



Un altro Parmenide e la filosofia italiana

Il volume di MAURO VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano. Le premesse storiche e filosofiche* (Napoli, Bibliopolis, 2005), assume dal punto di vista delle premesse storiche una prospettiva teorica già anticipata dall'Autore in altri precedenti saggi. Cercherò di ricostruire in modo schematico la linea di questa prospettiva teoretica.

Verità e doxa

Uno degli aspetti originali della tesi neoparmenidea è l'idea che l'autentica critica della metafisica abbia origine in una ripresa della questione dell'essere. La riflessione sul nulla (nulla assoluto) chiarisce il carattere della necessità: la necessità dell'essere: espone il carattere della necessità. La verità ha il carattere dell'incontrovertibilità, della necessità.

Fermo il carattere dell'essere o della necessità non si costruiscono relazioni: l'essere non è essere delle differenze, non è fondamento ecc. La verità è infatti riferibile solo all'essere, ma non, per così dire, agli enti, o ai fenomeni, al nasce e al morire. L'essere (la necessità) non prevede la contingenza, la molteplicità, il tempo, il venire dal nulla e il tornare nel nulla. La ripresa dell'argomento dell'*elenchos* si estende ad un senso più ampio della difesa del principio di non contraddizione: l'affermazione della differenza si rovescia, infatti, nel contrario. La posizione dell'esperienza non si costituisce nel *lógos*. Da questo punto di vista ogni sistema di metafisica assume simbolicamente le sembianze del famoso confutatore aristotelico. Senonché, se è vero che l'essere non è nulla, che non diviene e non presenta alcuna dimensione di contingenza, è anche innegabile, benché non «vero», che la contingenza sia un fatto (e del resto il fatto è contingenza). L'esperienza è innegabile, ma non ha il carattere di incontrovertibilità dell'essere. L'esperienza non è verità nel senso che non possiede quel carattere di necessità che appartiene invece all'essere. Dunque: l'esperienza è *doxa*: la parola che forse meglio chiarisce il senso della *doxa* è quello della contingenza. Del resto, l'unica cosa che si dice della *doxa* è che è evento. Il carattere doxastico dell'esperienza indica che le proposizioni che riguardano l'esperienza (e che producono esperienza) sono controvertibili nel senso che non sono la necessità. In quanto non esprimo la necessità non sono vere, perché la verità è necessaria. Sono "*doxa*" perché sono eventi, il loro darsi è la stessa esperienza, nella quale ogni affermazione o giudizio è contingente. Questo non significa che non si possano fermare delle

«verità d'esperienza», ma significa che tutte queste “verità” sono contingenti, non hanno valore assoluto. L'affermazione che l'uomo non è un cavallo, ad esempio, è vera solo relativamente al darsi di un uomo e di un cavallo, di un certo contesto ecc.. Senza l'uomo e il cavallo questa proposizione non sarebbe possibile. Al contrario, che l'essere è non dipende da altro. La negazione nella *doxa* non è vera negazione perché ogni negazione è intrinsecamente contingente, nel senso di non necessaria: mentre l'unica negazione necessaria è quella del nulla, che però, proprio per questo, cioè in quanto negazione del nulla, non è negazione del nulla, e trova il suo senso solo dal punto di vista della resa semantica della delucidazione della necessità. – La forza è la base di ogni affermazione doxastica: la forza qui però non è, parafrasando Croce, prendere qualcuno per il collo e costringerlo a fare questo o quello, significa, invece, anche forza di un esempio morale, forza della bellezza ecc. In altre parole: che un argomento si fondi sulla forza significa che si basa solo su se stesso, sulla propria intrinseca capacità di affermarsi nel mondo della *doxa*. La morale, ad esempio, non è fondata in quanto abbia a riferimento la necessità o un riferimento metafisico: la morale c'è ed è «vera» in quanto semplicemente ha una forza tale da imporsi, la forza di far valere un senso. Ritorniamo al carattere della contingenza. Anche la «verità» che riguarda l'esperienza non può andare oltre il suo stesso accadere. Non può andare oltre la forza che ha di dominare la scena.

La doxa non significa relativismo. Il laicismo

La prospettiva della *doxa* riprende, trasfigurandolo, il tema della verità come prassi: la prassi non è però verità, ma solo produzione di esperienza. Questo non significa “relativismo”: il relativismo, come insegna l'uomo misura di tutte le cose, è una specie di moltiplicazione della metafisica, la moltiplicazione delle verità. Da questo punto di vista si accede ad un'originale definizione del laicismo. Il laicismo è antimetafisico: non esistono, se si assume un significato rigoroso di incontrovertibilità, verità che riguardino il mondo tali da essere incontrovertibili. Ma questo non significa che non si diano nel mondo della *doxa* delle «verità»: sono quel tipo di «verità» che, lette alla luce di quanto affermato fin qui, appaiono subito come un ossimoro: sono “verità di fatto”. La scienza produce riferimenti, che sono veri in determinate situazioni: si possono ammettere in questo novero tutta la serie dei riferimenti relativi, ermeneutici, i sistemi di controllo che controllano rispetto al contesto, esperienze nell'esperienza. Non avrebbero senso se non sul piano della contingenza più radicale, la quale non dice solo che quello che è oggi domani potrebbe anche non essere, ma dice essenzialmente che ogni affermazione e giudizio d'esperienza è contingente nel

senso di intrinsecamente non necessario. Così ad esempio la distinzione del diritto dello stato dalle regole non scritte della buona società di cui parlava Croce (tema questo che ritorna nel testo di Visentin). Sempre in questo senso, esiste una verità storica nella misura in cui la storiografia mette avanti dei criteri di ricerca, di controllo delle fonti. Ma la natura di queste proposizioni rimane, rigorosamente, la *doxa*.

Non significa l'arbitrio

Questo non significa che viviamo in un terribile mondo dominato dall'arbitrio, perché la questione va rovesciata: di fatto, si deve dire, esistono un complesso di forze che chiamiamo «valori morali». Questi, se ci sono, rappresentano e hanno una forza, non sono però necessari. La ricerca della teoria della giustizia che vincoli in eterno ogni individuo è perciò un esempio della visione che cerca di legare ogni possibile caso con un unico filo. Ma la giustizia esiste finché esiste la società, l'uomo, l'azione. La giustizia esiste nella misura assolutamente contingente della situazione di fatto. Ciò che si chiama «valore morale» è effettivamente una forza, ma una forza che è segnata comunque dal tempo. Anche qui si tratta però di non ragionare in modo generico: non si tratta infatti di negare altro che la teoria universale e definitiva della Giustizia. La metafisica. Non c'è bisogno, infatti, di questa o di un'altra teoria della giustizia per aiutare chi muore di fame a non morire di fame. Non si tratta di retorica. Senz'altro questo onere si deve considerare giusto, senza con ciò trarlo all'interno della predicazione della «giustizia» in senso assoluto.

A questo punto un'obiezione può aiutare a chiarire dei punti. Come pensare la *doxa*? Tutto è doxastico, tranne la *doxa*? Si può rispondere che 1) la stessa verità che riguarda la *doxa* (la *doxa* è la *doxa*) è relativa alla *doxa* ed è contingente come la stessa *doxa*: potrebbe anche non essere, mentre l'essere non può non essere; 2) il problema nasce dal mantenere il *lógos* come il criterio unico e assoluto, sicché sembra che, assumendo invece la contingenza come carattere esplicativo di fondo della *doxa*, ci si trovi a prospettare una metafisica del mondo (*doxa*) e della verità. Questa sarebbe una sorta di visione in stile Leibniz, ma dove si trova rovesciato di segno il lato della ragion sufficiente, perché qui non c'è alcuna ragion sufficiente. (Del resto, la ragion sufficiente sorge proprio come tentativo di arginare l'assoluta contingenza). Contro questa seconda tesi sorgerebbe l'obiezione che la distinzione tra necessità e contingenza è identità, affermazione di assoluta necessità: essa, la distinzione, veste i panni del confutatore aristotelico, e dice, in realtà, di nuovo la necessità. Il discorso però può essere rovesciato (questa mi sembra sia la tesi che differenzia Gennaro Sasso rispetto a Mauro Visentin: per Sasso l'unità di pensiero ed essere va man-

tenuta): per Visentin non è il logo che costruisce questa visione, ma la stessa *doxa*, nella quale non si esclude la filosofia, ma la filosofia avrebbe il senso di un bisogno del finito e non quello dell'assoluta posizione di sé (la coincidenza della filosofia con l'essere di Sasso).

La metafisica e il nuovo Parmenide

Perché la metafisica? Proprio perché ragioniamo nella *doxa*, possiamo anche dire che si dà una forma di imitazione della verità che tende ad andare oltre se stessa nell'affermazione metafisica. Facciamo un esempio con il diritto positivo. Kelsen cerca il diritto positivo, ma lo fissa nella forma assoluta del dover-essere. Nella dottrina pura del diritto la finzione (il diritto positivo) si radica nella necessità, e si trasforma nella contraddittoria posizione della necessità della finzione. Al contrario, per Croce l'irrealtà della legge è l'assunzione della finzione della necessità. Per questo Croce sembra più interessante nella definizione del diritto positivo. E per questo sembra contenere degli aspetti antimetafisici, dunque neoparmenidei. Salvo però dover dire che, in Croce, la finzione della necessità (l'astratto) è tanto fuori dalla filosofia (perché l'astratto non si risolve nel concreto, come in Hegel) quanto però interno alla filosofia, perché comunque Croce intende – sebbene in modo aporetico – che l'astratto sia «strumento» (la legge «aiuto della volizione») e dunque comunque interno al processo dello spirito.

La finzione della necessità è in fondo la caratteristica della *doxa*, quando non è controllata dalla filosofia (come nell'esempio di Sasso: il linguaggio che genera la metafisica proprio quando – al contrario di quanto sostenuto da Wittgenstein – è lasciato a se stesso, senza la critica della filosofia). Se dopo tutto questo percorso torniamo alla questione dell'essere dobbiamo mi pare dire questo, che la domanda metafisica fondamentale, proprio in quanto presuppone un'alternativa tra essere e nulla, ponendosi cioè la domanda sulla possibilità che l'essere non sia, pone una domanda metafisica: pensa il nulla come qualcosa, e pensa anche l'essere come qualcosa: come il mondo, come l'ente. Ritieni che il mondo possa non essere. Questo domanda allora non riguarda l'essere, ma riguarda il mondo, la *doxa*. È la domanda sul fatto, sull'irruzione della fattualità: perché il mondo? Perché la *doxa*? ma la risposta è già data nel carattere della fattualità, nel senso che qualsiasi risposta non potrebbe che ripetere la *doxa*, l'esserci o il non esserci del mondo. Infatti, non esiste una risposta che non sia il fatto, la coincidenza di *quid facti* e *quid iuris*. Neoparmenidismo, dunque, che rappresenta un diverso Parmenide da quello della tradizione: un Parmenide non più letto dalla metafisica, ma da una prospettiva non metafisica: la *doxa* è la realtà. La lettura tradizionale è invece quella platonica e aristotelica per

la quale la *doxa* (il mondo) è la realtà da salvare. Il contingente è il mondo da recuperare al fondamento. Per il neoparmenidismo invece verità ed esperienza non sono in una relazione tale che l'una possa essere il fondamento dell'altra.

GIANNI PERAZZOLI