

Andrea Velardi

**I PARADOSSI DELL'ONTOLOGIA.
L'ATTUALITÀ DELLE APORIE DELL'ESSERE DEL PENSIERO
GRECO E STOICO NELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA
CONTINENTALE E ANALITICA**

ABSTRACT. Il contributo parte dalla ricognizione sulla ontologia contemporanea presentata nel volume *La barba di Platone* (2012) dove si riprendeva una considerazione di Quine sul fatto che la barba platonica resiste al rasoio di Occam e al tentativo del nominalismo empirista di fornire un sobrio e coerente "deserto ontologico". In quella sede abbiamo optato per una ontologia di base che salvasse i fenomeni e i dati del senso comune affrontando i paradossi dell'identità e le aporie della temporalità relative, sia all'ente tridimensionale sia all'*Ens Successivum*, attraverso il collegamento tra ente e rappresentazione mentale abbozzando una sorta di ontologia cognitivo -trascendentale. Nel volume non era sfuggito però l'orizzonte problematico entro cui si muove l'ontologia e che può incrinare qualsiasi soluzione filosofica venga fornita.

In questa sede vogliamo approfondire quello sfondo e mostrare come lo scenario problematico dell'ontologia e della metafisica presente nel pensiero greco fino a

Platone, con alcune riprese nella tradizione stoica, sia stato ripreso nella speculazione novecentesca sia di estrazione europea, sia angloamericana di matrice analitica. Nella prima abbiamo avuto, dopo la decostruzione della metafisica attraverso Heidegger, una rivisitazione delle aporie metafisiche da parte del neoparmenidismo italiano (Severino, Sasso, Visentin). Nella seconda abbiamo avuto un ampio dibattito sui paradossi dell'identità e sul problema della temporalità che hanno un rimando alle aporie della κίνησις e γίγνεσθαι (per una analisi rimandiamo ai lavori riassuntivi e speculativi di Achille Varzi).

In questo nostro lavoro esplicitiamo questa presenza delle aporie presocratiche e platoniche e ne investighiamo le forti implicazioni teoretiche alla luce del tentativo di poter fare sintesi tra la metafisica descrittiva di ascendenza aristotelica e strawsoniana e la metafisica correttiva che viene fuori dallo scenario aporetico senza dover cedere ad una tentazione antimetafisica decostruttiva di tipo radicale. Lo sfondo problematico va mantenuto e non può essere misconosciuto, ma nemmeno la possibilità di fornire una ontologia che rispecchi le nostre intuizioni pre-analitiche.

1. Le aporie dell'essere e del non essere dal pensiero classico al neoparmenidismo

2. Κίνησις e γίνεσθαι vs οὐσία: i problemi del cambiamento e del divenire nel Teeteto e nel Sofista

3. Il problema del non essere e della differenza nella filosofia italiana del Novecento

4. Il problema del *fiume* da Eraclito a Quine e il pericolo del deserto ontologico

1. Le aporie dell'essere e del non essere da Platone al neoparmenidismo

La barba di Platone (Velardi 2012) aveva scelto la strada di una ontologia tridimensionale, basata sulla nozione di sostanza e di tipo (Wiggins 1980, 2001), come base per difendere l'esistenza degli oggetti del mondo della nostra vita quotidiana e per superare i paradossi dell'identità (Velardi 2012, 119-148) che rimandano ai *puzzle* classici del sorite, della Nave di Teseo risalente a Plutarco e reinventato da Hobbes nel *De Corpore* (II-xi-7) e ampiamente discusso nel Novecento (Wiggins 1980, Chisholm 1973, 1976 (App. B), Plantinga 1975, Wiggins 1979, Simons 1987, cap. 7), al paradosso del debitore, a quello dei tavoli di Crisippo e a quello novecentesco del gatto Tibbles (Wiggins 1979, Geach 1980, 215-216, Lowe 2001, 11-46) elaborato da Geach (1980) a partire

dai *Sophismata* di Guglielmo di Sherwood. Si trattava di una ontologia che confidava nel radicamento della percezione e del linguaggio per contrastare da una parte ogni eliminativismo ontologico estremista e dall'altra ogni deriva impropria di sapore antirealista. Una ontologia che non prendeva la strada di una metafisica correttiva completamente revisionista (Varzi in corso di stampa per le distinzioni tra correttivo e descrittivo). Alla percezione e al linguaggio avevamo aggiunto anche la dimensione del mentale che, attraverso la categorizzazione e la rappresentazione, forniva i tipi che permettevano una reidentificazione delle sostanze presenti nel mondo. Davanti a certi paradossi della ontologia si era pensato che non si potesse tralasciare il fatto che la mente fornisce alla nostra ontologia delle rappresentazioni attraverso cui compone degli e dà forma ad oggetti paradossali che una ontologia puramente realistica potrebbe essere tentata di escludere dal catalogo degli enti.

I paradossi erano vicini al problema humeano dell'*Ens Successivum* (cfr. Velardi 2015 per l'applicazione alla teoria della persona) e di altri oggetti che o si trasformano nel tempo come i fiumi e le persone o sono composti in modo meno stabile come i mazzi di carte ad esempio. I problemi non riguardano solo la nozione di persona umana dove il criterio spaziale applicato alla identità personale implica l'utilizzo di un criterio temporale, ma anche i generi naturali

(gatti e tigri, limoni e faggi) e gli artefatti (tavoli e sedie, case e navi), tutti a vario titolo appartenenti alla categoria degli oggetti materiali ordinari della vita quotidiana. Nonostante la loro marcata materialità questi oggetti presentano gli stessi problemi dei paradossi della identità personale. Velardi (2012) considerava il problema dei tavoli di Crisippo argomentando a favore della soluzione fornita da Wiggins (1968) che risolve il paradosso attraverso il principio che due oggetti distinti possono essere costituiti dalla medesima materia e occupare esattamente lo stesso luogo in un medesimo momento, ma concepiti come due tipi o categorie diverse. In questo modo per esempio il libro e la quantità di carta che lo compone possono essere pensati come enti distinti pur occupando lo stesso spazio nello stesso tempo. Il criterio della regione spaziale non è esente da problemi, anche se è intuitivo. La compattezza degli oggetti materiali dovrebbe risiedere proprio nella esclusività e rigidità della loro collocazione spaziale. Il tavolo della cucina è lo stesso di quello di ieri e permane perché occupa la stessa regione di spazio. Varzi (2010, 83) fa notare come il criterio spaziale non sia sufficiente a rendere il tavolo qualitativamente identico a se stesso. Un tavolo che è pulito ieri e oggi è sporco di marmellata (l'esempio in Varzi 2010, 83) presenta un problema di reidentificazione perché presenta due proprietà addirittura non compatibili ed opposte come pulito vs sporco. Non possiamo negare che qualcosa sia cambiato nel tavolo e che non

abbiamo a che fare con lo stesso e medesimo tavolo. Possiamo affermare che il tavolo pulito è identico numericamente al tavolo sporco, ma è qualitativamente diverso. L'intuizione del senso comune preme per la reidentificazione e per farci preferire l'identità numerica a quella qualitativa. Ma senza dubbio questo fatto mette in contraddizione i due tipi di identità e soprattutto fa scontrare l'intuizione con la realtà del tavolo.

La nozione di tipo serve alla ontologia tridimensionalista basata sulla nozione di sostanza di Wiggins (1968, 1980, 2001) per salvare gli oggetti del mondo e il nostro senso comune con un ricorso alla sfera della rappresentazione categoriale. Sviluppando creativamente la teoria di Wiggins la nostra opzione si è diretta ad una metafisica degli oggetti materiali tridimensionalista, tipista e pluralista in cui si è cercato di riprendere la metafisica della sostanza, ma ricorrendo ad una nozione più ampia di sortale o di tipo cioè collegando al dominio degli enti l'universo delle categorie, con il loro radicamento sulla percezione e la loro espressione nei nomi del nostro linguaggio verbale (Velardi 2005), attraverso le quali diamo un ordine alle entità che popolano il nostro mondo e controlliamo gli sbilanciamenti dovuti alla loro trasformazione, al movimento, alla temporalità. Gli oggetti materiali possono conservare il loro statuto di *continuants* non solo per ragioni meramente empiriche, ma anche per ragioni

cognitive. A nostro avviso una possibile risoluzione di molte aporie ontologiche e di alcune aporie presenti nella teoria tipista delle sostanze si superano legando insieme realtà, mente e linguaggio e legando l'ontologia alla strutturazione del piano concettuale, alla gerarchizzazione dei tipi, alla complessa trama di relazioni tra i livelli di astrazione che lega il concreto al piano delle idee (Velardi 2012).

Per questo motivo la proposta ontologica della *Barba di Platone* poteva essere definita una ontologia rappresentazionalista e realista nel senso che è la mente a vincolare l'esistenza degli oggetti attraverso la sua costruzione del mondo. Ma questa prospettiva rischia di farla apparire come antirealistica e foriera di una possibile deriva degli enti. La base tridimensionalista, descrittiva, tipista, realista e pluralista della ontologia serviva come base per evitare una eccessiva deriva revisionista e correttiva, ma non voleva in alcun modo sottacere lo sfondo aporetico e problematico della definizione di ciò che è un ente e di quali sono gli enti presenti nel mondo. L'ontologia si muove sullo sfondo di una metafisica che resta intrisa di paradossi e aporie.

Non ci è sfuggito che il ricorso al radicamento voleva vincolare il caos ontologico che seguirebbe da una accettazione piena delle aporie. Occorreva muoversi all'interno di un difficile equilibrio tra la necessità da un parte di

salvare i fenomeni e il mondo che abitiamo nella vita quotidiana con il suo ancoraggio percettivo e linguistico, dall'altra di non negare la problematicità di questo approccio, i limiti del senso comune e lo sfondo aporetico ben noto sin dai tempi di Platone (§2).

Per questo la metafisica che sta dietro alla ontologia non può essere né banalmente descrittiva, né banalmente correttiva. La filosofia ha tentato diverse strade per risolvere le aporie e costruire un sistema metafisico. A nostro modo di vedere il fatto che il nostro mondo appaia in un certo modo non risolve le aporie ma richiede una ontologia consapevole dello sfondo aporetico.

L'ontologia va costruita a partire dai dati del senso comune, ma deve riconoscere i limiti della immagine manifesta del mondo e del suo conflitto con l'immagine scientifica per riprendere la nota opposizione di Sellars (1963). La integrazione del mentale e del cognitivo nella ontologia serviva per sviluppare la prospettiva descrittivista di Strawson (1959), come base da cui partire per evitare l'estremismo correttivista, revisionista radicale o addirittura eliminativista (Varzi 2002, 2005, 2007, in press). Una volta messa in salvo la possibilità di dire gli oggetti e di pensarli come tali non va sottaciuta però la dimensione paradossale e aporetica che fa da sfondo e che rimane un problema metafisico per tutta la ontologia. In un certo senso l'ontologia supera i paradossi

senza negare lo sfondo metafisico paradossale. La necessità di salvare gli oggetti e la pluralità dei livelli ontologici si integra perfettamente col riconoscimento dei paradossi. Solo che, a differenza della teoria nominalista, i paradossi non sono usati per cancellare gli enti dal catalogo della ontologia, ma per essere salvati e elaborati all'interno di una metafisica aporetica.

Vedremo come questa problematica sia ampiamente presente nella filosofia continentale e in quella analitica. Rispetto alla proposta di Velardi (2012) noi vogliamo chiarire in questa sede che, nonostante sia fondamentale salvare il senso comune e le intuizioni pre-analitiche sul mondo (Velardi 2017), non si può misconoscere lo sfondo aporetico, paradossale e problematico della ontologia. Come abbiamo visto sopra, uno dei problemi principali della ontologia sono i paradossi della identità scaturiti dalla trasformazione e dal cambiamento anche di caratteri accidentali degli oggetti. Si pensi al tavolo che si macchia o che si rovina. Nonostante che le nostre intuizioni, fondate su un radicamento nella percezione e nel linguaggio, ci spingano verso la determinazione di oggetti che permangono in qualche modo identici con se stessi nonostante il cambiamento, fa parte di una constatazione filosofica primaria che la realtà che ci circonda sia in continua trasformazione e che sia caratterizzata non solo dall'essere, ma anche dal divenire e dal movimento.

Questo tema riecheggia tutta la problematica della aporie dell'essere e del cambiamento che Platone affronta nei dialoghi aporetici del Teeteto e del Parmenide e che poi cerca di essere risolta dal dialogo della maturità *Il Sofista*¹. Si tratta della opposizione essere e non essere, γίγνεσθαι/κίνησις e οὐσία, identità e differenza per cui Platone cerca una soluzione attraverso il riconoscimento dell'esistenza del non essere e la scoperta del metodo dicotomico - diairetico (cfr. Velardi 2013, cap.1) che poi servirà ad Aristotele per definire una metafisica e una ontologia fondata sulla nozione di ente e sull'analogia su cui poggia tutta la filosofia occidentale successiva fino alla presa di coscienza dei limiti dell'ontologia da parte di Heidegger. La tematica è presente anche nel ritorno allo sfondo aporetico pre-aristotelico nel Novecento da parte della corrente neoparmenidea italiana (§3) con Emanuele Severino (1958 poi 1979; 1964; 1965; 1972 poi 1982), Gennaro Sasso (1987, 1991, 1996), Mauro Visentin (1982, 2001, 2005, 2011, 2016) e nella ripresa dei paradossi dell'identità all'interno dell'ontologia analitica che in molti conserva però, con Wiggins per esempio, una qualche ascendenza aristotelica (§1; §4).

¹ Come sappiamo, al termine del *Teeteto* (210d), che non è "né un dialogo raccontato, né un dialogo diretto, ma è un dialogo costruito in forma drammatica" (Ioppolo 1999, IX), Socrate invita tutti con il matematico Teodoro di Cirene a darsi appuntamento nello stesso posto la mattina successiva. C'è un chiaro e inconsapevole rimando al *Sofista* in cui ritroviamo gli stessi personaggi con l'aggiunta dello Straniero di Elea e la ripresa degli argomenti concordati nel dialogo precedente.

Come vedremo oggi siamo in grado di riconoscere con più consapevolezza l'importanza dei paradossi e delle aporie di cui ha dato conto Platone e, vista l'importanza che i paradossi hanno in ontologia, possiamo riconoscere che forse aveva ragione Gennaro Sasso (1991) nel dire che perfino il Sofista, dialogo della risoluzione, non fa altro che consolidare lo scenario aporetico dei precedenti dialoghi del Teeteto e del Parmenide. Come ha scritto di recente Bellocchi (in press), il pensiero di Sasso recupera i paradossi dell'identità del pensiero classico e, da questo punto di vista, è in linea con l'ampio dibattito su questi paradossi presente nella metafisica analitica.

Varzi (2010, 84) riconosce che l'ontologia filosofica, anche quella, nel suo caso, di stampo analitico, riconosce l'esistenza dei paradossi del cambiamento e lo sfondo aporetico descritto dalla filosofia sofistica, platonica e stoica, ma questa attestazione va di pari passo con la convinzione secondo cui le cose che appartengono al nostro mondo “*sopravvivono* al cambiamento” (Varzi 2010, 84). Per Varzi questa intuizione, che non è più solo preanalitica e fondata sul senso comune, sui dati della percezione e rispecchiata dai nomi presenti nel nostro linguaggio, riflette il bisogno ineluttabile da parte dei soggetti di trovare dei punti fermi nel flusso continuo delle trasformazioni della realtà. Come se fossimo “naturalmente aristotelici” nel contrastare la caoticità metafisica del

divenire che travolge gli enti e impedisce di trattare l'ente in quanto ente e nell'attestare che, ad un certo punto, è necessario arrestarsi, trovare fondamento, riposare nella calma dell'essere per usare una metafora di sapore continentale. Lo stesso Varzi, come gli altri filosofi neoparmenidei, si rende conto che non sempre è possibile "mettere a fuoco il mondo" e stabilire un ordine coerente e coeso del catalogo degli enti.

2. *Κίνησις / γίγνεσθαι* vs *οὐσία*: i problemi del mutamento e del divenire nel Teeteto e nel Sofista.

Trovare ancoraggi ontologici nel divenire è la grande impresa in cui si cimenta Platone nel Teeteto cercando di risolvere una volta per tutte i paradossi del cambiamento dei sofisti. L'obiettivo principale è quello di rispondere alla domanda su cosa sia conoscenza e scienza, ma questa porta a considerare gli aspetti metafisici che fanno da premessa alla stessa possibilità della conoscenza e della scienza. Da qui l'ampia discussione della conoscenza come percezione, della dottrina segreta dell'eraclitismo, del relativismo di Protagora con la sua dottrina dell'uomo misura di tutte le cose.

Il dialogo è aporetico perché assistiamo alla confutazione delle tre successive definizioni di conoscenza fornite da Teeteto. Non sappiamo se questo dipenda dalla assenza nel dialogo della teoria delle Idee oppure dalla intrinseca impossibilità di dare una definizione di conoscenza (cfr. Ioppolo 1999, VII-VIII). Di particolare importanza è la teoria della sensazione e del flusso, presente nella prima parte del dialogo sulla quale non si capisce la posizione esatta di Platone. E cioè se egli la condivide o se invece la faccia oggetto di una riduzione all'assurdo.

La conoscenza fondata sulla sensazione richiama già la formula protagorea dell'uomo misura perché, per Teeteto, con essa egli voleva dire “quale ciascuna cosa appare a me, tale codesta cosa è per me, quale appare a te, tale è per me” (152a). Lo stesso vento che soffia può essere percepito freddo da uno e caldo da un altro. Anche se relativizziamo la percezione al soggetto che sente il freddo o il caldo, questo non può fornirci un sicuro fondamento della conoscenza. A Protagora non interessava la reale natura delle cose, ma il loro apparire. Questo tipo di conoscenza allontana dunque dalla *οὐσία*.

Nel dialogo Socrate compie una manovra molto paradossale in quanto pone l'accento sul vento “considerandolo in se stesso” (152b5), ma non si concentra sulla natura, sulla *οὐσία* del vento, bensì riconduce allo stesso ente le due

apparenze contrarie del freddo e del caldo immaginandole come “variazioni intrinseche al vento stesso” (Ioppolo 1999, XVII; cfr. Maguire 1973, 120-121). Si crea così una strana sintesi tra il relativismo di Protagora e la nozione di conoscenza per αἴσθησις. Anche se la dottrina di Protagora non fa alcun accenno alla sensazione, essa viene legata al problema dell'apparire. L'unione di queste due nozioni favorisce la discussione aporetica di Platone perché la sensazione è esente da errore in quanto è ciò che ognuno percepisce ed ognuno è giudice indiscusso delle proprie percezioni. Essa soddisfa quindi il secondo requisito della conoscenza, ma non il primo riguardante la natura dell'oggetto della conoscenza certa ovvero della οὐσία. “Ciò che è” infatti si risolve in “ciò che è per ognuno di noi”. Quindi essa non può assurgere allo status di ἐπιστήμη.

Nella finzione dialogico-narrativa del Teeteto il suo autore si inventa una dottrina segreta di stampo eracliteo divulgata da Protagora divulgata nel fantomatico libro *'Αλήθεια*. Con questo stratagemma Platone vuole significare che l'eraclitismo è insito nella dottrina di Protagora, anche se non esplicitamente teorizzato e si fonda su due tesi concatenate fra loro: nessuna cosa è per se stessa una sola (152d2-3) e nulla è, ma tutto diviene (152e1). Anzi, come rilancia Socrate, lo stesso essere delle cose non si concepisce senza il loro divenire, il loro movimento, il loro cambiamento: “il così detto «essere», cioè il «divenire»

(γίγνεσθαι) è dato dal moto (κίνησις) e il non essere e perire è dato dalla quiete” (153a). E ancora “tutto è moto e all’infuori del moto non c’è altro” (156a5).

La dottrina del cambiamento è molto radicale. Mentre i paradossi stoici focalizzeranno un problema relativo a cambiamenti di natura accidentale degli oggetti (Velardi 2012, 119-148), Platone predica qualità contrarie per uno stesso ente a seconda che sia percepito da una persona diversa o in contesti spazio-temporali diversi in uno scenario che contravviene *ante litteram* al processo di non contraddizione aristotelico. Nessuna cosa è una sotto lo stesso rispetto e non permane nella stessa condizione. Ma nel senso che le si potrà predicare una proprietà e il suo contrario nello stesso momento. Nessuna qualità sensibile esiste indipendentemente dal soggetto che la percepisce. Quando si dice che una cosa è pesante essa apparirà anche leggera ad un altro soggetto. Ad uno apparirà grande, ad un altro piccola. In questo modo, facendo un balzo dalla prospettiva soggettivista e percettiva a quella ontologica e intelligibile, la stessa cosa non possiede qualità o sostanza stabile. In un gioco paradossale di rimbalzi teoretici, questo stato sussultorio della natura diveniente e cangiante delle cose a seconda del punto di vista dei soggetti, riverbera anche sulla percezione stessa che, a sua volta, non può essere stabilmente la stessa. Una stessa persona in momenti diversi percepirà una cosa bianca o non bianca. In questo scenario la tesi di

Teeteto secondo cui la conoscenza è sensazione trova una sua plausibilità, ma in una cornice totalmente diversa da quella di una possibile ἐπιστήμη. A questo punto l'οὐσία è totalmente fuori dalla prospettiva della conoscenza, ma si può ipotizzare che essa non esista in quanto permanenza di natura stabile al di là del soggetto che percepisce, ma in quanto qualcosa che è sempre relativo alle percezioni del soggetto. Lo scenario però dissolve le proprietà metafisiche ed epistemiche dell'οὐσία e lascia il posto inevitabilmente al predominio del γίγνεσθαι, della κίνησις. Se infatti non esiste alcuna determinazione permanente e tutto fluisce, allora l'essere si converte in divenire e in apparenza e “ciò che appare a me tale diviene per me”. Ecco così che l'eraclitismo esoterico rilancia il relativismo protagoreo con dei forti quesiti sul cambiamento e la trasformazione delle cose. Le cose appaiono diverse perché non mutano ma ognuno le percepisce in diverso modo, oppure se appaiono diverse ad ognuno perché mutano possedendo proprietà percettive relazionali reali che ineriscono anche al loro essere totalmente in balia del γίγνεσθαι. Per i sostenitori del relativismo percettivo di Protagora le qualità sensibili come caldo e freddo non sono inerenti agli oggetti, ma sono solo relative ai soggetti percipienti (Burnyeat 1990).

Se le qualità non ineriscono agli oggetti, allora le apparenze conflittuali non comportano il mutamento dell'oggetto, che permane stabile e possono essere

vere senza infrangere il principio di non contraddizione. L'interpretazione infallibilista di Protagora (Cornford 1935, Bostock 1990, McDowell 1973) sembra dimenticare che il suo relativismo è fondato da Platone su una radicale metafisica del flusso, del γίγνεσθαι, della κίνησις. Inoltre le qualità sensibili non sono tali di per sé nell'oggetto in sé come se un oggetto fosse in sé *bianco*, ma sono tali perché percepite da un soggetto in un oggetto realmente bianco in quel dato momento per quel dato soggetto. Infatti "le qualità sono relazionali e percettive e gli oggetti le possiedono realmente" (Ioppolo 1999, XXI). Così le apparenze conflittuali nascerebbero dal fatto che gli oggetti sono mutati realmente: "ogni volta che l'oggetto appare differente, esso è realmente cambiato, anche se il cambiamento avviene nel soggetto percipiente" (Ioppolo 1999, XXI). In questa sintesi della posizione di Platone sul relativismo di Protagora si può vedere la coalescenza aporetica creata da Platone stesso tra realtà e soggettività, tra essere e conoscenza, tra piano ontologico e piano epistemico. E come questa vada tutta a favore della confusione tra essere e divenire a scapito della visualizzazione e della recinzione del piano dell'intelligibile e dell'οὐσία. Eraclitismo e relativismo percettivo si mischiano insieme. L'ontologia del flusso fa da valido supporto al relativismo individuale. Nonostante l'infalIBILISMO, l'essere è dissolto nel divenire e sia il soggetto che

percepisce che l'oggetto percepito sono relativi gli uni gli altri divenendo aggregati di sensazioni.

Non si comprende se Platone abbia creato questo scenario caotico perché crede nel mondo sensibile come divenire e movimento o se abbia voluto mostrare l'assurdità di questo assunto. Gli interpreti si dividono in due filoni (per una discussione Burnyeat 1990, n.5).

Socrate estende la validità della conoscenza per sensazione al dominio delle opinioni e dei giudizi. Ne viene fuori che se la realtà è quello che ognuno sente allora non sarà possibile distinguere la veridicità del mondo di chi sogna rispetto a quello che invece è sveglio. La verità della sensazione risiede nel fatto che ognuno è giudice infallibile del proprio mondo percepito. Da qui l'apologia di Protagora della formula dell'uomo misura di tutte le cose (166d) e che non esistono opinioni vere o false (167 ab). Socrate critica questa tesi con l'argomento dell'esperto per cui noi ci rivolgiamo a persone che sono più sapienti e opinioni più vere di altre come nel caso della città in cui c'è chi genera le leggi o di chi sa prendere decisioni sagge per il futuro della polis (178a-179d). Inoltre se Protagora avesse ragione, avrebbero ragione al contempo tutti i suoi oppositori e non esisterebbero opinioni vere tra cui nemmeno la sua (171b-e).

Nonostante nuove esposizioni e nuove critiche alla teoria di Protagora si perviene alla ricerca di cosa è conoscenza vera. Per poter affermare l'essere o il non essere occorre un giudizio sull'oggetto di conoscenza e opinare il non essere vuol dire opinare nulla. Quando l'anima tende alla verità, essa tende all'*essere* e all'*opinione vera* (187b). La δόξα non è più in radicale opposizione con l'ἐπιστήμη, ma può condurre ad essa se ha il sigillo di una verità dipendente dal movimento dell'anima. Se però l'anima tende alla verità, come è possibile l'errore? L'esistenza di una opinione vera implica che esista anche un'opinione falsa e che l'opposizione non sia solo tra verità e ignoranza. L'errore emerge quando la conoscenza sensibile contamina e intralcia la conoscenza intellegibile. (192d-195b). L'opinione è sempre opinione di qualcosa che esiste e mai opinione di ciò che non esiste. Ma allora perché ci sia scienza occorre qualcosa in più che faccia da sostegno all'opinione. La scienza è dunque *opinione vera accompagnata da ragione* (201c-d). In questo caso perché ci sia ἐπιστήμη non basta la semplice δόξα nella sua verità, ma occorre il contributo e il sostegno del λόγος che si lega alla δόξα come sua guida. Da qui l'analisi e la confutazione dei tre significati di λόγος. Se esso è *discorso*, cioè capacità di esprimere il pensiero verbalmente, allora non si capisce perché il linguaggio debba portare qualcosa di più ad una opinione vera piuttosto che falsa. Infatti il parlare può riprodurre sia l'opinare falso che quello vero (206b-e). Emerge una idea della ragione

discorsiva come mera riproduzione del pensiero nel linguaggio e non come contributo cognitivo di esso alla articolazione ed elaborazione della *διάνοια*, del pensiero che rende conto della complessità del mondo nella complessità delle sue proposizioni.

Ma anche l'articolazione nasconde delle aporie. Se è la ragione è analisi o elenco delle parti di un oggetto, questo è insufficiente perché gli elementi primi sono inconoscibili e per dare conto della ontologia di una cosa non basta scomporla in parti, ma occorre rendere conto di come queste si connettono fra loro nel loro complesso (206e-208b). Questo resoconto dei limiti dell'analisi sembra anticipare l'importanza che Platone ascrive al momento sintetico della indagine speculativa, quello che accompagna e integra la *διάρσις* e cioè la *συναγωγή*, l'unione, la riconduzione degli elementi della scomposizione. Abbiamo messo in luce come tutto il metodo di Platone faccia capo a questo doppio momento di analisi e sintesi, scomposizione e riconduzione degli elementi senza il quale non è possibile capire come si perviene all' *εἶδος*, alla reale conoscenza dell'oggetto, al reale senso della dialettica e alla teoria del non essere come "essere diverso" che ne viene fuori in una accettazione della molteplicità degli enti che non toglie che la realtà sia fatta anche dalle loro

connessioni². Il terzo significato è l'indicazione della differenza di una cosa da tutte le altre, ma per fare questo basta una semplice rappresentazione di come stanno le cose e dunque anche una semplice opinione è in grado di cogliere la verità e allora la ragione non è conoscenza (209c).

Come sappiamo le aporie del Teeteto provengono da questo schiacciamento della scienza sull'opinione e il suo legame con i sensi. Dal non avere sganciato la ἐπιστήμη dalla δόξα ponendo una distinzione tra conoscenza sensibile e conoscenza intellegibile. I sensi non possono essere il fondamento della conoscenza e la percezione del divenire, del continuo trasformarsi delle cose, del movimento, della κίνησις non conduce ad una conoscenza certa. Il discorso di Platone ci fa capire come il divenire sia un problema spinoso per l'ontologia. La διάνοια focalizza l'oggetto reale oltre la κίνησις, si concentra su “quello che è comune a tutte le cose”, l' οὐσία (Teeteto, 186a), scopre l'essere reale scavando dentro e oltre le relazioni che interlacciano le varie proprietà, “confrontando in se stessa qual è stato, il presente e quel che sarà” (ivi, 186a-b). Formula quest'ultima che richiama in modo inequivocabile il τὸ τί ἦν εἶναι, il *quod quid erat esse* di Aristotele (Metafisica, IV, 1028b 33.36) che nel suo uso sottile

² cfr. Velardi 2013, 1-7. Si può ricordare come Sasso (1991, cap.VII-VIII) abbia fatto emergere alcune crepe presenti nella applicazione della μέθεξις e della συναγωγή ο κοινωμία specialmente in relazione alla opposizione κίνησις vs στάσις e alla non κοινωμία dei generi sommi.

dell'imperfetto mostra quanto l'essere riguarda ciò che permane e che è rintracciabile nel passato delle cose. Per far emergere l'essere dal divenire occorrerà quel percorso di distinzione della identità e delle differenze che porterò al parmenicidio del *Sofista*.

In questo dialogo l'applicazione del metodo diairetico pone il problema di come una tecnica conoscitiva possa fare apparire ciò che non è (*Sofista* 236e). *Dire il non essere* vuol dire contraddire un caposaldo dell'ontologia di Parmenide, quello secondo cui il non essere non si può né dire né pensare (237a). Il parricidio (241d) e il rifiuto della negazione dell'esistenza del non essere sono premesse irrinunciabili per l'utilizzo della dialettica. Solo aprendo la prospettiva sul non essere possono essere superati gli inganni del Sofista. Essendo questa irta di difficoltà ricognitive Platone sceglie la strada della selezione delle forme più alte, a ciò che configura nella maniera più ampia l'εἶδος mimando astrattamente e con massima trasparenza il modo in cui le cose stesse si scompongono e si ricongiungono fra loro (*Sofista* 254c). Lo Straniero di Elea risale così ai 5 generi sommi, i 5 predicati fondamentali da cui discendono tutte le cose: essere, identico, diverso, stasi, movimento.

La strategia di Platone è quella di ripensare il non essere alla luce della distinzione tra identico e diverso. Il *non essere* è dunque modalità dell'essere, in

quanto la natura del diverso che differenzia gli enti rendendo possibile il non essere come “essere diverso” (256d-e). L’essere è molteplice, apre in se stesso il solco della differenza e quindi consente l’esistenza del non ente. Questa non può essere messa in discussione con una dimostrazione. Tutta la realtà è attraversata da questa mescolanza dei generi dell’identico e del diverso (*Sofista* 258e-259b). In questo modo vengono risolte le aporie dell’essere e del divenire presenti nel Teeteto dove ha un ruolo più decisivo Eraclito e viene impostata quella teoria dell’essere come generi logici sommi che sarà al centro della riflessione aristotelica. La nozione di non essere come diverso permette di collocare il vero e il falso che riguardano la molteplicità degli enti non come interni alle cose, ma come esistenti nel livello logico del giudizio.

3. Il problema del non essere e della differenza nella filosofia italiana del Novecento

Come sappiamo, seguendo gli esiti neoparmenidei di *Essere e negazione* (1987), il filosofo italiano Gennaro Sasso nel suo studio sul *Sofista* (1991) ha messo in luce le aporie del superamento dell’Eleatismo e la risoluzione del non-essere

assoluto nell'essere diverso. Per Sasso il dialogo platonico perviene solo alla dichiarazione della differenza e non ad una autentica dimostrazione. Per Visentin (2005, 2011) un fondo antimetafisico e neoparmenideo caratterizza tutta la filosofia italiana del Novecento da Croce e Gentile a Guido Calogero e a Luigi Scaravelli, fino a Gennaro Sasso, escludendo però paradossalmente proprio il padre del “neoparmenidismo” e cioè Emanuele Severino. Per Visentin (1982, 2011) l'autore di *Ritornare a Parmenide* avrebbe mantenuto e rafforzato il radicamento metafisico dell'ente – di tutto l'ente – nell'essere. Per questo Visentin segue l'interpretazione tradizionale di Parmenide fornita dalla filosofia greca classica ed è da considerarsi un eccentrico rispetto all'orientamento di fondo che la nostra tradizione contemporanea ha nei confronti “del problema della verità e del divenire storico dei fenomeni reali e sensibili”, nella varietà, anche imprevedibile, delle loro manifestazioni. Visentin (2016, 3) chiarisce che ci sono due modi di interpretare Parmenide rispetto al rapporto che ἀλήθεια e δόξα hanno nella sua filosofia:

“Se il rapporto fra verità e opinione (potremmo anche dire: fra essere ed esperienza, fra immutabile e mutevole o temporale, fra incontrovertibile e controvertibile) è di continuità (per cui, vero l'essere, vera è anche l'esperienza,

che ne dipende), allora la filosofia di Parmenide è una forma radicale di metafisica (come lo sono la filosofia di Spinoza e quella di Severino...). Se, invece il rapporto fra verità e opinione è di separazione totale (qualunque cosa questo voglia dire, e che cosa deve o dovrebbe voler dire lo vedremo, magari, se ce ne sarà il tempo, un po' più avanti), allora questa filosofia è l'unico esempio di ontologia non metafisica che si sia prodotto finora nella storia del pensiero occidentale (oltretutto, come implicita critica ante litteram della metafisica classica)".

Visentin sceglie radicalmente l'opzione anti-metafisica mostrando come, al contrario, l'istanza parmenidea in Severino caratterizza "una filosofia, che si trova, consapevolmente o inconsapevolmente, in rotta di collisione con il programma metafisico di continuità e di collegamento necessario della realtà empirica con la verità immutabile" (ivi, 4), perché la metafisica non è altro che "il tentativo (paradossale e auto-contraddittorio) che la filosofia mette in campo per governare il $\theta\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$ di cui parlano Platone e Aristotele come della fonte del filosofare" (ivi, 3), per porre sotto controllo "l'imprevedibile e l'accidentale della temporalità e dell'esperienza, collegandolo alla verità sovrasensibile" (ivi, 4). La filosofia di Severino è dunque "una forma di *ipermetafisica*" perché se

“metafisica è la disposizione filosofica a vedere nell’essere (o in qualche suo sostituto) il fondamento dell’ente – cosa che richiede di stabilire un nesso necessario *fra le due cose* (l’essere e l’ente, il fondamento e il fondato) e dunque di presupporre come due, appunto, cioè *distinti e irriducibili* l’uno all’altro, i termini di questa relazione necessaria –, allora, là dove l’ente (tutto l’ente) è riassorbito nell’essere (come accade, appunto, nel pensiero di Severino), la metafisica si rovescia nel suo opposto: nella teorizzazione, di fatto, di *un essere senza più l’ente* (allo stesso modo in cui in Spinoza – ecco tornare l’analogia che Severino rifiuta –, la metafisica leibniziana, che lega la realtà contingente degli enti alla volontà di Dio e alla sua libera scelta di un mondo tra gli infiniti possibili, si converte, suo malgrado e *praeter intentionem*, nell’idea – secondo la ben nota, incontestabile e assai acuta osservazione di Hegel – di un Dio senza il mondo). Cosa che, naturalmente, non cancella gli enti (così come non cancella la contingenza, l’esperienza, l’apparire empirico e il tempo) ma li sottrae ad ogni possibile sindacato della verità. Ecco, allora, che il neoparmenidismo di Severino si rivela come un esito imprevisto e non voluto. Di voluto o intenzionalmente parmenideo restando, nella sua prospettiva, solo il senso dell’immutabilità dell’essere (di tutto l’essere) e la negazione della realtà ontico-ontologica del mutamento. Ma quella di Severino (non diversamente appunto, anche per questo verso, da quella di Spinoza) è una filosofia che mostra, proprio

nel suo esito paradossale e involontario, la destinazione naturale e inesorabile della metafisica in quanto tale, cioè di ogni metafisica. Ossia, appunto, la sua vocazione a negarsi, negando nel suo esito, implicitamente, i suoi stessi presupposti: se il legame tra fondamento e fondato è un legame metafisico, esso deve anche essere un *legame necessario*, con la conseguenza che l'ente, *legato necessariamente* alla *necessità* del fondamento, non può evitare che questa stessa necessità si riversi su di lui, rendendo nulla la sua distanza dall'essere, e quindi anche il suo legame con questo (visto che un legame, per essere tale, comporta sempre una distanza)" (ivi, 12-13).

Sasso invece ha criticato la coerenza filosofica della dialettica, nelle sue espressioni hegeliana, attualistica e storicistico-crociana, vista come l'ultimo tentativo di rendere razionalmente conto del divenire temporale. Per questo, come abbiamo visto, ha riflettuto sui temi della *contraddizione*, della *differenza*, del *nulla* e della *negazione*, mostrando proprio perché nel Sofista Platone aggira l'aporia del nulla trasformandola nel problema dell'essere diverso, della differenza, rinunciando a confrontarsi col nulla medesimo per potere operare la deduzione dell'articolazione degli enti. Una manovra strategica più che una soluzione dimostrativa. Nulla e negazione sono concetti così stringenti ed esiziali che l'aporia fondamentale dell'essere diventa per Sasso condizione *sine*

qua non della possibilità stessa di ogni discorso filosofico “non risultando comprensibile il modo in cui, dal confronto con il nulla assoluto, l’essere potesse riemergere ancora tributario dell’esigenza di garantire la molteplicità degli enti e la concepibilità del loro svolgersi” (ivi, 14). Visentin vede in queste tesi l’espressione di un “atteggiamento tendenzialmente neoeleatico” che non esplicita però pienamente la sua “vocazione” forse a causa di una riserva culturale nei confronti dell’irrazionalismo. Egli stesso è intervenuto, in anni di dialogo filosofico col maestro Sasso, per portare alle estreme conseguenze la tensione antimetafisica dell’eleatismo generico e delle sue critiche alla dialettica soprattutto in relazione a *Essere e negazione* del 1987. Rispetto a questo tema egli ravvisa la sua maggiore sottolineatura di due aporie: “A) l’aporia della negazione del nulla da parte dell’essere (se l’essere nega il nulla conferisce ad esso consistenza ontologica e rende autocontraddittoria la sua negazione); B) l’apparenza mutevole delle cose e la sua incompatibilità con il senso generale dell’essere considerato come qualcosa di incontrovertibile” (cfr. Perazzoli 2011). Sasso (1987) è sempre stato convinto “della inevitabilità dell’ontologizzazione del nulla ad opera della sua negazione”. Visentin nonostante giudicasse, come Sasso, insostenibile la soluzione proposta da Severino (1958 =1979) nel IV capitolo della *Struttura originaria*, pensa ad una soluzione che “interpreti la negazione assoluta o ontologica (quella del nulla da

parte dell'essere) senza andare incontro alla difficoltà che Sasso denunciava come inesorabile". Sasso risolveva "l'aporia del nulla, facendo leva sull'aporia stessa per sottolineare l'ineludibilità della negazione assoluta: se questa entifica il nulla, il rilievo dell'autocontraddittorietà in cui così facendo tale negazione incorre, lascia trasparire, sullo sfondo, la presenza operante di una negazione che, come premessa e condizione di questo rilievo, deve essere indenne dal difetto che esso denuncia"³. Se per la prima aporia si crea tra Sasso e Visentin una *concordia discors*, per quanto riguarda la seconda Visentin separa il problema del nulla e della contraddizione da quello dell'esperienza, perché quest'ultima non può essere "semplicemente negata" e la sua portata aporetica va oltre rispetto a quella del nulla. Per Sasso l'incompatibilità del mutamento empirico con la verità dell'essere non aprirebbe crepe nella prospettiva ontologica indipendentemente dalla questione del negare che rimane al centro della discussione e del problema.

Il tema della mutevolezza e della temporalità rimane comunque spinoso. Visentin considera "l'evento fattuale e fenomenico come qualcosa di indeducibile", che non può essere anticipato e previsto "in termini di verità ontologica" e il cui accadere è equiparato ad una pura "irruzione". Si profila così

³ Di recente Bellocchi (in press) ha collegato le riflessioni di Sasso sulla negazione al problema dell'analogia che sembra essere lo strumento di superamento del problema della ontologizzazione del nulla.

l'impossibilità di una fondazione metafisica del reale, in armonia con la "negazione della realtà fenomenica ad opera della verità ontologica, sostenuta da Sasso". Una antimetafisica che supera le ambiguità dell'ipermetafisica quasi-parmenidea di Severino e trova nello storicismo la possibilità di espressione che viene data dalla filosofia all'interno di questo scenario ineluttabile. Questo è possibile perché l'antimetafisica di per sé non ostacola il perseguimento di una ontologia, ma ne permette gli sviluppi a patto di riconoscerli come qualcosa che non è una soluzione alla dimensione aporetica dell'essere. In maniera esplicita Visentin (2016) dichiara che "una concezione neoparmenidea della verità è un'ontologia", ma una ontologia che non è "la consapevolezza che l'essere ha di sé, bensì la consapevolezza che l'ente ha dell'essere". Essa ricade in un dominio "essenzialmente ontico", "è lo sguardo che l'ente rivolge all'essere e alla verità e che abbraccia entrambi *senza assimilarli a sé*, cioè senza alterarne il profilo e il senso, proprio perché è uno sguardo ontico – interpretativo, culturale, storico, linguistico, in una parola: opinabile – e non vero". Per questo il compito della riflessione speculativa è comprendere storicamente gradi di differenza e compatibilità che si generano tra le varie filosofie e metafisiche, le quali a loro volta "esprimono e ci trasmettono" *in actu exercito* e solo raramente *in actu signato* che la verità si deposita nello sguardo dell'ente senza venirne coinvolta e

permeata come la negazione assoluta, il senso assoluto della determinatezza. Ed è questo atteggiamento che fa l'orientamento di una tradizione.

4. Il problema del *fiume* da Eraclito Quine e il pericolo del deserto ontologico.

Come abbiamo mostrato nei paragrafi precedenti nonostante che il senso comune ci imponga una realtà basata su una ontologia tridimensionale per gli oggetti materiali c'è una aporetica che è ineludibile a nostro punto di vista e che si palesa o nelle aporie dell'essere e del non essere da un punto di vista più strettamente metafisico o, da un punto di vista più strettamente ontologico, nello statuto di alcune entità problematiche come quella degli enti processuali ad esempio fiume e persona. E' interessante che pure la tradizione della filosofia analitica si è mostrata sensibile alle aporie, anche se di tipo più ontologico ma è intervenuta pesantemente anche sul piano metafisico come nel caso di Willard Van Orman Quine (1948 poi 1953) che attraverso il suo nominalismo empirista ha teorizzato un vero e proprio deserto ontologico tendente alla eliminazione di molte entità problematiche dal dominio della realtà del mondo:

“Si tratta del vecchio enigma platonico del non essere. Il non essere deve, in un certo senso, essere, altrimenti cosa sarebbe ciò che non c’è? Questa intricata dottrina potrebbe essere soprannominata ‘la barba di Platone’; nel corso della storia si è dimostrata resistente, ed è riuscita spesso a smussare il filo del rasoio di Occam. È questo tipo di ragionamento che porta filosofi come McX ad assegnare l’essere laddove potrebbero benissimo accontentarsi di riconoscere che non c’è niente. Si prenda il caso di Pegaso (..). Se lo incalziamo chiedendogli ulteriori dettagli su Pegaso, egli, allora, ci dirà che Pegaso è un’idea nella mente degli uomini”.

In conformità con la tradizione di Frege e di Russell anche un filosofo critico dei dogmi dell’empirismo come Quine ha ancorato l’esistenza alla quantificazione logica e alla nozione di identità. Abbiamo analizzato la tenacia del nominalismo quineano contro i pericoli della barba di Platone e contro lo statuto ontologico delle entità fittizie come Pegaso. Quine (1948) si era scagliato anche contro le entità processuali, come quella del *fiume*, per rilevarne la loro inesistenza. La trattazione colpisce perché si tratta di un “oggetto” simbolo della impossibilità metafisica e della imperversabilità del divenire, del continuo cambiamento di tutte le cose, con la conseguente incapacità da parte dell’uomo di nominare e

definire la natura di tutti gli enti del reale. Il monito di Eraclito incombe su ogni tentativo di costruire una ontologia e una metafisica risolutive: “Non puoi bagnarti due volte nello stesso fiume, perché scorrerà su di te acqua sempre nuova”.

All’inizio del suo saggio Quine (1950 =1953c, 87-103) è ancora più radicale di Eraclito perché, non solo è impossibile bagnarsi due volte nello stesso fiume, ma sarebbe ancora più esatto dire che non ci si può bagnare due volte nella stessa “fase transitoria del fiume”. Un fiume è ente successivo, processuale, temporale totalmente preda della *κίνησις* e del *γίγνεσθαι* senza nessuna possibilità di rilevarne l’*οὐσία*, che per Quine non sarebbe nulla di metafisico, ma la semplice determinazione di identità. Per questo egli mostra che possiamo indicare solo delle fasi momentanee del processo che chiamiamo *fiume*. È questa realtà che si nasconde dietro il paradosso di Eraclito. La scomposizione del *continuum* può subire un ulteriore taglio riduzionistico e andare al di là del livello fenomenico. Si può dire che esso è fatto di costituenti materiali ancora più microscopici come le sue molecole di acqua. Per questo l’oggetto processuale *fiume* non sarebbe altro che quello che noi chiamiamo in modo illegittimo col nome massa “acqua”, semplicemente acqua in movimento ma che, in realtà, è un molteplicità di molecole H₂O in movimento. Restando fermi

al livello fenomenico possiamo dire che una fase transitoria del fiume è una fase transitoria di acqua e inoltre che due fasi dello stesso fiume non sono fasi transitorie della stessa acqua. Quine immagina di trovarsi nella città di Lidia dell' Ellade verso il 400 a.C. davanti al fiume Caistro. Una passeggiata immaginaria ci porta sulle rive del fiume e ci permette di indicare con la lettera *a* una fase transitoria di acqua che fluisce davanti a noi. Se torniamo sulle rive dopo due giorni indicheremo con la lettera *b* una seconda fase. Se torniamo col pensiero al giorno precedente e alla fase transitoria *a*, possiamo chiederci dove sarà giunta nel frattempo quella massa di acqua in movimento. Si sarà persa nel vortice della *κίνησις* e del *γίγνεσθαι*. Portando avanti il nostro fantasmagorico processo di reidentificazione potremo immaginare che questa massa d'acqua si sia scissa in due metà. La prima, da noi chiamata fase *a*, si potrebbe trovare adesso nella valle del basso Caistro. Invece la seconda, da noi chiamata fase *b*, avrebbe viaggiato più veloce e sarebbe andata a disperdersi oltre la foce in vari punti del mare Egeo.

La nostra mente sarebbe irresistibilmente tentata di pensare alla fase *a* identificata il giorno del nostro arrivo come ad una fase unitaria e omogenea di acqua nonostante la sua frammentazione fisica. La fase transitoria del primo giorno avrebbe ancora un legame con la massa d'acqua che ora si trova dissolta

nel mare Egeo. Anche se la fase transitoria *a* non esiste più, noi abbiamo la metà di fase *a* che ora sta nella valle bassa del fiume Caistro, la metà della fase *a* che sta nel mare Egeo e potremo anche aggiungere una fase anomala del fiume che è costituita da tutte le molecole di acqua della fase *a* del primo giorno che ora, al nostro terzo giorno di permanenza, sono disperse di qua e di là per il corso del fiume e nel mare. In questo modo le fasi *a* e *b* hanno una relazione fra di loro che è riferibile al corso del fiume Caistro, mentre le fasi *a* e *c* non sono riferibili al fiume, ma puramente alla massa di acqua che il letto del Caistro ha trasportato fino al mare Egeo.

Quine chiama la relazione tra le fasi *a* e *b* “parentela di fiume” e quella tra le fasi *a* e *c* “parentela di acqua”. In questo modo arriva a dire che le fasi transitorie del *continuum* “fiume” non stanno tra di loro in una relazione di identità, ma in una relazione di parentela. E’ a causa di questa relazione debole che noi ci spingiamo fino a pensare il processo tutto legato alla *κίνησις* e al *γίγνεσθαι* come ad una entità singola, come ad un oggetto che si estende nel tempo, sostituendo all’ *ens successivum* una sorta di *unicum* e di totalità singolare. Il fiume è un oggetto paradossale e improprio che emerge come un intero da una sequenza di stadi. Si tratta di una illusione cognitiva, di un errore di identificazione che è quello di cui parlava Hume rispetto a questi enti. La

nostra mente tratterebbe come identiche delle impressioni che sono separate nel tempo e scambia per identiche due entità transitorie separate generando una evidente contraddizione. Quine afferma che le nostre asserzioni di identità vengono fatte su un oggetto inventato cognitivamente. Essendo la fase *a* del Caistro non identica alla fase *b* del Caistro, noi non possiamo creare una fase comune che le raccolga insieme solo col pretesto della processualità comune delle molecole di acqua del fiume o della inclusione nella categoria della massa di acqua che si è spostata mentre noi guardavamo scorrere il fiume.

La tesi di Hume sul processo di identificazione erronea è per Quine di estrema importanza. Egli vede in questa scoperta, e nella sua spiegazione una importante “congettura di natura psicologica sulla origine delle nostre idee” (Quine 1948 =1953, 89).

In Velardi (2012) ho cercato di ipotizzare che il ruolo della mente nella costruzione di simili oggetti problematici potrebbe non essere solo un problema di illusione metafisica, ma potrebbe nascondere il bisogno di preservare le nostre intuizioni pre-analitiche e anche di tentare di salvare i fenomeni dando un ordine a quello che, altrimenti, sarebbe il caos eracliteo del divenire, del γίγνεσθαι. Il linguaggio e i suoi termini manifesterebbero questo ordine ritrovato che oggettiva la aporeticità del reale e del divenire sovrapponendo ad essi una

ontologia basati sulle intuizioni legate più alla identità che alla trasformazione. La nostra ontologia metterebbe così in relazione mondo esterno e mente, oggetti e rappresentazioni. Quello che, dal punto di vista della ontologia empirico-materiale è solo un procedimento di identificazione erronea potrebbe invece essere un modo attraverso cui cerchiamo di gestire i vari livelli ontologici di esistenza con i loro vari gradi di maggiore o minore radicamento fisico e percettivo trovando un equilibrio tra le prospettive che erano in tensione, a volte in contraddizione e a volte in coalescenza nel *Teeteto* platonico sopra esaminato. Come abbiamo visto nel paragrafo §1 e come ci hanno mostrato i filosofi italiani del neo-parmenidismo (§3) queste aporie rimangono stringenti e irte di difficoltà, ma la loro accettazione non esclude che si possa ripensare come la mente umana cerchi di oggettivare il mondo nonostante le aporie e, in qualche modo, attraversando le aporie stesse, stando dentro alle aporie, scavandone e riempiendone pienamente il solco.

Come ho scritto in Velardi (2012, 37): “Per risolvere i problemi scatenati dallo slittamento tra idea di fiume e processo fisico del fiume, basterebbe procedere ad una distinzione tra oggetto materiale processuale bruto, fisicamente percepibile, e rappresentazione mentale unitaria di questo processo come oggetto statico. Questa distinzione implica una continua riconduzione di piani in

cui di volta in volta possiamo definire se stiamo parlando di fiume, di acqua, di fiume e di acqua contemporaneamente.

La riduzione operata da Quine delle fasi del fiume in fasi di acqua e delle fasi di acqua in fasi di molecole H_2O , non impedisce una riconduzione tra fasi di molecole H_2O e fasi di fiume, in un processo di risalita sintetico rispetto al processo di riduzione scompositiva e regressiva dell'oggetto fenomenico processuale 'fiume'. Del resto è proprio questa riconduzione a permettere a Quine la stessa formulazione dello scenario dell'esperimento mentale. Solo giocando sulla riduzione delle fasi del fiume in fasi di acqua e di molecole di acqua, posso pensare di rintracciare la fase transitoria del fiume indicata il primo giorno della mia visita nella Lidia con l'acqua sfociata in mare".

Nonostante questo, abbiamo visto che Quine è radicale nel seguire Hume e nel definire "illusione" l'oggettivazione idealizzata di un processo fisico come il fiume, come una proiezione assolutamente congetturale della mente. Non viene data nessuna concessione metafisica a quello che è un espediente puramente linguistico di denominazione di una entità creata in modo quasi fittizio. Il fiume non esiste e la sua realtà è solo nominalistica.

Anche il gesto, o una definizione ostensiva, non ci verrebbero in aiuto. Il gesto non ci farebbe capire a quale sommatoria delle fasi ci stiamo riferendo. Se

stiamo indicando solo il tratto di fiume che stiamo vedendo nel luogo dove compiamo il gesto o se invece, attraverso il gesto, ci riferiamo all'intero oggetto processuale del fiume che va dalla sorgente alla foce o perfino all'oggetto ideale costituito dalla massa di acqua che raccoglie tutte le molecole trascinate dal Caistro fino al mare Egeo dal momento in cui abbiamo cominciato ad osservare il fiume. Si crea una sorta di effetto *Gavagai* come quello ipotizzato dal coniglio in *Parola e oggetto* (1960).

Se al gesto aggiungo l'enunciato "Questo fiume" allora il riferimento si potrebbe disambiguare appellandomi ad "un concetto precedente di fiume, inteso come tipo particolare di processo che si estende nel tempo, come forma particolare di sommatoria di oggetti transitori" (Quine 1948 =1953c, 89). L'ostensione da sola non basta. Occorre il linguaggio. Ma il mio parlare del fiume, di questo fiume, di questa fase del fiume ha una sua radice anche in quella illusione cognitiva di cui parla Hume dentro cui si nasconde una tendenza naturale a generare oggetti processuali a partire da non entità e da fasi non reidentificabili come nel caso del fiume. L'apprendimento induttivo di simili idee non riposa solo su illusioni, ma si fonda sulla nostra "tendenza a favorire i raggruppamenti più naturali" (ivi, 90), qualcosa di imprecisato che richiama quella "arte nascosta nelle profondità dell'anima" cui si appellava Kant per giustificare il processo di unificazione del

molteplice sensibile nelle categorie dell'intelletto da parte dello schema trascendentale. Da qui si può riconoscere l'importanza che le rappresentazioni hanno per la nostra ontologia. Ma invece Quine enfatizza la nozione logica ed empirica di identità a scapito della rappresentazione. È l'identità a specificare il riferimento tramite l'ostensione di oggetti o di loro porzioni:

“Senza l'identità n atti di ostensione specificano soltanto n oggetti, ciascuno dei quali ha una estensione determinata nello spazio-tempo. Ma quando affermiamo l'identità dell'oggetto, in successivi atti di ostensione, costringiamo le nostre n ostensioni a riferirsi al medesimo oggetto di dimensioni più ampie e formiamo al nostro interlocutore una base induttiva da cui partire per indovinare la portata di quell'oggetto che avevamo in mente. L'ostensione pura più l'identificazione esprimono, con l'aiuto di un certo grado di induzione, l'estensione spazio-temporale (ivi, 91).

Nonostante l'enfasi sull'identità, “l'equiparazione, in generale, tra universali e particolari ad un certo punto si interrompe” e permette uno *shifting* tra *continuum* e fasi discrete processuali. Questo problema non è solo di natura ontologica, ma anche e soprattutto gnoseologica e cognitiva. E di questa interruzione va dato conto. Quine sembra riconoscere l'importanza di questo processo di unificazione in una idea e in un oggetto processuale singolare di fasi

transitorie e riconosce che noi siamo tentati di utilizzare la nozione di identità in modo largo e oltre i vincoli di una metafisica nominalistico-empirista. E di far passare per identità quella che è una semplice relazione di parentela, legata a l'acqua più che all'oggetto fiume, perché "l'identità è più conveniente della parentela di fiume o di altre relazioni perché gli oggetti posti in relazione non devono essere tenuti separati in quanto molteplicità" (ivi, 92). Per questo "guadagniamo in semplicità formale rappresentandoci ciò di cui stiamo parlando come oggetto singolo" piuttosto che come tante cose legate dalla relazione di parentela di acqua.

Queste pagine del saggio di Occam lasciano un po' perplessi perché il rasoio di Occam dovrebbe eliminare dall'universo le entità illusorie. La comparsa dell'oggetto singolo "fiume" viene invece considerata "una integrazione opportuna per la nostra ontologia" (ivi, 93) nella direzione di un arricchimento della *barba di Platone*.

Il rasoio in questo caso funziona in modo produttivo e concede una deroga pragmatica al principio della Identità degli Indiscernibili: "oggetti indistinguibili l'uno dall'altro in un dato discorso dovrebbero essere considerati identici per quel discorso (..) i riferimenti agli oggetti originali dovrebbero essere ripensati per gli scopi di quel discorso, come se si riferissero ad altri oggetti di numero

minore, di modo che ciascuno degli oggetti originali indistinguibili dia luogo allo stesso nuovo oggetto (...). La nostra massima di identificazione degli indiscernibili è relativa a un discorso e, quindi, è vaga fintanto che la distinzione tra discorsi è vaga. Essa si applica nel modo migliore a casi in cui il discorso ha confini molto nitidi, come nel calcolo proposizionale, ma, in generale, il discorso si articola in sezioni fino ad un certo livello, e questo livello tenderà a determinare dove e fino a che punto si può dimostrare conveniente invocare la massima della identificazione degli indiscernibili (ivi, 94).

Quine non tollera l'illusione cognitiva di Hume e il rischio di una infiltrazione della psicologia speculativa nell'ontologia solo per il timore che un termine generale venga preso per un universale concreto, contravvenendo alla radicalità della prospettiva nominalistica. Gli universali come entità si sarebbero così insinuati nella nostra ontologia in modo surrettizio non tramite un processo esplicito di reificazione, ma tramite un processo ambiguo di concettualizzazione e la approssimatezza delle nostre pratiche linguistiche. Fatta salva l'istanza nominalistica e il divieto di pensare i concetti astratti come universali concreti, occorre riconoscere la comodità cognitiva di poter trattare come un solo oggetto quella che invece sarebbe una serie di fasi transitorie la cui sommatoria fa emergere un oggetto macchinoso e cervellotico. Inoltre senza concetti astratti e

termini generali, il linguaggio sarebbe impossibile e i processi di pensiero sarebbero molto poveri. Quine definisce una “felice contingenza” l’introduzione delle entità astratte a motivo della loro innegabile convenienza concettuale e propone solo l’aggiunta di un operatore logico del tipo “classe di” o “ità” per impedire che la costituzione dell’entità astratta comporti una ipostatizzazione dell’universale

Bibliografia

Per i dialoghi di Platone abbiamo usato l'edizione del Teeteto, Laterza, 1999 con introduzione e note aggiornate di Anna Maria Ioppolo e l'edizione del Sofista, BUR, 2007, entrambi con testo greco a fronte.

Bellocci A., in press, "L'impossibilità della differenza e i paradossi dell'identità nel pensiero di Gennaro Sasso", *Archivio di filosofia*.

Bostock D., (1988), *Plato's Theaetetus*, Oxford, Clarendon Paperbacks.

Burnyeat M., (1990), *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis, IN, Hackett Publishing.

Chisholm R. M., (1973), 'Parts as Essential to Their Wholes', *Review of Metaphysics*, 26, 581–603.

Chisholm R. M., (1976), *Person and Object. A Metaphysical Study*, London: Allen & Unwin.

Cornford F.M, (1935), *Plato's theory of knowledge; the Theaetetus and the Sophist of Plato*, London, Kegan Paul.

Geach, P. T. (1980), *Reference and Generality*, 3a ed., Itaca (NY), Cornell University Press.

Lowe E.J., (2001), *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity and Time*, 2a ed., Oxford, Oxford University Press, tr.it., (2009), *La possibilità della metafisica. Sostanza, identità, tempo*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Maguire J., (1973), “Protagoras or Plato?”, *Phronesis*, 18, 120-121.

McDowell J., (1973), *Theaetetus – Plato*, Oxford, Oxford University Press.

Perazzoli G. , (2011), Il neoparmenidismo italiano, Intervista a Mauro Visentin *II/ 2011*, www.filosofia.it.

Plantinga A., (1975), ‘On Mereological Essentialism’, *Review of Metaphysics*, 27, 468–84

Quine W. V. O., (1948), “On what there is”, *Review of Metaphysics*, 2, 21-38, rist. in Quine (1953), pp. 3-19.

Quine W. V. O., (1953), *From a Logical Point of View. Nine Logico-philosophical Essays*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, tr. it., (2004), *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, Milano, Cortina.

Quine W. V. O., (1960), *Word and Object*, Cambridge Ma, MIT Press; tr it., (1970), *Parola e oggetto*, Milano, Il Saggiatore.

Sasso G., (1987), *Essere e negazione*, Napoli, Morano.

Sasso G., (1991), *L'essere e le differenze. Sul "Sofista" di Platone*, Bologna, Il Mulino.

Sasso G., (1996), *Tempo, evento, divenire*, Bologna, Il Mulino.

Sellars W., (1963), *Philosophy and the Scientific Image of Man*, in Sellars W., (1963), *Science, Perception, and Reality*, London, Routledge & Kegan Paul, pp. 1-40, tr. it., (2007), *Wilfrid Sellars: La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, Roma, Armando, una traduzione più recente in W. Sellars, (2013), *L'immagine scientifica e l'immagine manifesta*, Pisa, ETS.

Severino E., (1958), *La struttura originaria*, Brescia, La Scuola, Nuova edizione, con modifiche e una Introduzione, (1979), Milano, Adelphi, 1981.

Severino E., (1964), "Ritornare a Parmenide" in *Rivista di filosofia neoscolastica*, LVI, n. 2, pp. 137–175; poi in Severino E., (1972), *Essenza del nichilismo*, Brescia, Paideia, pp. 13–66; nuova edizione ampliata, (1982), Milano, Adelphi, pp. 19–61.

Severino E., (1965), “Ritornare a Parmenide. Poscritto” in *Rivista di filosofia neoscolastica*, LVII n. 5, pp. 559-618; poi in Severino E., (1972), *Essenza del nichilismo*, Brescia, Paideia, pp. 67-148; nuova edizione ampliata, (1982), Milano, Adelphi, pp. 63-133.

Severino E., (1972), *Essenza del nichilismo*, Brescia, Paideia, nuova edizione ampliata, (1982), Milano, Adelphi.

Simons P.M., (1987), *Parts. A Study in Ontology*, Oxford, Clarendon Press.

Strawson, P.F., (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen, tr. it., (1978), *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Milano, Feltrinelli.

Valentini T., Velardi A., (2015), a cura di, *Natura umana, persona, libertà Prospettive di antropologia filosofica ed orientamenti etico-politici*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.

Varzi, A.C., (2001), *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Roma, Carocci.

Varzi, A.C., (2002), *Ontologia e metafisica* in D’Agostini F., Vassallo N., (eds.), *Storia della Filosofia Analitica*, Torino, Einaudi, pp. 81–117.

Varzi, A.C., (2005), *Ontologia*, Roma-Bari, Laterza, (testo citato da on-line edition, Bari, SWIF, 2005).

Varzi, A.C., (2007), *La natura e l'identità degli oggetti materiali*, in Coliva A., a cura di, (2007), pp. 17-56.

Varzi, A.C., (2008), a cura di, *Metafisica. Classici contemporanei*, Laterza, Roma-Bari..

Varzi, A.C., (2010), *Il mondo messo a fuoco. Storie di allucinazioni e miopie filosofiche*,

Laterza, Roma-Bari.

Varzi A., in press, *Metafisica*, in D'Agostini F., *Introduzione alla filosofia*, Bologna, Zanichelli, in press.

Velardi A., (2012), *La barba di Platone. Quale ontologia per gli oggetti materiali?*, Milano, Mimesis.

Velardi A., (2013), *La vita delle idee. Il problema dell'astrazione nella teoria della conoscenza*, Milano, Mimesis.

Velardi A., (2015), *Dalla sostanza all'Ens Successivum. I problemi della identità personale nel tempo*, in Valentini T., Velardi A., 2015, a cura di, pp.185-233.

Velardi A., (2017), “Immagini del mondo e senso comune. La difesa filosofica dei fenomeni e del pluralismo ontologico”, *Illuminazioni*.

Visentin M., (1982), “Tra struttura e problema. Note intorno al pensiero di E. Severino”, Venezia, Marsilio, ora in Visentin M., 2011, pp. 301-426.

Visentin M., (2001), “Il neoparmenidismo italiano. Considerazioni intorno al volume di G. Sasso: “La verità l’opinione” ”, in *Giornale Critico della filosofia italiana*, 21 (2):326-359, ora in Visentin M., 2011.

Visentin M., (2005), *Il neoparmenidismo italiano. Le premesse storico filosofiche. Croce e Gentile*, Bibliopolis, Napoli.

Visentin M., (2011), *Il neoparmenidismo italiano, II, Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli.

Visentin M., (2016), “A proposito di una vocazione "neoparmenidea" del pensiero italiano contemporaneo”, WWW.FILOSOFIA.IT

Wiggins, D., (1968), *On Being in The Same Place at The Same Time*, *Philosophical Review* 77, 90-95.

Wiggins, D., (1979), 'Mereological Essentialism: Asymmetrical Essential Dependence and the Nature of Continuants', *Grazer Philosophische Studien* 7, 297–315

Wiggins, D., (1980), *Sameness and Substance*, Basil Blackwell, Oxford.

Wiggins, D., (2001), *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge UK, Cambridge University Press