

Samuele Ialenti

## Il parricidio occidentale

**ABSTRACT:** *In this essay it is highlighted that philosophy, born with the intention of being the true remedy for man's anguish towards the changes of the world and the death, was already expressed in its maximum power with Parmenides: the "formidable father" poses the most tremendous problem of all: only Being is. The world (the multiplicity of entities and becoming) is denied, because the voice of Truth affirms it peremptorily. The world must be saved by the same truth that had the task of saving it. Parmenides must be killed. Through a detailed analysis of Parmenides' two parricides, i.e. the well-known one by Plato and the more recent one by Severino, it can be proved that the only truly successful patricide is the one carried out by Severino, who manages to move beyond Western nihilism, in which instead Plato's patricide is a resurrection of the father Parmenides.*

**KEYWORDS:** *Being, Parmenides, Patricide, Plato, Severino.*

### 1. Il terribile padre

Per Aristotele, “gli uomini hanno cominciato a filosofare [...] a causa dell’angosciato terrore [διὰ τὸ θαυμάζειν]”<sup>1</sup>. Bisognerà però dare un senso a questo “terrore”. È Aristotele stesso ad attribuire al divenire il carattere paterno dell’angoscia (“angosciati [...] riguardo al divenire del tutto [θαυμάσαντες [...] περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως]”<sup>2</sup>). Ne deriva che è necessario comprendere cosa si intende per “divenire”. Anche l’uomo pre-filosofico rimane angosciato dal variare del mondo, evocando il mito come senso del tutto, racconto che rende tollerabile il dolore (“anche il mito nasce da ciò che genera angoscia [ἐκ θαυμασίων]”<sup>3</sup>), ma la filosofia nasce con l’intenzione di liberare l’uomo dal dolore con *verità*, evocando un sapere incontrovertibile, che non può essere scosso da nessun uomo e nessun dio: ἔπιστήμη, l’imporsi della verità, contrapposta alla fede in un contenuto creato dall’uomo. Eppure, il terrore assume una forma di gran lunga più angosciante rispetto a quello patito dall’*homo mythicus*. Di fatti, Aristotele afferma che i primi filosofi

1 *Metaphysica*, 982 a 12.

2 *Metaphysica*, 982 a 14-17.

3 *Metaphysica*, 982 b 18-19.

[investigano] ciò dal quale tutti gli enti derivano, dal quale prima si generano e nel quale infine si dissolvono, essenza che sopravvive alle affezioni trasformandosi; essi affermano che gli enti hanno proprio questo elemento comune [στοιχεῖον] e questo principio [ἀρχήν], e per questo ritengono e che nulla si generi e che nulla si distrugga, dal momento che tale essenza è sempre salva.<sup>4</sup>

Ciò che vi è di identico e comune a tutti gli enti, il loro principio, è la φύσις, nel senso originario di Essere: essa è “sempre salva”, poiché non soggiace al divenire, inteso primariamente in termini ontologici: se il principio eterno e comune di ogni cosa è l’Essere, allora la sua conseguente opposizione è l’assolutamente nulla, τὸ μηδαμῆ ὄν. La φύσις, quindi, in quanto ἀρχή e στοιχεῖον, è sempre salva dal nulla. Di conseguenza, il divenire inizia ad essere concepito come un uscire dal nulla e un rientrare nel nulla di ogni ente. Il terrore è massimo perché per la prima volta, evocando un senso vero e incontrovertibile del mondo, la cui contemplazione (la θεωρία) salva dal dolore e dall’angoscia, l’uomo scopre il massimo grado dell’angoscia stessa, ovvero quel *nihil absolutum* in cui ogni ente è destinato a ricadere dopo esserne uscito. La filosofia nasce come ontologia, come infinita contrapposizione fra l’Essere, il tratto comune e eterno principio di ogni ente, e il nulla, identificazione dell’assoluta negatività. È fuori discussione che, in questo contesto, la figura centrale e al tempo stesso più problematica è Parmenide. Egli è il primo in cui appare in forma esplicita e netta l’opposizione suprema<sup>5</sup> fra l’Essere e il nulla. La φύσις è intesa per la prima volta in maniera esplicita come l’Essere stesso, e Parmenide riesce a far emergere la teoria più potente e tremenda di tutte: “ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν”<sup>6</sup>, “infatti, l’Essere è, il nulla non è”. La Verità è per necessità (“χρεῶν ἔστι”<sup>7</sup>) che l’Essere sia, e che il non-Essere non sia: questo è il “solido cuore della Verità ben rotonda”<sup>8</sup>. La Verità non risiede in ciò che appare ai mortali (“βροτῶν δόξας”<sup>9</sup>), poiché l’ἔλεγχος<sup>10</sup> lo afferma in maniera inconfutabile. Questo è il contenuto dell’“unico senso”<sup>11</sup>, il “sentiero del Giorno”<sup>12</sup>:

l’Essere è ingenerato e imperituro,  
infatti è un intero nel suo insieme, immobile e senza fine.  
Né una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto quanto,  
uno, continuo. Quale origine, infatti, cercherai di esso?  
Come e da dove sarebbe cresciuto? Dal non-Essere non ti concedo,  
né di dirlo né di pensarlo, perché non è possibile né dire né pensare

4 *Metaphysica*, 983 b 6-14.

5 “I primi pensatori, affermando che esiste un elemento unificatore del molteplice e principio di tutte le cose, intendono dire (anche se non lo dicono esplicitamente) che si rivolgono all’Essere in quanto totalità del Tutto; essa, in quanto totale e completa, esclude sì il *nulla*, ma l’esclusione è contrapposizione: rivolgersi all’Essere vuol dire necessariamente riuscire a pensare – [...] – il *nulla*. Esso è ciò che rimane escluso dalla totalità del Tutto.” (Ialenti 2025, 59).

6 Parmenide, DK28-B6, versi 1-2.

7 Parmenide, DK28-B2, verso 5.

8 Parmenide, DK28-B1, verso 29.

9 Parmenide, DK28-B1, verso 30.

10 Vedi Parmenide, DK28-B7, verso 5.

11 “μόνος μῦθος”, Parmenide, DK28-B8, verso 1.

12 Parmenide, DK28-B1, verso 11.

che non è. [...]

E come l'essere potrebbe esistere nel futuro? E come potrebbe essere nato?

Infatti, se nacque, non è; e neppure esso è, se mai dovrà essere in futuro.<sup>13</sup>

Il molteplice è negato, poiché l'Essere è unico, un "intero nel suo insieme", essendo esso non scindibile in più parti: la parte dell'intero non è l'Essere, altrimenti sarebbe appunto Essere, ma dato che solo l'Essere è, ciò implica che l'affermazione "la parte è", intesa anche nel puro senso di "esiste", vuol dire che "il non-Essere è", e ciò violerebbe la Verità incontrovertibile dimostrata in maniera perentoria, ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν<sup>14</sup>.

Ciò significa anche negare il divenire: soltanto l'Essere è, quindi soltanto l'Essere potrebbe divenire, ma l'Essere non può essere generato e non può morire, è necessariamente immobile, poiché 1) se è generato, allora vi è stato un tempo in cui l'Essere non era, ovvero era nulla, e ciò è impossibile; 2) se muore e si corrompe, ci sarà un tempo in cui l'Essere non sarà, cioè diventerà nulla, e ciò è nuovamente impossibile. La tremenda verità di Parmenide è che l'essenza veritativa e inconfutabile dell'Essere nega radicalmente il divenire: se l'Essere divenisse, esso sarebbe in qualche maniera generato e in qualche maniera morirebbe, ma dato che l'Essere non può non essere, esso non può corrompersi né dal negativo al positivo (dal nulla all'Essere) né viceversa (dall'Essere al nulla). Poiché non si può "recidere l'Essere dal suo essere congiunto con l'Essere"<sup>15</sup>, allora l'Essere è sempre presente, non esce dal nulla e non vi rientra, ma è sempre-nell'-Essere, e quindi risulta "indifferente [...] il punto da cui devo prendere le mosse; là, infatti, nuovamente dovrò fare ritorno"<sup>16</sup>. La molteplicità e il divenire sono negati in maniera radicale dalle proposizioni avanzate da Parmenide, per il quale l'Essere è assoluto, puro, unico. Parmenide è per questo la figura più problematica della storia della filosofia, poiché nega in maniera radicale ciò che appare, la βροτῶν δόξα: l'Essere non è ἀρχή, non è στοιχεῖον, poiché è, e null'altro. Parmenide, nell'atto di salvare il mondo con verità dal θαῦμα originario, nega lo spettacolo del mondo, ovvero il molteplice e il divenire: essi contraddicono il λόγος, dunque non sono ἀλήθεια. Σώζειν τὰ φαινόμενα: bisogna salvare questo spettacolo. Per salvare ciò che appare nell'evidenza bisogna essere davvero in grado di uccidere il padre Parmenide.

## 2. Il parricidio platonico

È Platone il primo vero parricida ("πατραλοῖαν"<sup>17</sup>), colui che salva i φαινόμενα dalla stretta tremenda del "ragionamento del padre Parmenide, usando violenza a ciò che non è [τό μὴ ὄν], perché in una certa misura sia [ἔστι κατά τι], e a ciò che

13 Parmenide, DK28-B8, versi 3-18.

14 Cf. Parmenide, DK28-B8, versi 42-45.

15 Parmenide, DK28-B4, verso 2.

16 Parmenide, DK28-B5.

17 *Sophista*, 241 d 3.

è [τό ὄν], perché, a sua volta, in qualche modo non sia [οὐκ ἔστι]”<sup>18</sup>: per salvare il mondo bisogna costringere (“βιάζεσθαι”<sup>19</sup>) ciò che è a non essere e viceversa. Bisogna quindi conoscere “ciò che partecipa di entrambi, dell’Essere e del non-Essere, a cui non si può dare correttamente il nome né dell’uno né dell’altro allo stato puro”<sup>20</sup>. Per Platone, Parmenide va ucciso perché la tremenda verità sull’Essere non consente di agire (“parlare di discorsi o giudizi [...] o delle tecniche che li riguardano”) al di fuori della βροτῶν δόξα. Bisogna quindi rivolgersi a tutti i “personaggi illustri e antichi”<sup>21</sup>, coloro che si sono dedicati “all’impresa di delineare, quantitativamente e qualitativamente [πόσα καὶ τε ποῖά ἐστιν], le cose che sono [τὰ ὄντα]”<sup>22</sup>. Quanti sono gli enti, uno o molti<sup>23</sup>? Di che natura sono, immutabili o divenienti<sup>24</sup>? Ci si trova di fronte ad una situazione di “ἀπορία”<sup>25</sup>, poiché, nell’atto di comprendere quanti siano gli enti e di quali natura essi siano, ci si imbatte necessariamente nel non-Essere, da cui si potrebbe generare un *regressus in indefinitum* di contraddizioni. Nel *Parmenide*, infatti, si dimostra che affermare che “l’uno è” implica affermare che “l’uno non è”, cadendo in contraddizione<sup>26</sup>. Nel *Sofista*, viene richiamato questo punto, e si estende la discussione agli altri che in precedenza si sono “dedicati ad un’accurata riflessione sull’Essere e sul non-Essere”<sup>27</sup>.

È necessario, in qualche modo, rivolgersi al mondo, ai φαινόμενα: Platone guarda quindi alla “γυγαντομαχία”<sup>28</sup> fra coloro “che strappano ogni cosa dalle regioni invisibili del cielo fino a terra”<sup>29</sup> (materialisti) e coloro che “si difendono con grande circospezione dalle altezze dell’invisibile, costringendo il vero essere in certe forme intellegibili e incorporee”<sup>30</sup> (idealisti). In altre parole, solo cercando di porre un μεταξύ fra materialisti e idealisti si può risolvere la condizione di ἀπορία fra Essere e non-Essere. “Chiedendo conto [λόγον] a ciascun gruppo di ciò che pongono

18 *Sophista*, 241d 5-7.

19 L’“usar violenza” corrisponde letteralmente a “costringere”: ciò che è *deve poter* non essere e viceversa, quindi il salvataggio deve consistere nel “costringere” ciò che è a non essere e ciò che non è ad essere in qualche modo. Questa traduzione risulta essere coerente con l’intero senso del passo (*Sophista*, 241d 5-7), poiché il λόγος di Parmenide deve essere “sottoposto a tortura” (βασανίζειν), e quindi costretto ad ammettere la possibilità negata, ovvero la convivenza e mescolanza di essere e non essere.

20 *Civitas*, 478 e 1-3. Il testo greco recita “τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, καὶ οὐδέτερον εἰλικρινὲς ὁρθῶς ἂν προσαγορευόμενον”; “ἀμφοτέρων” viene richiamato anche nel passo successivo (*Civitas*, 479 c 3-4), in cui qualsiasi ente è considerato come ἐπαμφοτεριστής, ovvero ciò “che si dimena fra l’uno e l’altro [ἐπαμφοτερίζειν]”, che oscilla violentemente fra l’essere e il non essere: ἐρίζειν, da ἔρις (lotta, combattimento), non indica un dolce oscillare, ma un violento dimenarsi tra estremi opposti (l’essere e il non essere).

21 *Civitas*, 243 a 3-4.

22 *Civitas*, 242 c 4-6; corsivi miei.

23 Vedi *Civitas*, 242 d.

24 Vedi *Civitas*, 242 e.

25 *Civitas*, 243 b 10.

26 *Parmenides*, 142 b – 143.

27 *Sophista*, 246 a 1.

28 *Sophista*, 246 a 4.

29 *Sophista*, 246 a 8-9.

30 *Sophista*, 246 b 6-8.

come Essere [τῆς οὐσίας]<sup>31</sup>, gli idealisti lo ritengono “nelle forme [ἐν εἶδεσιν]<sup>32</sup>, quindi risulterà più semplice comprenderli, poiché “civili”<sup>33</sup>. I materialisti, invece, dovranno essere “resi migliori”<sup>34</sup>, convincendoli del fatto che “se il vivente mortale di cui parlano è qualcosa”<sup>35</sup>, allora anche l’anima (“ψυχή”<sup>36</sup>) è a sua volta qualcosa, insieme alle sue determinazioni (giustizia, ingiustizia, intelligenza, stoltezza), e quindi “ciò che può aggiungersi o sottrarsi a e da qualcosa è in ogni modo qualcosa”<sup>37</sup>, fino a convincerli ad affermare che “tutto ciò di cui non possono riempirsi le mani, ebbene, tutto questo non è assolutamente nulla”<sup>38</sup>. Resi “migliori” i materialisti, si dovrà allora per forza indicare “qual è l’elemento in comune [συμφυές] individuato nella natura di queste cose incorporee e di tutte quelle che invece possiedono un corpo, guardando al quale ora dicono che entrambe sono”<sup>39</sup>. Il tratto in comune fra gli enti che presentano una certa οὐσία è lo stesso atto di essere fra loro συμφυές, ovvero la loro co-esistenza (co-essenza), in quanto σύνφύσις. È solo così che Platone può affermare “che tutto ciò che per sua natura possiede una capacità [δύναμιν] di produrre [ποιεῖν] un qualunque effetto o di subirlo [παθεῖν], anche di entità irrilevante da parte della cosa più insignificante e pure soltanto un’unica volta, *tutto ciò è realmente*: pongo in effetti che la definizione che definisce le cose che sono sia che non sono niente altro che ‘capacità’ [δύναμις]”<sup>40</sup>. “Tutto ciò che è realmente” è poiché è in grado di produrre e subire qualsiasi tipo di effetto, e quindi il tratto di co-essenza (appunto la συμφυές) delle cose che sono è la loro δύναμις, capacità di ποίησις e πάθος. Ma dato che il tratto comune di ogni ente è il suo Essere, è dunque proprio l’Essere ad essere δύναμις: Platone, quindi, definisce in maniera esplicita la natura dell’Essere, affermando che esso è ciò che è atto a produrre e subire qualsiasi tipo di effetto. È solo adesso che si può volgere l’attenzione agli idealisti:

voi dite il divenire e l’Essere, ponendoli come in qualche modo separati, no? [...] E affermate che possiamo entrare in contatto con il divenire per mezzo della sensazione che si realizza tramite il corpo, mentre con il ragionamento che ha luogo nell’anima accediamo al vero Essere, e che questo rimane sempre identico nella stessa condizione, mentre il divenire muta in continuamente e diviene altro.<sup>41</sup>

Se l’Essere è l’immobile fissità espressa nelle idee-forme e il divenire è il materiale produrre e subire delle cose che si possono avvertire tramite i sensi, allora risulterebbe impossibile conoscere l’Essere, poiché l’atto di conoscerlo sarà un

31 *Sophista*, 246 c 6-7.

32 *Sophista*, 246 c 9.

33 *Sophista*, 246 b 10.

34 *Sophista*, 246 d 4-5.

35 *Sophista*, 246 e 5.

36 *Sophista*, 247 a 2.

37 *Sophista*, 247 a 9-10.

38 *Sophista*, 247 c 5-7.

39 *Sophista*, 247 d 2-4.

40 *Sophista*, 247 d 8 – e 4; corsivo mio.

41 *Sophista*, 248 a 10-13.

atto di produrre un qualcosa (l'azione del conoscere), e lo porrebbe in una situazione di "essere conosciuto", ovvero di subire un'azione; ne segue che l'Essere non può essere racchiuso nella fissità immobile<sup>42</sup>. Ma anche "se ammettiamo che tutte le cose sono trascinate e mosse, anche in base a questo ragionamento priveremo le cose che sono dello stesso intelletto"<sup>43</sup>, ovvero, qualora si supponesse che ogni ente sia in continuo trasformarsi, sarebbe impossibile alla stessa maniera conoscere l'Essere, poiché "l'intelletto [la capacità di conoscere] non si dà né si è mai dato in assenza di quiete"<sup>44</sup>. Ciò implica che

il filosofo [...] è assolutamente necessario che non accetti il tutto immobile di quelli che affermano una o molte idee e che non dia neanche minimamente ascolto a quelli che a loro volta pongono l'essere in totale movimento, ma, [...], deve dichiarare che entrambi gli ambiti, sia delle cose immobili sia di quelle in movimento [ὄσα ἀκίνητα καὶ κεινημένα], sono l'Essere e il tutto [τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν].<sup>45</sup>

La deduzione che ne segue è decisiva: il divenire e l'immobilità sono assolutamente contrari, eppure, poiché l'Essere è δύναμις, entrambi "sono ugualmente [εἶναι γε ὁμοίως]"<sup>46</sup>, ma se l'Essere è movimento esso non può essere quiete e viceversa, e l'unico modo di conciliare le due posizioni è "ponendo nell'anima l'Essere come un terzo elemento oltre a quelli, in modo che sia la quiete sia il movimento siano circondati da esso"<sup>47</sup>, cosicché essi "sono" soltanto poiché risultano "in comunicazione con l'Essere [πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν]"<sup>48</sup>: "ma allora l'Essere non coincide con queste cose, il movimento e la quiete, prese insieme, ma è effettivamente qualcosa di diverso [ἕτερον] da esse"<sup>49</sup>. Il divenire e l'immobile non sono l'Essere, eppure essi sono, ma solo in quanto in κοινωνία con l'Essere, e quindi rimane il dubbio su cosa essi siano effettivamente, ma non è difficile a questo punto rispondere, poiché basterà ricordarsi il punto di partenza dell'ἀπορία, ovvero "del fatto che, interrogati su ciò a cui bisogna riferire il nome 'non-Essere', ci siamo trovati in una situazione completamente priva di uscita"<sup>50</sup>, ma ora esiste una "speranza [ἐλπὶς]"<sup>51</sup> di sciogliere il dilemma. Movimento e quiete "non si mescolano fra loro"<sup>52</sup> ma "l'Essere, invece, si mescola a entrambi: entrambi, infatti, in qualche modo sono"<sup>53</sup>. È necessario allora che sia la quiete sia il movimento non siano l'Essere, ma in qualche modo partecipino all'Essere, ma ciò implica che ciò che è non-Essere (quiete o movimento) in

42 Vedi *Sophista*, 248 e 1 – 249 a.

43 *Sophista*, 249 b 8-10.

44 *Sophista*, cfr. 249 b 12 – c 4.

45 *Sophista*, 249 c 10 – d 4.

46 *Sophista*, 250 a 11.

47 *Sophista*, 250 b 8.

48 *Sophista*, 250 b 10.

49 *Sophista*, 250 c 3-4.

50 *Sophista*, 250 d 7-8.

51 *Sophista*, 250 e 7.

52 *Sophista*, 254 d 8.

53 *Sophista*, 254 d 10.

qualche maniera sia, πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν appunto: “Καὶ τὸ ὄν ἄρ’ ἡμῖν ὅσαπέρ ἐστι τὰ ἄλλα κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν· ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὄν ἐν μὲν αὐτὸ ἐστιν, ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τᾶλλα οὐκ ἔστιν αὖ”<sup>54</sup> (“l’Essere pure, allora, per quante sono le altre forme, altrettante volte dobbiamo dire che non è: in quanto non è quelle forme, infatti, è di per sé uno, ma non è le altre forme che sono di numero senza limite”). E ancora: “Ὅπότεν τὸ μὴ ὄν’ λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ’ ἕτερον μόνον”<sup>55</sup>, ovvero “quando diciamo il non-Essere, a quanto pare, non intendiamo qualcosa di contrario all’Essere, ma soltanto di diverso”. Se il μὴ ὄν viene considerato non come estremo “ἐναντίον”, “contrario”, dell’ὄν, ma soltanto (“μόνον”) come “ἕτερον”, “diverso”, allora l’infinita opposizione fra Essere e nulla assume una nuova veste: “pare pertanto che l’opposizione [ἀντίθεσις] di una parte del diverso [θατέρου μορίου] e dell’Essere [τοῦ ὄντος], che si contrappongono reciprocamente, non sia affatto realmente essente, giacché tale opposizione non indica contrarietà all’Essere [οὐκ ἐναντίον], ma questo soltanto, diversità [ἕτερον] da esso”<sup>56</sup>. Viene così inferta la prima pugnalata al padre Parmenide, secondo cui il ragionamento che porta le cose che non sono ad essere è impossibile<sup>57</sup>. Il non-Essere è l’idea, la forma del diverso dall’Essere<sup>58</sup>, e quindi è ciò che salva il molteplice: esso stesso è il diverso dall’Essere, proprio in quanto non-Essere, ma rende ogni ente, in quanto non-Essere-diverso dall’Essere, identico a se stesso in quanto diverso sia dall’Essere sia dagli altri enti, e al tempo stesso identico a se stesso, in quanto ogni ente è ente solo in quanto partecipa all’Essere, ovvero solo poiché vi è κοινωνία con l’Essere. La diversità fra gli enti, e quindi i φαινόμενα, sono salvi, non più oggetto di βροτῶν δόξα.

Infine, Platone riesce a conservare anche la dimensione ontologica del divenire. Di fatti, pur mostrando il non-Essere come diverso dall’Essere, il *nihil absolutum* non viene eliminato come estrema opposizione introdotta da Parmenide: Platone, infatti, rimane a pieno fedele all’assoluta impossibilità di rendere il puro non-Essere un positivo. Egli quindi da una parte uccide Parmenide, ma dall’altra lo radicalizza, ammettendo esplicitamente<sup>59</sup> che il non-Essere, in quanto diverso dall’Essere, *partecipa* all’Essere, ma *non si identifica* mai ad esso. Il nulla è la dimensione estremamente opposta all’Essere, e ciò rende possibile il divenire nel senso ontologico. Di fatti, il “non-Essere non è qualcosa [μὴν μὴ ὄν οὐχ ἔν τι]”<sup>60</sup>, ovvero il non-Essere non può affatto essere identificato con l’Essere, e quindi l’estrema opposizione permane. Ma se esso è δύναμις, capacità di ποίησις e πάθος, e l’opposizione suprema fra Essere e nulla è mantenuta, ne deve per forza seguire

54 *Sophista*, 257 a 4-6.

55 *Sophista*, 257 b 3-4.

56 *Sophista*, 258 c 11 – b 4.

57 Platone cita direttamente Parmenide (DK28-B7, versi 1-2), dicendo “di aver fornito una dimostrazione ampliando la [...] ricerca ben più di quanto egli avesse vietato di indagare” (*Sophista*, 258 c 7 – d 3).

58 Cf. *Sophista*, 258 d 5.

59 Vedi *Sophista*, 258 e 6 – 259 a-b.

60 *Civitas*, 478 b.

che “ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὄψοῦν αἰτία ἐστὶ ποιήσις”<sup>61</sup>, ovvero la ποιήσις è ciò che fa passare ogni ente dal non-Essere all’Essere, e quindi, di converso il πάθος, inteso come distruzione, è ciò che fa passare ogni ente (o una sua specifica qualità) dall’Essere al nulla. Anche il divenire è salvo<sup>62</sup>: “Τὸ δὲ γίγνεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι μὴ τι ἄλλο ἢν ἢ τὸ μὲν οὐσίας μεταλαμβάνειν, τὸ δ’ ἀπολλύναι οὐσίαν”<sup>63</sup> (“ma il generarsi e il corrompersi che cosa altro sarebbero se non, rispettivamente, il prendere parte all’Essere e l’abbandonarlo?”). Il parricidio platonico è quindi compiuto.

### 3. Ritornare a Parmenide

Considerare Severino un neo-parmenideo significa mettersi nella condizione di non comprendere affatto la portata del suo gesto: “Ritornare a Parmenide”, significa ucciderlo nuovamente, ma in una maniera diversa rispetto a quella compiuta da Platone: “non si tratta allora di dare significati nuovi alle parole [...], ma di pensare quelli vecchi, ridestarli, e in questo senso, certamente, rinnovarli sino alle ultime sorgenti”<sup>64</sup>. Nel *corpus* delle opere di Severino emerge in maniera rigorosa come l’intera storia dell’Occidente sia stata generata dal parricidio platonico stesso, in quanto essa è la storia della dimenticanza del senso dell’Essere:

la distinzione platonica tra il non-essere come *contrario* (ἐναντίον) e il non-essere come *altro* (ἕτερον) dall’essere è stata per il pensiero occidentale tanto più fatale quanto più essa è essenziale e imprescindibile. Perché essa porta le differenze nell’essere – e le porta sicuramente e definitivamente –, ma continua a lasciarle nel tempo (come già era accaduto a Parmenide); onde ci si deve mettere in cammino – un cammino che ancora oggi non è finito – per andare alla *ricerca* di quell’essere che è fuori del tempo.<sup>65</sup>

Pensare il non-Essere anche come diverso dall’Essere, e non solo come estremo opposto, vuol dire l’apertura alla massima alterazione della verità (“ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν”). Bisogna quindi sì ritornare a Parmenide, ma tenendo ben presente che egli stesso “è il primo responsabile del tramonto dell’essere”<sup>66</sup>. Il discorso parmenideo è la strutturazione dell’opposizione fra il positivo e il negativo. Severino afferma che

61 *Convivium*, 205 b-c.

62 È fuori discussione che è Aristotele a risolvere in maniera esplicita la parte dell’aporia parmenidea riguardante il divenire (cf. Severino 2005, 187-190): “Che dunque ciò che è sia *quando* è e che ciò che non è non sia *quando* non è, è necessario; tuttavia non è necessario né che tutto quanto ciò che è sia, né che tutto quanto ciò che non è non sia. Infatti non è la stessa cosa che tutto quanto ciò che è sia di necessità *quando* è e l’essere assolutamente di necessità” (*Liber de Interpretatione*, 19 a 23-27; corsivi miei). Nonostante questo, qui è stato chiarito che la soluzione dell’aporia parmenidea sul divenire è presente in maniera compiuta già in Platone.

63 *Parmenides*, 163 d 1-3.

64 Severino 1982, 19.

65 Severino 1982, 23.

66 Severino 1982, 23. Vedi a riguardo il paragrafo 4 del presente saggio.

dopo Parmenide tutta la metafisica occidentale è una fisica: perché l'idea di essere su cui si edifica pensa sì l'essere come il positivo che si oppone al nulla, ma lo pensa, insieme, come qualcosa che esercita tale opposizione *solo quando* è, e quindi lo pensa come ciò che è consentito (a lui, all'essere!) di non essere (e cioè di essere il nulla), secondo quanto accade alle differenze che si manifestano come divenienti.<sup>67</sup>

Si deve quindi riconsiderare entrambe le aporie scaturite dalla posizione parmenidea, ovvero *doxizzazione* della molteplicità-differenza e del divenire<sup>68</sup>. Severino, dunque, inizia il secondo parricidio: "l'essere, dunque, non è la totalità che è vuota delle determinazioni del molteplice (Parmenide), ma è 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 un nulla. L'essere è l'intero del positivo"<sup>69</sup>. Il positivo è il non-negativo, ciò che in nessun modo è nulla: esso è *determinazione*, ogni possibile modo *determinato* di non essere nulla. La determinazione è l'ente<sup>70</sup>, il non-negativo, il significato ("cosa significante = significante della cosa = ente"<sup>71</sup>). Bisogna però scendere nell'autenticità di questo discorso. Dire "questa finestra è aperta", ovvero  $A$  ("questa finestra") è  $B$  ("aperta"),  $A = B$ , esprime la relazione tra soggetto ("questa finestra") e predicato ("aperta"). Severino nota<sup>72</sup> che porre  $A = B$  è contraddittorio. Se il significare di "questa finestra" è significante separatamente dal significare dell'"essere aperta", allora ciò implica che "questa finestra" è "un non essere aperta". Dunque,  $A = B$  pone l'identità tra soggetto e predicato in quanto separatamente significanti, ovvero pone l'identità fra ciò che "questa finestra" è (ossia, "questa finestra") e ciò che essa non è ("aperta"): "il dire non è la sintesi di soggetto e predicato (quella sintesi che continua ad essere fondamentale, nella logica dell'Occidente [...]), ma è l'identità tra la relazione del 'soggetto' al 'predicato' e la relazione del 'predicato' al 'soggetto'"<sup>73</sup>. Che "questa finestra" sia "aperta" (relazione soggetto-predicato) compete solo all'"essere aperta" di "questa finestra" (relazione predicato-soggetto), in quanto è solo e soltanto questa finestra, che è aperta, ad essere aperta, in quanto essa è questa finestra: è questa-finestra-che-è-aperta ad essere aperta ad essere l'essere-aperta-che-è-questa-finestra. L'incontradittoria identità è quindi

$$(A = B) = (B = A) \quad [1]$$

67 Severino 1982, 26. Vedi anche Severino 1982, 21.

68 "Si tratta di ritornare al displuvio onde prese origine la deviazione dalla verità dell'essere, e questa volta si tratta di scendere dal versante opposto, da cui si contempla lo spettacolo verace dell'essere. Saper cogliere l'irruzione delle differenze! Le quali sono incontrovertibilmente manifeste, così come è manifesto il loro *sopraggiungere* e il loro *scomparire*" (Severino 1982, 26; corsivi miei).

69 Severino 1982, 27.

70 "Ogni determinazione è una positività determinata, un determinato imporsi sul nulla: essere determinato (ente)" (Severino 1982, 27).

71 Severino 1981, 17.

72 Vedi Severino 1981, 29-41 e 180-194.

73 Severino 1981, 29.

Anche le proposizioni semantiche tautologiche sono avvolte dalla stessa contraddizione. Dire “questa finestra è questa finestra”, ovvero  $A = A$ , è contraddittorio poiché pone l’identità fra i diversi:  $A$  (soggetto) è un significante separato da  $A$  (predicato), che si pone essere uguale ad  $A$  nella sua separatezza da  $A$ . Segue che per Necessità<sup>74</sup> si debba porre

$$(A = A) = (A = A) \quad [2]$$

In altre parole, “è ad  $A$ -che-è- $A$  che conviene di essere  $A$ , e quest’ultimo  $A$  è a sua volta l’esser  $A$  di  $A$  (cioè di quel primo  $A$ -che-è- $A$ ), sì che l’equazione  $A = A$  non è una contraddizione solo in quanto si struttura come l’identità originaria [equazione 2]”<sup>75</sup>. Segue che “l’essere è l’esser sé [ovvero  $(A = A) = (A = A)$ ]; ma l’essere sé è il *non essere un niente* [positivo]. [...] L’essere è cioè una sintesi dell’essere sé e del suo non essere un niente. L’ente è la sintesi di *ciò*, di cui si dice che è, e del suo *essere*”<sup>76</sup>, da cui deriva la relazione binomiale inscindibile fra *Essere* ed *esistere*: “nel dire della Necessità<sup>77</sup>, il significato di ‘è’ (cioè dell’esser sé) è, insieme, copulativo ed esistenziale. L’è’ copulativo è esistenziale, e viceversa [...]. ‘Esistere’ significa appunto l’essere sé, lo stare presso sé, già da sempre tenendosi fuori del niente”<sup>78</sup>.

Si arriva dunque al senso ultimo del parricidio severiniano: l’Essere è, non può non-Essere (come anche in Platone), ma esso non è l’Essere che elimina le differenti determinazioni (come per Parmenide), e nemmeno unione fra sia la diversità dell’Essere e le determinazioni sia il predicato delle determinazioni (Platone)<sup>79</sup>, in quanto esso è l’Essere che è l’esser sé di ogni determinazione, non-nulla. Ma se ogni determinazione è in quanto essa è, cioè essa è in quanto è, non può uscire dal nulla, è necessariamente impossibile che sia *ἐπαμφοτεριστής*, oscillante fra il nulla e l’Essere, poiché essa si tien ferma da sé:

dunque l’essere non esce dal nulla e non ritorna nel nulla, non nasce e non muore, non c’è un tempo, una situazione in cui l’essere non sia. Se era nel nulla, non era; se ritornasse nel nulla, non sarebbe [...]. Questo foglio, questa penna, questa stanza, questi colori e suoni e sfumature e ombre delle cose e dell’animo sono

74 “La Necessità è tale, perché la negazione della Necessità è di necessità autonegazione” (Severino 1981, 16).

75 Severino 1981, 30.

76 Severino 1981, 33. Vedi Severino 1981, 144.

77 Ciò vale a dire che il discorso avanzato è di carattere necessario assoluto (l’essenza esiste necessariamente) e non ipotetico (se una essenza esiste, allora è necessario che esista); cf. Severino 1982, 77-78.

78 Severino 1981, 33.

79 Vedi Severino 1982, 72. Alla luce di quanto appena detto sull’esser sé di ogni determinazione (ovvero  $(A = A) = (A = A)$ , identità originaria), Severino critica Platone, affermando che “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 [ovvero, il semplice  $A = A$ ]” (Severino 1982, 73).

eterni, se “eterno” possiede l’essenziale significato che la lingua greca attribuisce ad αἰών: “che è” (senza limitazioni).<sup>80</sup>

Ogni ente è *eterno*, se eterno vuol dire “aionico”<sup>81</sup>, nel senso di immutabile, poiché ogni determinazione  $A$  è tale che  $(A = A) = (A = A)$ . Il divenire, nel senso nichilistico-occidentale in cui esso è inteso, è quindi impossibile, poiché, se ogni determinazione è essa stessa identica a sé in quanto essa è identica a se medesima, non può diventar altro da sé, non può uscire dal nulla per poi rientrarvi:

la verità dell’essere esige che *tutto* l’essere sia immutabile, eterno. L’esperienza non attesta l’annullamento dell’essere, ossia il suo diventar niente, o essere stato niente ([...]): nemmeno quando un’esplosione nucleare distrugge una città. Ciò non significa che il divenire delle cose sia un’illusione (come pensava Spinoza), e cioè che l’apparire del mutamento sia soltanto fenomenico; bensì significa che il mutamento e il divenire delle cose non appaiono come annullamento dell’essere. L’errore non sta nell’apparire, ma nel modo in cui si interpreta l’apparire. Si crede di vedere il “mondo” e il “mondo” non è mai stato dinanzi, ma è stato sovrapposto dalla ragione alienata al contenuto verace dell’apparire. La dimenticanza della verità dell’essere è insieme dimenticanza della verità del divenire. [...] Il divenire dell’essere, quale è contenuto nell’apparire, è il processo del comparire e dello sparire dell’eterno essere immutabile.<sup>82</sup>

Non si tratta quindi di negare il variare dello spettacolo del mondo, ma di contestare l’interpretazione malata che la “ragione alienata” dell’Occidente ne ha sempre dato da Parmenide in poi. Si dimostra quindi che il divenire, così come l’Occidente lo ha inteso, è contraddittorio secondo quanto segue. Se ogni ente è ἐπαμφοτεριστής, oscillante fra l’Essere e il nulla, allora il divenire è inteso come l’uscire di ogni determinazione ( $A$ ) dal nulla ( $N$ ) per poi rientrarvi<sup>83</sup>. Si noti innanzitutto che qualsiasi determinazione  $A$  è tale in quanto non-nulla ( $nN$ ). L’interpretazione platonica-occidentale del divenire è

$$N \rightarrow A \rightarrow N \quad [3]$$

dunque, se si dà il consenso al processo in equazione [3], allora si deve essere disposti ad ammettere che c’è stato (e vi risarà di nuovo) un tempo in cui  $A$ , ovvero “un qualcosa” e, in quanto tale,  $nN$ , è nulla, ovvero  $A = N$ , e quindi “il non-nulla è nulla”,  $nN = N$ . La “Follia dell’Occidente” pensa la *nientificazione dell’ente*: dire “questo libro non era” significa dire “questo libro era nulla”, ovvero “il non-nulla era nulla”, ma ciò è impossibile poiché questo libro è questo libro solo in

80 Severino 1982, 28.

81 αἰών è da αἰεί, “sempre, costantemente”: “aionico” è appunto ciò che è *costantemente* se stesso, immutabile e sempre identico nel senso dell’identità originaria.

82 Severino 1982, 161. Sul senso del “comparire” e dello “scomparire”, vedi Severino 1981, 76-85.

83 Si ricordi la già citata definizione platonica del divenire (*Parmenides*, 163 d 1-3).

quanto determinazione che da sempre e per sempre allontana da sé il nulla<sup>84</sup>. Il nichilismo è ritenere che ogni determinazione sia nulla<sup>85</sup>: “se dell’essere (di ogni e di tutto l’essere) non si può pensare che non sia, allora dell’essere (di ogni, di tutto l’essere) non si può pensare che divenga, perché, divenendo, non sarebbe – non sarebbe cioè prima del suo nascimento e dopo la sua corruzione. Sì che *tutto* l’essere è immutabile. Non esce dal nulla e non ritorna nel nulla. È eterno”<sup>86</sup>, e ancora:

eterna, ogni cosa, secondo il modo di esistenza che si sa che le conviene. E dunque eterne anche le cose che appaiono (questa lampada, il cielo, le cose e i processi di esperienza), il cui modo di esistere è appunto testimoniato nell’apparire. E dunque eterne – se esistono – anche tutte le cose che non appaiono, secondo il modo di esistenza che le conviene.<sup>87</sup>

L’Essere è e non può non-Essere; la Follia identifica ogni determinazione con il nulla, in quanto contraddizione estrema; ogni determinazione è invece eterna.

#### 4. Il parricidio riuscito

“ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων”<sup>88</sup>, “là è la porta dei sentieri della Notte e del Giorno”. Parmenide scorge i due sentieri, οἱ Νυκτός τε καὶ Ἡματος κέλευθοι. Platone, tentando di uccidere il padre Parmenide e percorrendo il sentiero della Notte, lungo il quale ogni ente è un oscillante fra l’Essere e il nulla, non salva *il* mondo, ma crea *un* mondo:

il “mondo” è evocato da quando Platone compie il “parricidio”, conducendo nell’essere le determinazioni (gli enti), che Parmenide aveva lasciato nel nulla. Guidato il gregge nell’ovile dell’essere, Platone lo divide in due schiere: quella privilegiata degli enti divini, ingenerati e immobili, e quella degli enti sensibili (il “mondo”), la cui nascita e morte sembrano attestare dal loro stesso apparire: τί τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ

84 Severino intravede anche nella tradizionale locuzione *ex nihilo nihil* (οὐδὲν ἐκ μηδενός) il “senso dell’essere già intorpidito”; vedi Severino 1982, 32-36 nonché Severino 2005, 120.

85 L’equazione [3] può essere intesa anche come un sotto-passaggio del generale processo del divenire di ogni determinazione  $A$  ad un’altra  $B$  (“questa finestra chiusa si apre”, ovvero “questa finestra, da chiusa, diviene aperta”). Sia tale processo  $A \rightarrow B$ . Si suddivida pure esso in più sotto-processi, del tipo  $A \rightarrow A_1 \rightarrow A_2 \rightarrow A_3 \rightarrow B_3 \rightarrow B_2 \rightarrow B_1 \rightarrow B$  (“questa finestra è chiusa; questa finestra comincia ad aprirsi; ... questa finestra è quasi completamente aperta; questa finestra è completamente aperta”). In un qualsiasi sottopassaggio, per esempio, il divenire inteso dall’intera tradizione occidentale implica che da “questa finestra chiusa” ( $A$ ) si passi a “questa finestra inizia ad aprirsi”, ovvero un certo grado di “questa finestra è aperta” ( $A$ ). La qualità “chiusa” di questa finestra, che compete solo e soltanto ad  $A$ , deve annullarsi, in quanto “questa finestra comincia ad aprirsi”, quindi il sotto-passaggio del sotto-passaggio è  $A \rightarrow N \rightarrow A_1$ , e quindi in seguito  $N \rightarrow A_1 \rightarrow N$ , e così via, confluendo nella situazione descritta in equazione [3]. Vedi Severino 1995, 20-39.

86 Severino 1982, 63.

87 Severino 1982, 67.

88 Parmenide, DK28-B1, verso 11.

ἔχον, καὶ τί τὸ γινόμενον, ὃν δὲ οὐδέποτε (*Timaeus*, 28a.). Il cattivo pastore ha già preso il sentiero della Notte. Non ha saputo cogliere la possibilità, che gli si era offerta, di compiere il parricidio senza macchiarsi. Una possibilità che attende millenni per ritornare. Potrebbe il nostro tempo essere maturo per il ritorno?<sup>89</sup>

È infatti lo stesso Parmenide che, pur scorgendo il sentiero del Giorno, quello dell'eternità dell'Essere, apre la porta per il cammino lungo il sentiero della Notte, quello dell'identificazione di ogni ente con il nulla, e ne indica la via: “la semina della fede originaria dell'Occidente – la fede che gli enti escono e ritornano nel niente – incomincia forse, per quanto paradossale e arbitraria possa sembrare questa affermazione, con Parmenide”<sup>90</sup>. Lo stesso Severino<sup>91</sup> nota che la relegazione a βροτῶν δόξα del molteplice e del divenire può avvenire soltanto in quanto si possono vedere, in maniera chiara, sia il molteplice sia il divenire: essi infatti appaiono, e quindi, seguendo Melisso (che guarda il suo maestro Parmenide), “δῆλον τοίνυν ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἐωρῶμεν οὐδὲ ἐκείνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι”<sup>92</sup>. È evidente (“δῆλον”) ciò che vediamo (“ἐωρῶμεν”), ovvero la molteplicità del mondo insieme al divenire di ogni ente, che oscilla fra l'Essere e il nulla, ma ciò che vediamo in maniera evidente “non è retto” (“οὐκ ὀρθῶς”): il λόγος afferma la verità dell'eternità, unicità e immobilità dell'Essere. La δόξα può essere negata dalla verità solo in quanto evidente. Solo dopo aver osservato il molteplice e il divenire, in maniera chiara (“δῆλον”), Parmenide può affermare “κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα”<sup>93</sup>: è con il λόγος (“λόγῳ”) che l'“ἔλεγχον” si impone, pertanto ciò che vien visto viene giudicato (“κρῖναι”) come non vero, non retto (“οὐκ ὀρθῶς”); eppur si vede, in quanto “abitudine, via innumerevoli volte percorsa”<sup>94</sup>:

il primo apparire (δῆλον ... ὅτι) è il divenire esplicito di ciò che il pensiero di Parmenide, nel proprio fondo, è costretto a riconoscere: che oltre all'apparire che, in Δίκη, mostra l'immutabilità e non molteplicità dell'Essere, appare la δόξα (appare l'essere della δόξα), cioè *appare l'apparire* in cui la δόξα consiste (e quindi appare il contenuto molteplice e diveniente dell'apparire dossico). Il secondo apparire, espresso dai termini ἐωρῶμεν, δοκεῖ, è appunto l'apparire dossico, l'apparire in cui la δόξα consiste.<sup>95</sup>

Parmenide stesso (e con lui il suo discepolo Melisso) guarda la Notte, il molteplice e il divenire, per poi volgere lo sguardo verso la luce del Giorno, dell'Essere, ma ne rimane accecato. L'implicazione che Severino ricava è che, quindi, il parrici-

89 Severino 1982, 148.

90 Severino 1985, 67.

91 Cf. Severino 1985, 83 e seguenti.

92 Melisso, DK30-B8, verso 5: “È dunque chiaro che non vediamo rettamente, né sembra retto che tutte quelle molteplici cose siano”.

93 Parmenide, DK28-B7, versi 5-6: “[...] ma con il λόγος giudica la prova molto discussa che da me ti è stata fornita”.

94 “ἔθος πολύπειρον ὁδόν”, Parmenide, DK28-B7, verso 3.

95 Severino 1985, 83-84.

dio di Platone è in realtà il *vero* “parricidio mancato”<sup>96</sup>, in quanto “la sua riuscita è tale solo dal punto di vista del pensiero che guida la storia dell’Occidente”<sup>97</sup>. Platone uccide sì Parmenide, ma ciò lo si può affermare solo se si rimane all’interno del sentiero tracciato da Parmenide stesso; all’infuori di questo sentiero, il parricidio platonico perde il suo significato, e, invece di uccidere il padre terribile, lo risuscita e lo elegge come signore indiscusso del mondo che Platone stesso contribuisce a creare. Uscire dalla storia dell’Occidente è l’unico modo per poter compiere il vero parricidio nei confronti di Parmenide, riuscendo a conservare la verità dell’Essere insieme all’apparire innegabile della variazione del mondo. Platone rimane nel sentiero della Notte, in cui il suo parricidio riesce, ma non può portarsi sul sentiero del Giorno, dove il suo parricidio è una risuscitazione. Il ritorno a Parmenide di Severino è un cambio di direzione radicale, ma è ormai necessario comprenderne la portata.

## Bibliografia

Aristotele, *Liber de Interpretatione*.

—, *Metaphysica*.

Ialenti, Samuele. 2025. *Dio e la nascita dell’Occidente. Una lettura di Aristotele nella prospettiva severiniana*. Milano-Udine: Mimesis.

Melisso, *Perí Physeos h tou óntos*.

Parmenide, *Perí Physeos*.

Platone, *Civitas*.

—, *Convivium*.

—, *Parmenides*.

—, *Sophista*.

Severino, Emanuele. 1981. *La struttura originaria*. Milano: Adelphi.

—, 1982. “Ritornare a Parmenide” in *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi.

—, 1982. “Poscritto” in *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi.

—, 1982. “Il sentiero del Giorno” in *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi.

—, 1985. *Il parricidio mancato*. Milano: Adelphi.

—, 1995. *Tautótēs*. Milano: Adelphi.

—, 2005. *Fondamento della contraddizione*. Milano: Adelphi.

96 Il tentativo di Empedocle è un “parricidio mancato” all’interno del nichilismo occidentale (dove invece Platone riesce ad uccidere Parmenide): “se, per chi pensa dopo Parmenide, affermare l’evidenza del molteplice – cioè l’evidenza dell’*essere* dei *non essenti* – significa compiere un ‘parricidio’, quello compiuto da Empedocle è un parricidio mancato. Il padre è stato colpito, ma la sua agonia può durare all’infinito. [...] Per uscire da questo abbagliamento, in cui si lascia che il niente sia, bisogna attendere Platone – [...] – che riesce a mostrare in che senso non sia necessario affermare il niente sia, per poter affermare l’esistenza del mondo” (Severino 1985, 78-80).  
97 Severino 1985, 81.