere. Diceva un poeta tragico: “Mi sia dato serbare reverente purezza, di atti e di parole, secondo le leggi che vigono eccelse, nell’alto cielo generate. L’Olimpo soltanto ne è padre: non le produsse prole d’uomini effimeri, né mai oblio le assopirà. Vive in esse un dio possente che non invecchia”<sup>100</sup>.

La confutazione di Parmenide-in questo senso può essere ammesso il parricidio-è un atto sacrificale di “purificazione” (*Soph.* 230B-E), da intendersi nella dimensione socratica<sup>101</sup> di una indagine accurata e profonda, oltre che degli altri, del sofista che si cela in ognuno di noi.

Le parole di Platone lasciano scampo dalla morte, pur avendola evocata mediante una “confutazione”, sono parole che consentono che la vita, fuor di metafora, la “filosofia”, continui a vivere. Altrettanto le parole di Severino promettono una vita eterna, perché l’essente è già da sempre “salvo” dal suo “non essere più”, come, addirittura, dal suo “non essere ancora”. Ciò che è necessario è che la vita continui, anche se la “poesia” canta la caducità di tutte le cose.

---

<sup>98</sup> Nestor-Luis Cordero, nel fr. 6, v. 3 di Parmenide, colma la lacuna, in seguito a corruzione del testo, non con il verbo εἶργω (allontano), ma con il verbo ἄρξει (comincia) (soluzione condivisa da Reale e Ruggiu, in PARMENIDE, *Poema Sulla Natura*, cit., ad loc.). Nel contesto dei frammenti parmenidei, questo significa che Parmenide non sostenne tanto che bisognava assolutamente, e senza remissione, distogliere il pensiero dalla considerazione del discorso che afferma che “sono le cose che non sono”, ma invitava il giovane filosofo ad “incominciare” ad indagare sia la via che afferma l’essere sia quella che lo nega, e negandolo pur lo afferma, nella misura in cui può essere il non essere. Dunque Platone, per questo autore, non avrebbe scoperto alcunché di nuovo, tantomeno avrebbe ucciso Parmenide, perché egli sarebbe stato, per il motivo addotto, innocente. Questo, però, può significare sia che il delitto platonico è ancora più grave, essendo una sorta di plagio, sia che esso (il delitto) non va a segno, nel senso che è vuoto di significato. Rimane, in entrambi i casi, una colpevolezza in Platone, quindi una prospettiva nettamente diversa dalla nostra. Cfr. N. L. CORDERO, *Pour en finir avec la troisième voie chez Parménide*, «Elenchos» XXVII (2006), pp. 5-33.

<sup>99</sup> Ma Platone, dopo aver citato il pensiero di Parmenide (fr. 7, vv. 1-2) in *Soph.* 237A, in 237B afferma: “Proprio da lui proviene questa testimonianza, ma sarà il discorso stesso, una volta sottoposto a una tortura di grado leggero, a fornirci la testimonianza più evidente di tutte” (trad. it. di F. Fronterotta, in PLATONE, *Il Sofista*, cit., p. 307). Dunque, nei confronti della parola di Parmenide, bisogna pur usare una qualche violenza, ma leggera. Dobbiamo precisare che per “volontà di potenza” intendiamo la “vita”, non la “volontà di vita”, come quell’essere incessante superamento di sé, nella interrelazione dei campi di forza in cui consistono le molteplici “differenze” del mondo, nell’assenza di soggetto, nell’eterno ritorno del “differente”, non dell’“identico”. Cfr. F. W. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, a cura di G. Pasqualotto e S. Giametta, Milano 1997<sup>7</sup> (or. Milano 1985), spec. pp. 497-512.

<sup>100</sup> SOPH. *Oed.* vv. 865-871 (trad. it. F. Ferrari in SOFOCLE, *Antigone Edipo re Edipo a Colono*, a cura di F. Ferrari, Milano 2005<sup>21</sup>, pp. 223-225).

<sup>101</sup> Cfr. G. REALE, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano 2000, pp. 138 sgg. Questo può anche portarci ad affermare che esiste una superiore “ironia” nel discorso platonico, una ironia in senso complesso, non semplice, per cui quello che viene detto a un tempo è e non è ciò che si intende; il suo contenuto superficiale è inteso come vero in un senso, falso in un altro.

## BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *Le parole dell'essere, per Emanuele Severino*, a cura di A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi, Milano 2005.
- AA. VV., *Plato. A Colletion of critical essays*, a cura di G. Vlastos, 2 voll., Garden City - New York 1971.
- AA. VV., *Platone e l'ontologia. Il "Parmenide" e il "Sofista"*, a cura di M. Bianchetti e E. S. Storace, Milano 2004.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario, a cura di G. Reale, 3 voll., Milano 1993.
- BERTI E., *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, nuova ed. riveduta Milano 2004 (or. Padova 1977).
- CORDERO N. L., *Pour en finir avec la troisième voie chez Parménide*, «Elenchos» XXVII (2006), pp. 5-33.
- HEIDEGGER M., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, trad. it. Milano 1994<sup>3</sup> (or. Frankfurt Am Main 1976).
- HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologia, Libro I, Introduzione generale alla fenomenologia pura*, a cura di V. Costa, Torino 2002 (or. Den Haag 1976).
- LANFREDINI R., *Husserl: la teoria dell'intenzionalità. Atto, contenuto e oggetto*, Roma-Bari 1994.
- LEVINAS E., *Trascendenza e intelligibilità*, trad. it. Genova 1990 (or. Genève 1984).
- LIBERA A. (de), *Il problema degli universali da Platone alla fine del medioevo*, trad. it. Firenze 1999 (or. Paris 1996).
- MOVIA G., *Apparenze Essere e Verità. Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone*, Milano 1991.
- NIETZSCHE F. W., *Così parlò Zarathustra*, a cura di G. Pasqualotto e S. Giametta, Milano 1997<sup>7</sup> (or. Milano 1985).
- PARMENIDE, *Poema sulla natura*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Milano 1991.
- PLATONE, *Il Sofista*, a cura di F. Fronterotta, Milano 2007.
- PLATONE, *Il Sofista*, a cura di M. Vitali, Milano 1992.
- PLATONE, *La Repubblica*, Traduzione e commento, a cura di M. Vegetti, vol. IV, Napoli 2007 (or. Napoli 2000).
- PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 1991<sup>2</sup>.
- PRESOCRATICI (I), *Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, a cura di A. Lami, Milano 1991.
- REALE G., *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 2003<sup>21</sup> (or. Milano 1984).
- REALE G., *Socrate. Alla ricerca della sapienza umana*, Milano 2000.
- ROSS W. D., *Platone e la teoria delle idee*, trad. it. Bologna 1989 (or. Oxford 1951, 1953<sup>2</sup>).
- ROSSITTO C., *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli 2000.
- SAUSSURE F. (de), *Corso di linguistica generale*, a cura di T. De Mauro, Roma-Bari 1996<sup>12</sup> (or. Paris 1922).
- SCILIRONI C., *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*, Padova 1980.
- SEVERINO E., *Essenza del nichilismo*, Milano 1995 (or. Milano 1972, nuova ed. ampliata Milano 1982).
- SEVERINO E., *La Gloria, assa ouk elpontai: risoluzione di "Destino della necessità"*, Milano 2001.
- SEVERINO E., *Il parricidio mancato*, Milano 1985.
- SEVERINO E., *Oltre il linguaggio*, Milano 1992.
- SEVERINO E., *La struttura originaria*, nuova ed. ampliata Milano 1981 (or. Milano 1958).
- SEVERINO E., *Tautotes*, Milano 1995.

SOFOCLE, *Antigone Edipo re Edipo a colono*, a cura di F. Ferrari, Milano 2005<sup>21</sup>.

VITIELLO V., *Topologia del moderno*, Genova 1992.

ZELLER E.- MONDOLFO R., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. III: *Gli Eleati*, a cura di G. Reale, Firenze 1967.