



Filosofia Italiana

*Verità e doxa: la questione dello «sguardo» e della «relazione»
ne Il logo, la morte di Gennaro Sasso*

di Andrea Bellocci

Abstract: This essay analyzes some of the main themes from *Il logo, la morte* and it's mainly focused on the ostensive view, the Truth has at Doxa. This puts the Truth in a relation that shouldn't belong to it, since the relation is the fatally aporetic category of metaphysics: every contact between Truth and Doxa should be excluded in order to avoid the overlap of these two plans. In this context, two aporetic consequences seem to occur: the Truth, as it sees, includes and is aware of Doxa, loses its identity; seen by the Truth, the Doxa itself fails as well. Moving from this point of view, I seek to investigate Sasso's researches on Leibniz and Severino, considering whether some of these critical remarks would affect obliquely his own philosophy or not.

Indice: 1. *Essere e doxa: un'introduzione*, p. 2 – 2. *Verità di ragione e verità di fatto in Leibniz*, p. 3 - 3. *L'essere e l'ermeneutica della doxa*, p. 4 – 4. *Doxai ed enti: la critica a Severino*, p. 7 – 5. *Essere e doxa: la questione paradossale dello «sguardo» e la «relazione»*, p. 14 – 6. *La verità, la visione, il linguaggio e il filosofo*, p. 20 – 7. *Bibliografia*, p. 34.

*Verità e doxa: la questione dello «sguardo» e della «relazione»
ne Il logo, la morte di Gennaro Sasso.*

di Andrea Belloci

1. *Essere e doxa: un'introduzione*

L'asserzione che nel mondo della doxa non c'è se non doxa si presta all'obiezione, ovvia e inevitabile, secondo cui non può, essa stessa, essere doxastica, pena il regresso all'infinito, fino alla ferma asserzione, appunto, non doxastica, che «tutto è doxastico»; sennonché, in tal modo, essa ottiene il risultato opposto a quello sperato: tenuto fermo da un fondamento incontrovertibile e necessario, il contenuto sarebbe esso stesso incontrovertibile e necessario, non più doxastico; inoltre, l'asserzione si rivelerebbe autocontraddittoria, asserendo il tutto dal quale pur sottrae sé stessa.

Il trapassare dell'obiezione, da logica a teologica, per il suo richiamarsi alla *causa sui*, lascia trasparire che il mondo doxastico è un mondo metafisico, teologico, in cui l'appello a Dio quale fondamento ultimo si rivela tanto inevitabile quanto fallimentare: è, infatti, proprio l'assolutezza di Dio ad escludere, pena il suo esserne limitato e finito, la creazione di un mondo finito; è l'ancoraggio al fondamento a sacrificare il fondato e le differenze: «il molteplice non regge alla morsa della necessità. Il che, a rigore, significa che per il logo, e nel logo, è impossibile che il molteplice si dia»¹; e, infinitamente più forte dell'evidenza, il logo costringe a considerare che il “non” che si frammette fra ente ed ente come condizione e conseguenza del non essere l'uno l'altro, è «per tutti il medesimo “non” [...] il che significa che ogni ente è identico all'altro»².

La verità non ha contatti col mondo, non è la parola di un dio benevolo, malevolo o indifferente, il che significa che «la questione che, da Platone in poi, la filosofia ha posto a sé

¹ G. Sasso, *Il logo, la morte*, Bibliopolis, Napoli 2010, p. 19.

² *Ibidem*.

stessa, in realtà non le appartiene. Il suo tema specifico è quello dell'essere, l'essere, negazione del nulla [...] ma non riguarda gli enti [...] nell'ideale percorso, lungo il quale si esplica il suo senso, l'essere non incontra gli enti»³. Dunque, la verità non ha un oltre, non è un ambito inclusivo di oggetti, non sta *in interiore homini*, e, come nell'essere non c'è se non essere, così nella verità, che con l'essere coincide senza residuo, non c'è che la verità. Analogamente, il mondo doxastico non ha un prima dal quale provenga, né un dopo nel quale trascendere sé stesso, ed è tale che si costituisce con le domande che sempre, dal più piccolo al più grande, si riferiscono a oggetti. E, mentre la verità non conosce la «relazione», l'opinione, che accade con l'accadere della domanda, è «in atto, questa regola»⁴. Sennonché è proprio la «relazione» la categoria fondamentale, fatale e aporetica, dell'intera metafisica, la cui radice ultima è da rinvenirsi nel linguaggio, che, designando ed entificando, è per sua natura rivolto a chiedere intorno a oggetti, da quello più piccolo, a quello più grande, fino all'ultimo, incondizionato e supremo. In ciò, esso rivela un'analogia con la ragione kantiana, e il suo inevitabile e illusorio andare oltre il limite dell'esperienza mediante la domanda sull'incondizionato; questa tendenza del linguaggio ad andare oltre è un "fatto", così come è un "fatto" il porre domande da parte dell'uomo, che, se «è un animale linguistico, anche è un animale metafisico»⁵. La doxa non può essere «né affermata né negata» dal logo: affermata, si rivelerebbe «essere», a esso identica; negata, secondo la fondamentale intuizione di Sasso per cui negare significa «antologizzare», ovvero riconoscere ed affermare l'oggetto come essere, per ciò, innegabile, si rivela ancora a esso identica: e, tuttavia, essa «accade, è lì»⁶.

Sennonché, dichiara Sasso, la sua non affermabilità e non negabilità, ovvero il duplice né che la caratterizza, non può essere affermato: in tal caso, la duplice impossibilità richiesta dalla natura dell'evento si risolverebbe nell'essere. Questa è l'«indecisione tonale» della doxa, che non può essere presa come un intermedio, quasi un «terzo incluso» tra i due opposti della verità e dell'errore, o, come lo schema kantiano, tra la spontaneità intellettuale e la ricettività sensibile; essa non partecipa né difetta della verità.

Se l'essere coincide con sé, ad esso non appartiene di svolgersi e manifestarsi nella storia del mondo: «La storia non è storia dell'essere. È storia di eventi»⁷, non avendo la razionalità di una «mente provvidenziale» che ne determini le fasi, le quali sono, piuttosto, cose determinate dal loro stesso accadere, in cui soltanto *ex post*, è possibile rinvenirvi la loro specifica razionalità e necessità.

³ Ivi, p. 23.

⁴ Ivi, p. 26.

⁵ Ivi, p. 28.

⁶ Ivi, p. 29.

⁷ Ivi, p. 51.

2. *Verità di ragione e verità di fatto in Leibniz*

Sasso si richiama a Leibniz, in quanto, sebbene egli tenne fermo all'«unità» del quadro metafisico, il suo «fu un serio tentativo di liberare il contingente dalla signoria assoluta del logo, e di consegnarlo alla sua logica specifica»⁸; e richiama la distinzione tra verità di ragione e verità di fatto: nelle prime, l'opposto è contraddittorio e impossibile, e non si inscrivono nel tempo; nelle seconde, l'opposto non è né contraddittorio né impossibile, in quanto potrebbe essere accaduto, e si inscrivono nel tempo.

Tuttavia, nell'atto in cui si realizza, nota Sasso, la verità contingente e fattuale respinge l'«altrimenti» con la stessa necessità delle verità di ragione, come impossibile e contraddittorio: «Se, infatti, rispetto alla verità logica che conosce, come impossibile, non il diverso, ma l'opposto contraddittorio, le verità di fatto assumono l'opposto come il diverso non contraddittorio, nell'escluderlo non possono tuttavia che escluderlo assolutamente, e trattarlo perciò, non come diverso, ma come opposto contraddittorio (Cesare non può nello stesso atto varcare e non varcare il Rubicone)»⁹. Se a differenziarle è, o dovrebbe essere, il tempo, la differenza si attenua, fino a sparire, quando ci si avvede che il possibile che si attua esclude come impossibile il possibile che non si attua.

Ebbene, al contrario che nella mente umana, nella mente divina, in cui il vedere è identico al prevedere, non c'è passato e futuro che non le siano presenti, e tutto quel che accadrà è presente insieme a quel che non accadrà: ebbene, se è così, da una parte, la mente divina è come una verità analitica, che può essere simboleggiata nella forma della verità di ragione che esclude il suo opposto contraddittorio, dall'altra, nonostante la dimensione della temporalità le sia estranea, nel suo contenuto vede e prevede le dimensioni del tempo, ovvero le verità di fatto. Ma se il possibile è attesa alla propria attuazione nel tempo, com'è possibile che sia incluso in Dio? Se, inoltre, è visto da lui, la visione è reale, non possibile, sì che anch'esso è reale, non possibile. Infine, come la risoluzione del reale nei reali implica la questione della «differenza ontologica», e della sua fisionomia aporetica, lo stesso vede dirsi per il possibile, che, suddiviso nei possibili, pone capo alla medesima constatazione dell'«indistinguibilità» del possibile. E, se Leibniz ricorse all'idea secondo cui non tutti i possibili sono degni di essere pensati e attuati da Dio, ma solo quelli che pervengono all'attuazione, cadde in un'inconsequenza, in quanto, in tal modo, li assunse contraddittoriamente come identici a sé stessi (in quanto possibili), e non identici (in quanto

⁸ Ivi, p. 52.

⁹ Ivi, p. 53.

suddivisi tra quelli con maggiore o minore dignità), con la conseguenza che proprio alla contraddizione «Dio avrebbe reso omaggio pensando il più degno»¹⁰.

Malgrado intere filosofie siano state “costruite nel suo segno”, il possibile non si rende concepibile: «Non è forse evidente che l’anteriorità del possibile al reale, o della potenza all’atto, essendo reale e non possibile, attuale e non potenziale, è essa proprio a mostrare la realtà del possibile e l’attualità del potenziale? Che sono, dunque, i nomi con i quali, designando, in realtà, un atto unitario, arbitrariamente lo si divide»¹¹. Malgrado, dunque, l’enorme merito, il torto di Leibniz fu di aver mantenuto ferma l’idea di un quadro unitario, comprendente due verità, l’una assoluta, l’altra contingente, che, pur divergendo, coesistevano nel quadro, il quale, essendo necessario, era necessariamente analitico, sì che non avrebbe potuto includere che sé stesso; l’altra inconseguenza fu l’indebita entificazione della contraddizione, assunta infatti, alla maniera di Aristotele, e con la stessa inadeguatezza, come il criterio negativo e fondamento (per ciò stesso essente e positivo, non contraddittorio e negativo), della differenza tra le due verità: di qui, la rinuncia «all’idea che l’incontrovertibilità dell’essere potesse coesistere, con la verità della *doxa*, all’interno di una considerazione unitaria; che, essendo vera e non doxastica, non avrebbe potuto ospitare la *doxa* altrimenti che come verità»¹².

3. *L’essere e l’ermeneutica della doxa*

Nella critica alla razionalità come storia, sottolinea Sasso, è presente l’idea di una «fenomenologia delle opinioni»¹³, diversa da quella di Hegel, Husserl, o Heidegger: non è la coscienza a delineare un processo, né è l’essere che, attraverso il suo nascondimento, indica il destino, ascendente o discendente, della verità, ma, appunto, l’accadere delle opinioni, che non hanno la loro necessità nel loro dover comunque accadere, ma nel loro accadere ed essere accadute.

Non si dà, dunque, un’ermeneutica dell’essere, se non intendendo, con questo termine, l’esplicitazione del suo senso nella «sequenza logico/ontologica», che si comunica nel linguaggio (nella sequenza l’essere è negazione del nulla, che, negato, è ontologizzato come essere, e «non nulla»); non si dà una filosofia dell’essere, ché, in tal caso, questo sarebbe ridotto a oggetto, e la filosofia, esterna ad esso, gli sarebbe maggiore o minore; né si dà un’ontologia tesa a interpretare il volto dell’essere, che, palese o nascosto, visibile o invisibile, sarebbe ancora oggetto: «non

¹⁰ Ivi, p. 55.

¹¹ Ivi, p. 56.

¹² Ivi, p. 57.

¹³ Ivi, p. 58.

essendo soggetto, è impossibile che sia predicato di alcunché [...] il suo non esser nulla non è un predicato che gli si aggiunga, ma è solo l'esplicitazione (in parole non perfettamente adeguate) del suo senso»¹⁴. L'obiezione secondo cui, se l'essere non è soggetto, è, tuttavia, il soggetto della negazione che esso fa del nulla, è definita da Sasso «ingegnosa», ma tale da fraintendere il senso del discorso, che non intende la negazione come un atto esercitato dall'essere, ma che con lui coincide: «L'essere e la negazione del nulla sono lo stesso: l'essere è la negazione del nulla, la negazione del nulla è l'essere [...] I due termini [...] sono il medesimo»¹⁵. E la difficoltà reale, che è al tempo stesso la chiave della comprensione, è proprio questa, ovvero riuscire a concepire l'essere come negazione del nulla, senza, però, stabilire con esso la «relazione»: infatti, sul piano sequenziale, il nulla, negato, si rivela essere, e «non nulla»; tuttavia, la negazione, proprio ontologizzando il nulla come essere, rivela di «non poter negare» altrimenti che ontologizzando: in tal modo, vi è una negazione negante (quella, appunto, che stabilisce che la negazione «non» nega) alla radice della negazione ontologizzante; ed è essa che, nell'atto di ontologizzare il nulla come essere, «e non nulla», «allude necessariamente» al nulla, rivelando di appartenere a uno «sfondo» nel quale l'essere si dà come originaria negazione (negante) del nulla, che nella sequenza (o meglio, «ai limiti»), poiché le appartiene, e, simultaneamente, non le appartiene) compare come «battuta vuota e neutra», ovvero ogni qual volta si dica che, negato, il nulla è essere, «e non nulla»: in questa battuta vuota e neutra il nulla si manifesta e balena come un «indizio e un lampo», senza poter riempire la battuta vuota; ché in caso contrario, sarebbe «piena», e il nulla sarebbe di nuovo essere, senza con ciò poter impedire che, ancora, negato, il nulla sarebbe essere, «e non nulla»¹⁶.

Non si dà, dunque, né oblio né coscienza dell'essere, rappresentazioni mitiche e dualistiche proprie del mondo doxastico. Si dà, invece, un'ermeneutica dell'«evento», e del reale doxastico, «che dev'essere interpretato, perché la *doxa* che accade prende il suo posto in un universo di *doxai* che anch'esse accadono e [...] dell'essere accadute di quelle risentono in sé le conseguenze: donde, appunto, la necessità di prendere posizione e partito, il coinvolgimento esistenziale ed emotivo»¹⁷.

¹⁴ Ivi, p. 62.

¹⁵ Ivi, p. 124.

¹⁶ S. Pietroforte ha ravvisato, nella “decostruzione” operata da Sasso della negazione come ontologizzazione, il reale avanzamento del pensiero in direzione “non” metafisica e “non” dialettica, rinvenendo, invece, nella negazione negante del nulla, una sorta di indietreggiamento verso quella dialetticità e negatività dell'essere che pure sembrava essere stata definitivamente superata (cfr. per una dettagliata critica S. Pietroforte, *Problema del nulla e principio di non contraddizione. Intorno a “Essere e negazione” di Gennaro Sasso*, in “Novecento”, 1, 1991, pp. 41-62). Ad un'articolata ricostruzione del percorso di G. Sasso, alla discussione dello “sfondo”, e all'aporia che sembrerebbe riproporre, anziché risolvere, è dedicato il contributo di M. Mustè (cfr. M. Mustè, “Crisi” e “critica” dello storicismo. *Filosofia e storiografia nel pensiero di Gennaro Sasso*, in “Novecento”, 1, 1991, pp. 1-50).

¹⁷ Sasso, *Il logo, la morte*, cit., p. 63.

Eppure, da una parte, si è concepita una filosofia del progresso: in tal caso, l'essere sarebbe dovuto essere, all'inizio, minore di sé stesso, con l'ulteriore assurdo secondo cui, per potersi spingere verso la meta del conseguimento, avrebbe dovuto averla già in sé; dall'altra, si è concepita una filosofia della decadenza: in tal caso, l'essere sarebbe stato perfetto, come «un dio non ancora coinvolto nella creazione di un mondo finito», e, senza spiegare come e perché, sarebbe stato consumato dalla storia, per poi incamminarsi sul sentiero della redenzione: «A rivelarsi è qui il paradosso, o uno dei paradossi, della religione cristiana. Storicizzazione e processualità dell'essere [...] significano il risolversi del padre nel figlio. [...] Che Dio possa morire nel figlio, e rinascervi col suo stesso rinascere, è concetto che la filosofia non può pensare»¹⁸. È a tal proposito che Sasso si richiama alla notevole intuizione di Pantaleo Carabellese¹⁹, che credette di rinvenire il senso autentico della kantiana «cosa in sé» nell'oggetto puro di coscienza, e, individuando in Dio l'«essere», e nell'esistere l'«essere in relazione», intuì che l'affermazione dell'esistenza di Dio coincidesse con la sua negazione.

Afferma Sasso che sia l'affermazione di Dio, sia la sua negazione, ontologizzano, si rivolgono a oggetti, non a Dio, che non è oggetto: non per questo l'essere ha nessuno dei caratteri che le religioni monoteistiche assegnano a Dio, in cui, pensandolo supremo e perfettissimo, lo si assume al «vertice» di una «base», rendendo in tal modo la sua absolutezza relativa ad essa, da cui dipende. Ogni rapporto, infatti, incorre nell'aporia dell'«identità dei distinti», ovvero nel loro non riuscirsi né ad opporre né a differenziare, rivelandosi come identici, anzi, a rigore, l'identico. Non solo: nella proposizione «Dio è» avviene lo stesso di quando si dice «la cosa è», non avvedendosi che l'essere si predica solo di sé stesso, e, sul suo piano categoriale, si rende impensabile la differenza e la molteplicità degli enti, che, se sono, si risolvono nell'essere, sì che quello di Dio, come quello della cosa, non è che un «nome», identico all'essere.

A proposito della doxa, conviene ripetere l'adagio *factum infectum fieri nequit*, ribadendo che il fatto non ha altra ragione all'infuori del suo essersi determinato con la domanda, che, anch'essa accadendo senza ragioni estranee al suo accadere, semplicemente, accade. Non è, tuttavia, l'opinione a creare l'oggetto, risolvendosi, così, in mera costruzione soggettiva; la questione della «realtà» del mondo esterno, dell'esistenza delle cose, non riguarda la filosofia: solo all'interno della disposizione dualistica della doxa, il mondo è posto dualisticamente, e assume senso la domanda se quel che si conosce derivi dall'oggetto, o dal soggetto che lo costituisce: «Ed è nel suo ambito, non in quello della filosofia, che si sono combattute e si combattono le grandi

¹⁸ Ivi, p. 65.

¹⁹ P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, Tipografia del Senato, Roma 1931, p. 67.

battaglie del realismo, del nominalismo, dell'idealismo»²⁰.

Il progresso, impensabile nella filosofia della storia, può assumere una sua pensabilità all'interno del mondo doxastico, in cui le domande che accadono si intrecciano le une con le altre; e l'«intreccio» risulta dall'intersecarsi in un punto di più vettori, a differenza della «linea» che, di punto in punto, prosegue verso una meta: «La linea, in realtà, può farsi più esile, può sparire [...] Per il progresso non ci sono garanzie. Non ci sono garanzie per il mondo che accade»²¹.

4. *Doxai ed enti: la critica a Severino*

Le doxai accadono in modo empirico, non trascendentale, e «costituiscono una (non necessaria) linea progressiva»²², in cui la linea può interrompersi, deviare, tornare indietro; quello delle doxai è un intreccio per cui, accadendo, esse si richiamano in senso spaziale e temporale, «non è un processo pensabile in termini naturalistici, provvidenzialistici, o dialettici [...] l'apparire delle *doxai* non avviene nel quadro dell'essere [...] doxastico, e soltanto doxastico, è quell'apparire»²³.

Anche per questo motivo, Sasso respinge l'affinità intravista da altri²⁴ tra la sua e la concezione di Severino: anzitutto, esclude che l'essere possa apparire processualmente; in secondo luogo, per Severino gli enti sono eterni, erano prima di apparire, saranno dopo aver cessato di apparire, e sono determinazioni dell'essere, strettamente legate al riconoscimento della differenza ontologica, là dove, nel presente contesto, ad essa non si dà alcun filosofico diritto, e le doxai sono intese quali puri eventi che accadono. Questa è la paradossalità dell'accadere, «che consiste solo in sé stesso, nel suo puro accadere al di là sia dell'affermazione sia della negazione, e, anzi, a onta di queste»²⁵. L'eventuale comunanza riguarda «l'autobiografia filosofica», ovvero il percorso intellettuale seguito da Severino che, provenendo dal versante “neoclassico”, era pervenuto alle filosofie dell'idealismo, e il suo, che provenendo, invece, dal versante dell'idealismo, aveva spinto il suo sguardo nella direzione della filosofia non neoclassica, ma classica: «Che perciò il secondo incontrasse il primo, era scritto nella storia, nella natura dei suoi interessi, nel suo modo, soprattutto, di intendere la filosofia»²⁶.

Severino ha elaborato una compiuta «filosofia della storia», segnata dalla nichilistica alterazione e dimenticanza del senso dell'essere, e dal nichilistico pensiero secondo cui gli enti vengono dal nulla e tornano nel nulla, e l'essere è “per” non essere: in quest'asserzione, dell'essere si faceva

²⁰ Sasso, *Il logo, la morte*, cit., p. 78.

²¹ Ivi, p. 81.

²² Ivi, p. 107.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Cfr. S. Maschietti, *Dire l'incontrovertibile. Intorno all'analisi filosofica di Gennaro Sasso*, in “Giornale di filosofia”, 2007, p. 107.

²⁵ Sasso, *Il logo, la morte*, cit., p. 84.

²⁶ Ivi, p. 108.

l'essente soggetto di un predicato che, contraddittoriamente, si definiva come nulla: ed era, invece, un predicato e una meta. Il punto è che, se Severino criticava la concezione occidentale del divenire, ovvero del provenire e tornare degli enti nel nulla, non era però disposto a rinunciare alla sua «evidenza», procurando di renderla intelligibile all'interno di un diverso assetto categoriale, ma pur sempre all'interno di una concezione unitaria dell'essere; che era, da una parte, intero e integro in sé, dall'altra, si dispiegava processualmente negli enti che apparivano nel «cerchio eterno dell'apparire». La filosofia doveva «salvare», dunque, ancora all'interno di un «quadro unitario», l'incontraddittorietà dell'essere, non limitato dal divenire, e l'evidenza del divenire, in cui, in modo immanentistico, gli enti sono pensati come *ab aeterno* appartenenti all'essere. Al di fuori dell'apparire, l'essere è integro presso di sé, all'interno del cerchio dell'apparire, che gli impone una necessaria limitazione, appare solo una parte di sé; questo cerchio è eterno, e ha valenza trascendentale.

Severino ha, in seguito, distinto tra l'apparire infinito dell'essere, in cui l'errore e la non verità non possono trovare spazio, e il suo apparire finito, aperto all'irruzione dell'errore; in tal modo, si venivano a creare due isolamenti: il primo riguardante la necessità per la quale l'essere, nell'apparire, appare solo in una sua parte; il secondo, invece, si determinava a partire dalla volontà «che gli enti che costituiscono la terra isolata permangono nella separazione, in modo che, separato dall'essere, l'ente divenga l'oggetto di una incontrollabile volontà di dominio»²⁷. La separazione dei due isolamenti è ben problematica, soprattutto quando ci si chieda perché l'uomo sia in possesso di una volontà di separazione e di dominio che, essendo anch'essa un ente, richiederebbe di essere concepita come eterna. Il problematico rapporto tra i due piani, quello infinito attestante la verità dell'essere, e quello finito attestante l'essere dell'errore e della non verità, si riproduceva, dunque, all'interno dell'uomo, la cui essenza è il luogo di una «contesa» tra i due: «E il problema è allora di decidere se e come sia possibile che l'infinito entri nel finito», a cui si aggiunge: «dove e perché tale volontà?»²⁸. E, soggiunge Sasso, proprio nell'acuta consapevolezza della difficoltà da lui stesso sollevata, Severino ha dichiarato: «la libertà dell'errore nell'apparire – il suo sottrarsi alla dominazione della verità – resta tutt'ora un enigma», chiedendosi: «di questa libertà è responsabile lo stesso apparire della verità dell'essere, oppure la ribellione alla verità appartiene al destino dell'apparire?»²⁹. Tuttavia, pur mettendo da parte la questione di come sia possibile che la verità possa essere inclusa nel cerchio finito dell'apparire, rimane la decisiva sfasatura per cui l'ente è eterno, e, tuttavia, in possesso di una volontà, eterna anch'essa, in grado di errare: «la dimensione della non verità non si contrappone a quella della

²⁷ Ivi, p. 118.

²⁸ Ivi, p. 120.

²⁹ Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 203, p. 120.

verità se non all'interno del cerchio dell'apparire, nel quale sta come eterna anch'essa»³⁰.

L'essenza del nichilismo appartiene, dunque, alla storia dell'essere, e consegue alla differenza tra l'infinito apparire dell'essere e il suo finito e processuale apparire; e la persuasione e la fede che l'essere sia niente, che la fede nel divenire implichi il nascere e il ritornare delle cose nel nulla, dipende dall'«inconscia» volontà di potenza, in quanto è in questo modo che si realizza compiutamente la signoria dell'uomo sulla natura e sulla storia; ma, si chiede Sasso, è possibile che questa follia e persuasione, che sono anch'essi enti, entrino ed escano dal cerchio eterno dell'apparire, per appartenere all'«eterna dimora» dell'essere? È evidente che essi, attestando l'opposto della verità, vi appartengano come errore e contraddizione. Tuttavia, questi sono impossibili, poiché se fossero, sarebbero «essere». E, se accadono nel cerchio eterno dell'apparire, sono enti eterni: «Tutto, infatti, è eterno, anche il falso pensiero dell'universale divenire dell'essere. E anche, naturalmente, l'uomo»³¹, definito, appunto, come il luogo di una «contesa» tra opposti, senza che ci si chieda come sia possibile che egli occupi un luogo inclusivo della verità e dell'errore; inoltre, si fa che ciò che è contraddittorio, l'errore, sia ospitato dall'incontraddittorio, nel cerchio eterno dell'apparire: «In realtà, e di nuovo, se ciò che è contraddittorio all'essere fosse parte dell'essere, non gli sarebbe contraddittorio. Dell'essere, infatti, sarebbe parte; e, ammesso senza per altro concedere, che l'essere avesse parti, incontraddittoriamente, dunque, non contraddittoriamente, quello sarebbe parte dell'essere»³². Eppure, per Severino, l'errore è l'errore, e la verità è la negazione dell'errore: «la verità è, solo in quanto l'errore è. La verità appare, solo in quanto l'errore appare. L'apparire concreto della verità implica quindi l'apparire concreto dell'errore [...] Nella sua essenza, l'errore è l'isolamento della terra dal destino della necessità [...] è necessità che, affinché la salvezza accada, accada l'alienazione della verità, cioè l'isolamento della terra e il nichilismo»³³. Ebbene, qui non solo non ci sia avvede che se l'errore è l'errore, allora è essere, non è errore e non può essere negato, ma la necessità, che non può che essere una, si presenta come un conflitto di due necessità, quella della verità, e quella dell'errore. Questo è il reale punto critico: se nel cerchio eterno dell'apparire appaiono l'errore, la contraddizione, il nichilismo, ed essi sono un «destino» e una «necessità», come possono distinguersi dal «destino» e dalla «necessità» della verità? Questa difficoltà, Severino la condivide con tutte quelle altre filosofie in cui la questione dell'errore si presenta come connessa con quella della verità: «Sebbene si presenti come negazione della verità dell'essere, questa negazione, che si dà a vedere nel cerchio eterno dell'apparire, è eterna [...]

³⁰ Sasso, *Il logo, la morte*, cit., p. 121.

³¹ Ivi, p. 250.

³² Ivi, p. 251.

³³ Cfr. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 440, p. 251.

«Nichilismo» significa «alienazione della verità». Ma la verità alienata appartiene alla verità. Questa è la cruda situazione che, con la radicalità di chi sul serio pensa, l'autore di questa filosofia delinea»³⁴.

Inevitabile, inoltre, data la volontà di Severino di salvare verità dell'essere ed evidenza del divenire, il «conflitto»: se è vero che l'essere sta, al di qua del suo apparire, salvo presso di sé, entrando nel cerchio dell'apparire, per una parte ne rimane fuori; con la conseguenza che, considerata nel nesso costituito dall'intero, le parti sono «concrete», per come, invece, appaiono nell'apparire, sono «astratte»; è in tal modo che si viene a creare un'«aritmia del pensare e del vedere», per cui il conflitto è anche tra la totalità dell'essere, che è «inferita», saputa, ma «non vista», e quel che se ne vede nell'apparire, in cui è solo «vista»; tale dualismo e aritmia costituiscono una sorta di «malattia dell'essere», che nel momento dell'apparire, e per la sua conseguente astrattezza, è minore, e diverso, da ciò che è in sé.

La tesi secondo cui l'essere, senza perdere nulla di sé, si dà processualmente nell'apparire, fu proposta per sfuggire alla tesi di Gustavo Bontadini³⁵, secondo cui, nel divenire, l'essere è limitato dal non essere; senonché, appunto, in quanto appare e si offre allo sguardo, l'essere ribadisce la sua parzialità e la sua astrattezza: «In quanto “isolata”, e non inclusa nella totalità dell'essere, che è “concretezza”, la parte differisce da sé stessa»³⁶, e l'essere che appare è non solo parte, ma parte «astratta».

Rimane fermo che, all'interno di un unitario orizzonte teoretico, si danno l'immutabilità dell'essere, e il suo darsi processuale, che, essendo «due» necessità, esclude che si diano due principi, la necessità essendo per definizione una. Ed allora, la correzione apportata, con la teoria dell'apparire, alle classiche concezioni del divenire, da Aristotele a Hegel, per cui in esso «ne va» dell'essere, per quanto «drastica», non può essere accolta: l'entrare e l'uscire degli enti dal cerchio dell'apparire non ha nulla a che fare con il non essere ancora, e con il non essere più, ma coincide con l'essere altrove, per sempre in salvo nell'«accogliente dimora» dell'essere, diversa da quella «inospitale dell'apparire»³⁷.

È a questo punto che Sasso esamina la «struttura autentica» dell'apparire, secondo cui «l'apparire del divenire non è l'apparire del nascere e del morire dell'essere, ma è l'apparire del suo apparire e sparire [...] l'apparire non attesta l'opposto della verità dell'essere»³⁸. Non è infatti concepibile che qualcosa appaia, senza che, con ciò, non appaia l'«apparire dell'apparire» delle

³⁴ Sasso, *Il logo, la morte*, cit., p. 253.

³⁵ Cfr. G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, Edizioni Vita e Pensiero, Milano 1971, p. 123.

³⁶ Sasso, *Il logo, la morte*, cit., p. 124.

³⁷ Ivi, p. 126.

³⁸ Cfr. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 109, p. 126.

cose che appaiono, sì che, la «struttura autentica» stabilisce una distinzione, che è altresì un nesso inscindibile, tra l'apparire del qualcosa e l'apparire dell'apparire del qualcosa. Tuttavia, il problema si annida intorno allo scomparire dell'apparire, che anch'esso, essendo un ente, dovrebbe essere eterno: se lo scomparire è incluso nel cerchio immutabile dell'essere, il suo sparire non cesserebbe di apparire, e non potrebbe mai scomparire. Se, inoltre, l'ente appare e scompare nel cerchio, dovrà avere a che fare con il tempo; senonché, essere nel tempo, specifica Sasso, significa essere «tempo», la cui natura estatica è di scorrere e fluire, e uscendo da sé, non poter incontrare che sé stesso, sì che, «poiché nell'uscire da sé non incontra se non sé stesso, non scorre nella sua propria immobilità»³⁹: l'ente, allora, non tanto ne è disindividuato, quanto non giunge a costituirsi, se quella del tempo è una natura che, fluendo nel fluire, è perciò immobile.

Inoltre, se l'apparire dell'apparire è l'orizzonte trascendentale che include quel che vi appare, e che appare e scompare, è tuttavia quest'ultimo a rivelare e a rendere possibile ciò che, viceversa, dovrebbe renderlo possibile: quello del trascendentale e dell'empirico che vi si manifesta «è un nesso eterno. Meglio una pura identità»⁴⁰, che, in quanto tale, non «ospita» che sé stessa, e, quindi, né il trascendentale, né l'empirico: «Da queste considerazioni emerge l'impossibilità che al (presunto) divenire dell'essere, teorizzato dalle filosofie dialettiche, sia sostituita la diade dell'apparire/scomparire degli enti, teorizzata da Severino»⁴¹.

Sasso torna sulla questione della parte, che è concreta se compresa nel tutto, e astratta se compare nel cerchio dell'apparire, dichiarandola una questione «mal posta»⁴²: ed infatti, la comprensione dell'astratto è necessariamente preceduta dalla comprensione del concreto, sì che «è comprensione di una *στερεσις* [...] senza la presenza, nell'astratto, del concreto, che ne è assente, l'astratto non sarebbe l'astratto. Ma se, di necessità, nell'astratto il concreto è comunque presente, come si fa a tener fermo all'isolamento e alla separazione, in cui si assume che l'astratto consiste?»⁴³.

Ma, allora, l'apparire della parte configura un'eterna inadeguatezza, una «storia atteggiata in termini religiosi», in cui, data però l'eternità dell'apparire, «invano si aspetterebbe un redentore»⁴⁴. È il concreto il «da cui» l'astratto è stato astratto, isolato, separato, sì che non solo questo gli è immanente nella forma dell'assenza, ma, più da vicino, si rivela come connessione non dell'astratto e del concreto, ma del concreto con il concreto, e, dunque, «non connessione, ma,

³⁹ Sasso, *Il logo, la morte*, cit., p. 130 (cfr. Id., *Tempo, evento, divenire*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 125-62).

⁴⁰ Ivi, p. 132.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, p. 134.

⁴³ Ivi, p. 135.

⁴⁴ *Ibidem*.

senz'altro, il "concreto")⁴⁵.

Ogni volta che si pretende di nominare e definire l'astratto, si parla del concreto.

Se l'«in sé» dell'astratto, dunque, è necessariamente concreto, occorrerà volgersi alla copula, «ossia alla terza persona singolare del verbo "essere", che, collegando l'astratto all'astratto, ne rivela l'identità»⁴⁶; ed infatti, se la copula svolgesse un «compito di collegamento» tra astratti, ed essa stessa fosse astratta, «la copula non sarebbe una copula, e non collegherebbe. In luogo di "l'astratto è l'astratto", si avrebbe "l'astratto, l'astratto, l'astratto"», ossia la mera ripetizione di un nome; se, invece, essa dovesse collegare gli astratti, questi non sarebbero astratti, ma identici, anzi, l'identità, che non prevede parti che possano essere collegate; e, se la copula collega, necessariamente l'astratto si rivela concreto, e si ha collegamento tra concreti: «Ma, se fosse concreto, non perciò potrebbe essere collegato al concreto; che dovrebbe infatti poter dimostrare di essere un "altro" concreto, perché gli fosse possibile collegarsi, o essere collegato, al concreto. A riaprirsi sarebbe, in questo caso, la questione della *επεροτης*⁴⁷, e della sua fisionomia aporetica.

Dunque, se la copula collega astratti, ed è essa stessa astratta, non è una copula, ma un *nomen nominum*; se, invece, è una copula, collega astratti che sono concreti; e, in quanto identicamente concreti, la copula non collega: «per essa, nell'identico, non c'è posto»⁴⁸.

Sasso analizza il «campo per sintattico», o «sfondo», che è il contenuto necessario dell'apparire, e le «varianti», ovvero le determinazioni che attualmente sopraggiungono ad esso; ebbene, la situazione che in tal modo si viene a creare configura un'ulteriore anomalia: da una parte, la necessità dell'essere, che nella sua accogliente dimora ospita anche i «mondi più opposti», è padrone di sé stesso, e sottostà al suo destino, sì da includere in sé anche la necessità dello sfondo e delle sue infinite determinazioni, dall'altra sottostà all'altra volontà, che le impone di darsi solo nel suo apparire processuale. E la «differenza» tra queste due necessità non riesce ad esser pensata: nell'apparire, l'essere è «afflitto» e mancante della sua totalità, in esso, inoltre, l'ente non è concreto come nell'essere; ma, se è così, nell'essere, che è pienezza, la privazione non può rimanere tale: «La differenza che si stabilisce fra l'essere che sta tutto presso di sé come l'assoluto signore di ogni sua differenza, e l'essere quale si dà nella parzialità dell'apparire, non riesce a essere pensata. È, infatti, impensabile. Essa è una differenza, non solo eterna, ma, al pari di ogni altro ente, eternamente inclusa nella intrascendibile cornice dell'essere. Non è quindi possibile che, essendogli interna, stabilisca essa il divario fra l'essere qual è in sé stesso e l'essere qual è

⁴⁵ Ivi, p. 136.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Ivi, p. 142.

⁴⁸ *Ibidem*.

nell'apparire»⁴⁹. La risposta al perché l'essere incontrovertibile, immutabile, eterno, si dia in senso necessariamente parziale e processuale, non può essere trovata né in questo, né nell'«evidenza» dell'altro. Eppure, per Severino, «la differenza ontologica è un momento interno all'immutabile»⁵⁰, e l'eterno non può non disvelarsi.

E, malgrado la critica severiniana al cristianesimo, Sasso ritiene che nella sua teoria relativa alla differenza ontologica operi un'ispirazione, se non cristiana, certamente religiosa; se si esclude con coerenza la creazione di un mondo finito, è pur vero che, nella dimensione dell'apparire, l'essere non è quale è in sé stesso, e in questa «inospitale» regione le cose, che nell'essere sono concrete, da sempre e per sempre, non corrispondono al loro autentico volto, sì che questo mondo è «intessuto di parzialità, di inadeguatezza, di infelicità ontologica»⁵¹.

La situazione è ambigua, scissa, appunto, tra la necessità dell'essere e l'evidenza del divenire: ma, ancora, se il cerchio immutabile dell'apparire è inteso in senso trascendentale, il rapporto con ciò che si assume vi appaia è una relazione fondata sulla sintesi, senonché, se la sintesi avvolge trascendentalmente l'empirico, questo, ovvero il contenuto della sintesi, è strutturato in modo da non poterne essere distaccato; a rigore, esso non può essere accolto e, poi, congedato, come se, come qui accade, la sintesi potesse sottostare alla misura del tempo. Oltre l'impossibilità che il cerchio dell'apparire, trascendentale, sia concepito come luogo d'entrata e d'uscita degli enti, si aggiunge quella della sua eternità, che non può coincidere con l'eternità dell'essere. Eppure, è rimasto fermo nel pensiero di Severino che, entrambi immutabili ed eterni, l'essere e il cerchio dell'apparire, tuttavia, si differenziassero, e che la «differenza ontologica» riguardasse sia il rapporto degli enti tra loro, sia quello con l'essere; e il risultato è l'incontrollata «duplicazione»: lo stesso ente è diverso in quanto sia parte concreta dell'essere, e parte astratta dell'essere che appare; e la diversità è assunta sulla base dell'indiscussa testimonianza dell'evidenza, la quale avrebbe invece dovuto rivelare che, se i diversi sono allo stesso modo diversi, sono identici. Ad ogni modo, entrambi eterni, l'essere e il cerchio dell'apparire, lo sfondo e le varianti, non riescono a differire come si vorrebbe, e a tal punto l'eterno si predica solo di sé stesso, che «andare avanti è lo stesso che star fermi»⁵².

E non si spiega come possa accadere qualcosa nella perfezione dell'immutabile che, immutabile anch'esso, possa far sì che esso entri nel cerchio eterno dell'apparire: «che è pur sempre una sua parte, e segno perciò di ontologica infelicità. La differenza che in tal modo si stabiliva fra l'essere immutabile, che appare anch'esso, ma in un diverso apparire, e l'essere che si

⁴⁹ Ivi, p. 154.

⁵⁰ Cfr. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 105, p. 157.

⁵¹ Sasso, *Il logo, la morte*, cit., p. 155.

⁵² Ivi, p. 162.

dà nel divenire/apparire (sparire), solleva con forza, e fa gravare sulla pagina, il problema della redenzione di quest'ultimo». In forza di un «destino» eterno, eterna è la contraddizione (in sé, per altro, impossibile) tra l'infinita dell'essere in sé, e la finitezza dell'essere che appare nella sua infinita processualità.

La differenza è essa stessa, infatti, un ente, senonché la differenza dell'ente dall'essere è inconcepibile; per questo occorre abbandonare il concetto metafisico di «ente», e la sua presunta e indimostrata differenza dall'essere; dichiara Sasso: «Che nell'essere non ci sia se non l'essere, non significa che vi siano differenze, e che il “non” che compare nell'espressione che qui su è stata adoperata apra la prospettiva di un “altro” che non sia l'essere stesso. L'“altro”, che si inferisce dal “se non”, non è l'altro dall'essere, ma è semplicemente l'essere che non ha un “altro”; che se fosse preso come “altro”, anche l'essere non sarebbe se non il suo “altro”, in modo che, tuttavia, nell'esser tali, questi non sarebbero se non identici nell'identico»⁵³. L'unica predicazione possibile non è quella costruita sulla distinzione dell'ente, che è, ma non è l'essere (in cui il particolare si rivelerebbe essere, e soccomberebbe fatalmente alla potenza includente dell'universale), né è possibile il giudizio, basato sulla distinzione tra soggetto e predicato: «Pensata con rigore, la predicazione non è altro che l'affermazione dell'essere, che è essere, e non non essere»⁵⁴.

Malgrado l'apprezzamento della “radicalità” del pensiero di Severino, il «dissenso», necessariamente, «resta vivo»⁵⁵.

5. *Essere e doxa: la questione paradossale dello «sguardo» e la «relazione»*

Con il tempo, l'evento, la processualità, l'essere non intrattiene rapporto alcuno: «Nella più pura accezione parmenidea, l'essere è essere. Nella più pura», sì che, a differenza di Parmenide, «non è passibile di predicazioni che non consistano nella semplice ripetizione del suo essere “essere”»⁵⁶.

Se ne tradirebbe la fisionomia se lo si definisse, con Hegel, puro in quanto «*ohne alle weitere Bestimmung*», ché, se fosse puro in quanto “senza” determinazioni, ne dipenderebbe, rivelandosi come una figura della *στερησις*; né, con Aristotele, lo si potrebbe definire essere «in quanto essere», l'«in quanto» essendo ottenibile solo una volta cadute le determinazioni categoriali; senonché le categorie sono, a loro volta, essere «in quanto essere»: se, al contrario, si volesse

⁵³ Ivi, p. 169.

⁵⁴ Ivi, p. 171.

⁵⁵ Ivi, p. 253.

⁵⁶ Ivi, p. 95.

differenziarle dall'essere, per un verso coinciderebbero con l'essere, per l'altro se ne distinguerebbero e "non" sarebbero l'essere; la conseguenza è che sarebbero maggiori e minori di sé stesse, e che l'essere, predicandosi di ciò che gli è minore, sarebbe minore di sé stesso: «al sistema delle categorie, e dell'essere che, oltre che secondo sé stesso, tante altre volte può essere detto quanto quelle sono, deve con decisione dirsi addio»⁵⁷.

L'essere, come s'è detto, non può né affermare né negare il mondo delle doxai che accadono, senza rivelarlo come essere, e senza impedire, con ciò, che esso torni comunque ad accadere. Né è lecito nutrire l'illusione che sia esso, il «né», a costituire il fondamento: «Non è forse evidente che, preso come fondamento, il "né" sarebbe in sé stesso affermativo, sarebbe, addirittura, l'essere: con la conseguenza che, chiuse nel suo ambito contraddittorio, la non affermazione e la non negazione [...] non potrebbero mantenere il carattere di alternativa irrisolta [...] richiesta dalla anomala *φύσις* dell'accadere?»⁵⁸. Eppure, la difficoltà sembra non risolversi, poiché il duplice «né» non si colloca né nell'essere, né fuori dell'essere; l'unica «risposta» possibile, secondo Sasso, è che, in quanto «ostensivo», «eidetico», appartenga al logo non già di costituire l'ambito nel quale le doxai accadono, ma spetti a lui «di constatare il paradosso per il quale, al di fuori di lui che non ha un "fuori" che sia estraneo al suo "essere", accadono "cose", il cui carattere è la non affermabilità e la non negabilità. È come se, nell'assistere a uno spettacolo, al quale, restandovi estranee, non assistono nell'atto in cui vi assistono, l'essere, e la verità lo osservassero tuttavia nell'intera sua estensione; e, in questo senso, ne fossero ostensivi. È come se, senza assistervi, non potessero tuttavia non assistervi, perché [...] quello spettacolo accade, occupa uno spazio ed è segnato da un tempo»⁵⁹.

Sasso esamina l'eventuale obiezione a questa tesi, secondo cui c'è allora una necessità, che non riguarda le cose che accadono «al di fuori» (un di fuori, si badi, interdetto, impossibile ad essere pensato secondo verità) dell'essere, ma il «non poter non vedere» dello sguardo che l'essere rivolge al mondo: «sarebbe filosoficamente disonesto non riconoscere che, con ogni possibile limitazione, un filo esso stesso necessario leghi all'*ἀναγκη* questo «non poter non» vedere dal quale, senza essere né diminuita né aumentata, la verità non potrebbe in ogni caso affrancarsi»⁶⁰; ma, allora: «Se c'è una necessità che al mondo della *doxa* lega la verità, di questo occorre onestamente prendere atto: questo atto essendo quello in cui pur deve ammettersi che tale, nella circostanza specifica, si rivela la sua natura che non è certo il nesso metafisico che viene ad esserne affermato [...] Lo spettacolo al quale, senza parteciparvi o assistervi, la verità assiste, è

⁵⁷ Ivi, p. 96.

⁵⁸ Ivi, pp. 89-90.

⁵⁹ Ivi, p. 90.

⁶⁰ Ivi, p. 91.

costituito da eventi che accadono».

Ma, se è vero che c'è una necessità «nel non poter non» vedere, l'obiezione è tale, forse, da dover essere mantenuta: se qui è sfuggita la relazione metafisica tra essere ed ente (ovvero tra l'essere che si differenzia dall'ente o si dispiega, differenziandosi, negli enti, o che dall'alto li «salva»), non è sfuggita la relazione, e, dunque, ancora l'incombente pericolo della categoria fondamentale della metafisica, e delle sue aporie: se la necessità è dell'essere che non è nulla, a questa, che dovrebbe e potrebbe mantenersi come unica necessità, se ne affianca un'altra, che è la necessità del suo «non poter non vedere» le doxai, venendosi in tal modo a profilare l'aporia della coesistenza di «due» necessità; ma la necessità, appunto, non si divide in due necessità. Vi è insomma, con il paradosso di una verità che vede ciò che, d'altro canto, non può vedere, il rischio di reinstaurare, sia pur affrancato di tutti i suoi limiti metafisici, ma non al punto di non ricreare una situazione essa stessa anomala ai limiti di una nuova aporeticità, il “nesso”, critico della metafisica, ma pur sempre nesso, di due piani che dovevano restare incomunicanti (la verità entra invece in relazione con le doxai attraverso il vedere, e, come si vedrà, attraverso il linguaggio): ed infatti, se il logò non ha né un dentro né un fuori, ha tuttavia «coscienza» e «compiuta notizia» delle cose che accadono, senonché il piano doxastico non trova collocazione in cui poter accadere (né dentro né fuori dall'essere); e, se esso non accade né dentro né fuori, è difficile riuscire a comprendere in che modo il logò possa riuscire a vedere e ad avere coscienza di qualcosa che accade in un “dove” inconcepibile, una sorta, per utilizzare i termini di Sasso, di «terra di nessuno»: il logò sembra porsi come il soggetto vedente di un fuori, o di un dentro (interdetti, però, dal suo non essere soggetto, e dal suo coincidere con sé), pena, altrimenti, l'impossibilità della sua coscienza e notizia. Ma se è evidente che le cose non possono stare così, che la coerenza del discorso ne sarebbe stravolta e fraintesa, è pur vero che la medesima coerenza, si ripeta, è tale da mantenere in vita questo genere di obiezioni, perché alto è il grado di problematicità a cui quella ha condotto il discorso.

Si chiede Sasso in *La verità, l'opinione*⁶¹, se lo «specchio del logò è eterno», da una parte la metafisica è oltrepassata, perché confutata, quindi inattuale, consegnata al passato; dall'altra, essa è invece attuale, perché torna ad accadere, e perché, si badi, nel logò, «poiché è appunto eterno, niente di quel che vi si riflette può mai evadere»⁶². È dunque evidente la più che problematica natura di una metafisica che è un «passato incluso», dunque un «passato attuale», che non può, in quanto tale, che essere attuale a sé stesso, e al logò che (sia pur impossibilmente) lo include, senza poterlo includere. Se, inoltre, si chiede sempre Sasso, il logò mostra e rende visibile la

⁶¹ Sasso, *La verità, l'opinione*, cit.

⁶² Ivi, p. 249.

metafisica, senza poterla né affermare né negare, come si fa a sostenere che ne sia la critica? Domande non solo radicali e pungenti, ma tali da non poter ricevere una risposta “pacifica”, e, forse, nessuna risposta; la conclusione è tanto radicale, quanto, essa stessa, consapevolmente problematica: la metafisica, sia pur sconfitta, torna ad accadere, ma nella forma della doxa: «Il ritorno della metafisica nella forma della doxa che accade è infatti il più bruciante fallimento della sua ambizione; che era di *σωζειν τα φαινόμενα* nel quadro unitario dell'incontrovertibile; e ora si presenta essa come un fenomeno; salvo bensì, se si vuole, ma non nel logo [...]. Salvo, dunque: ma solo nel non poter essere né affermato né negato»⁶³. Dove, appunto, si rende visibile come, da una parte, la metafisica sia dissolta nella sua pretesa prima, che è di salvare la doxa nel «cerchio immutabile» dell'essere, essendo, essa stessa, nient'altro che una doxa; dall'altra, tuttavia, il logo, che non può esser critica della metafisica, pena il suo dipenderne e coincidervi, la riflette nel suo specchio eterno, dal quale nulla può uscire: sì che se la doxa, ovvero la metafisica, subisce la più bruciante delle sue sconfitte, il logo ne subisce però il peso, ed è un peso che non dovrebbe subire, anche per il sol fatto di non poterla includere (si ripeta, esso non può includere a rigore altro che sé stesso, e anche questa è solo una metafora per dire che l'identico coincide con sé, e non ammette ospiti interni o esterni).

Se in Sasso la natura dello specchio, così come quella delle cose in esso riflesse, non ha nulla a che vedere con il «cerchio eterno dell'apparire» in Severino, anche in esso tuttavia si riflettono «eternamente cose». È qui che sembra potersi rintracciare una «debole analogia» con Severino: se l'essere non appare processualmente negli enti, esso, nel suo sguardo e nella sua coscienza, riflette eternamente cose, eventi. Ma sono, si ripeta, cose ed eventi che hanno un passato e un futuro, sì che non solo non possono né sopraggiungergli, né uscirne, ma non possono, a rigore, essere riflesse, pena l'essere limitato e temporalizzato del logo, o, sull'altro fronte, lo scomparire della doxa. Anche se il contatto tra i due piani non è «costitutivo», ma «eidetico», la visione, come si è letto anche a proposito di Dio in Leibniz, rende reali i «possibili» che vede, dipendendone: e, dunque, il logo, che non ammette ospiti, contempla e vede ospiti «reali»; si ripeta, con ciò, il rischio è quello di immettere nel logo, che è attuale ed eterno, ciò che per sua natura è temporale. Questo è uno dei motivi per cui Sasso ribadisce a più riprese che il logo vede e include ciò che, a rigore, non dovrebbe poter né vedere né includere.

Ebbene, da una parte, vi è la verità, che vede, senza contribuire alla sua costituzione, quel che accade «*über die Linie*»⁶⁴, oltre la linea, puramente metaforica, che definisce il suo confine, dall'altra, ciò che accade e si legittima accadendo; tuttavia, sottolinea Sasso, quest'alternativa non può aver

⁶³ Ivi, p. 285.

⁶⁴ Sasso, *Il logo, la morte*, cit., p. 199.

luogo nel logo, ma solo nel linguaggio: «La verità non è inclusa in un ambito, segnato da un confine che, mentre la trattiene al di qua, dischiuda un al di là, nel quale gli accadimenti doxastici hanno luogo. Il logo, in altri termini, non concede legittimità all'alternativa che, nel linguaggio, lo oppone alla *doxa*, nella quale il linguaggio lo immette»⁶⁵. Se si ponesse in alternativa, si avrebbe la relazione, ovvero si incorrerebbe nell'aporia dell'«identità dei distinti», e l'essere sarebbe solo «l'altro di un altro», ovvero l'identico. Ma con ciò si avrebbe l'identità, senza *doxa*. Eppure, forse questa è un'indiretta conferma del fatto che il logo non può in alcun modo vedere la *doxa*; e che il fatto accade, senza che di lui l'essere possa avere sguardo e coscienza alcuna (senonché è poi un ulteriore “fatto” che l'essere si comunichi nel linguaggio, ovvero nell'ambito doxastico; si tornerà tra breve su questo punto).

Non a caso, Sasso sottolinea ancora la problematicità di questo “vedere”: esso, infatti, implica uno spazio tra il vedente e il veduto, e che includa entrambi; senonché l'essere non può essere compreso in uno spazio, né dinanzi a lui può estendersi, spazialmente prospettata, la regione della *doxa*: «E torna perciò la domanda. Del logo si dice che “vede” le *doxai*. Ma dove è possibile che le veda, se la possibilità del “dove” è essa proprio a essere interdotta, ed è un'impossibilità; se, per vedere, l'occhio richiede un “avanti a sé” spazialmente conformato?»⁶⁶. Questa, riconosce Sasso, è una «pungente difficoltà»; l'essere non è incluso in uno spazio, né ne include un altro, nel quale trovino posto le *doxai*: «Il vedere resta, quindi, un problema»⁶⁷: ma, poiché le *doxai* accadono, impongono la loro presenza non solo le une alle altre, ma anche al logo, che dunque subisce un «imposizione», che, tuttavia, non lo modica, né modifica quel che ne è visto: «sebbene sia arduo capire in che modo questo concetto debba essere pensato. Se si dicesse che alla verità appartiene di “vedere”, e, perciò di orientare lo sguardo verso uno spazio che non dovrebbe né coinvolgerla né starle di fronte; se si aggiungesse che, con ciò che vede, essa intrattiene una relazione che, se si stesse al rigoroso concetto che deve darsene, non dovrebbe, nemmeno questa, appartenerele, ed esserne istituita, per certo si darebbe luogo a un paradosso nell'atto in cui pur si assumesse che la verità “vede”: ossia a qualcosa che tiene insieme cose che insieme non dovrebbero poter stare. Ma [...] è pur vero che il paradosso è imposto dalla potenza, e si dica pure dalla *vβpις*, con la quale il non affermabile, ma nemmeno negabile, accadere delle *doxai* impone sé stesso [...]. La verità resta intatta presso di sé, al riparo dalle antinomie. Non però del paradosso [...] per il quale, in qualche modo, e da lontano, la verità entra in una relazione nella quale, per un altro verso, certamente non può entrare»⁶⁸.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ivi*, p. 200.

⁶⁷ *Ivi*, p. 202.

⁶⁸ *Ibidem*.

Qui, com'è ben visibile, Sasso assume in tutta la sua estensione il pericolo di un tale paradosso, nel quale la verità, incomunicante con il piano della doxa, nel momento in cui quel piano lo vede, entra necessariamente in una relazione che non lo dovrebbe, a rigore, riguardare, pena, si badi, il suo coincidervi; la relazione implica l'identità dei diversi, ovvero l'identico, senza la doxa: in questa prospettiva, il fatto che accade, non si salva, lasciando spazio alla sola identità. Se invece accade «dinanzi» allo sguardo e alla coscienza del logo, neanche il logo sembra poter salvare la sua identità: nel momento in cui impone sé stesso al logo, che, come s'è letto, «subisce» questa imposizione, ed infatti lo vede, lo lega ad una necessità che non è la sua, che è, aporeticamente, un' «altra necessità», e che non solo non dovrebbe riguardarlo, ma lo immette, come accadeva alla visione di Dio in Leibniz, nella dimensione che più gli è estranea, quella della temporalità.

Tuttavia, dichiara Sasso, la «differenza» tra l'essere che è, e le doxai che accadono, non è in alcun modo una relazione, e non implica la «differenza ontologica»: «la differenza dell'essere (la verità) e delle opinioni dà segno di sé all'interno dell'orizzonte linguistico nel quale anche la verità che, di per sé non gli appartiene, trova tuttavia l'espressione che la comunica. Questa diversità non compare nel logo che, come si è detto, non conosce nessuna alternativa in cui si ponga con «altro», e, se la subisce, o sembra subirla, è solo perché non dispone di un linguaggio atto a esprimere [...] il senso del suo essere «al di là» della relazione e dell'irrelazione»⁶⁹. Qui il problema, sentito in tutto il suo peso, sembra essere spostato al solo ambito doxastico, linguistico; senonché, anche accettando tale spostamento, esso sarebbe ancora e comunque riflesso nel logo.

Non a caso, dichiara Sasso, il dubbio che la situazione sia stata raggiunta si ripresenta: «È come se il pensiero della «non relazione» non riuscisse a essere così forte e sicuro di sé da escludere che quel che avviene sul linguaggio avvenga, o piuttosto passi, anche nel logo (e che per questo, semmai, si determini nel linguaggio)» (dove, si noti, lo spostamento attribuito al linguaggio si determina semmai, e primariamente, proprio nel logo, e da questo passi al linguaggio), incorrendo nell'aporia che, proprio in quanto pensiero della «non relazione», non possa non stare in relazione con la relazione che nega. Ed infatti, pur mantenendo, della doxa, il carattere non dell'ente, ma dell'evento, nell'atto stesso in cui si dice che la verità «non» è accadimento, e che questo «non» è la verità, il «non» stringe in una duplice relazione/negazione verità e doxa: tuttavia, presi l'uno e l'altra come soggetti di negazione, negando, ontologizzerebbero il loro oggetto, che, in quanto tale, non può essere negato, né distinto dall'essere (inoltre, se alla doxa si attribuisse quel potere di negare che essa, di suo, non può avere, sarebbe verità, non doxa). E, nell'atto stesso in cui il linguaggio impone la legge della relazione,

⁶⁹ *Ibidem*.

nominando verità e doxa come oggetti disposti in serie, «il logo non può non constatare l'identità dei diversi, che, nel segno della verità dell'essere, sono infatti identici: con la conseguenza che a essere sacrificata sarebbe [...] proprio la *doxa* e, con questa, tutte le dimensioni del mondano»⁷⁰.

E, tuttavia, non è proprio questa, ancora, la conferma che, pensati in quell'atipica relazione, che è pur sempre una relazione, la verità che vede, e le doxai viste, la verità non può vedere la doxa, che, se vista, non solo non è più un evento, ma, non essendo contemplabile, scompare? O che, se essa non scompare, aparendo eternamente nel puro specchio del logo, quest'ultimo subisce un fin troppo pesante contraccolpo, tale da differirlo in sé? È necessario ribadire che l'uno non può ospitare l'altra, o avere contatti, senza coincidervi. Ma se il vedere, come ha dichiarato Sasso nella critica a Leibniz, rende “reale” ciò che vede, ne è a sua volta coinvolto, al punto di esserne stravolto nella sua identità: in questa prospettiva, il logo si troverebbe a dipendere dalla realtà di ciò che vede, e che è doxa intessuta di tempo, metafisica intessuta di aporie. Se il logo non è al riparo da quest'antinomia, occorre prenderne tutto il peso che questa comporta⁷¹.

6. *La verità, la visione, il linguaggio e il filosofo*

Vi è, d'altro canto, sul fronte della doxa, un estremo «co-implicarsi» del discorso riguardante la verità che vede, e che, pur stando al di fuori del linguaggio, avviene nel linguaggio, con la situazione del filosofo che, anch'egli, e «in parte», giunge a vedere; ed infatti, vi è un'«analogia» che lega la filosofia (o meglio, la metafisica), quale storicamente si è determinata, con la doxa, che, dal molteplice, volge la sua domanda all'«uno», che è come l'isola kantiana a cui l'intelletto non può accedere, e in cui la ragione naufraga; dall'altra, la domanda che interroga lo stesso domandare rivela, si badi, di star percorrendo uno dei cammini della filosofia. Questo è «l'acuto paradosso» di cui Sasso si dichiara ben consapevole, ma destinato a rimanere tale: se, infatti, si è sostenuto che altra la verità, altra l'opinione, e che solo «il rilevamento del carattere puramente “evenemenziale” della seconda consente, quando se ne sia colto il giusto senso, di conferire un volto diverso alla classica questione della *επεροτης* [...] ora si dice che, con il complicarsi [...] del

⁷⁰ Ivi, p. 206.

⁷¹ M. Visentin ha sviluppato una posizione che, pur per certi versi parallela, si discosta dalle soluzioni di Sasso, e ha contestato l'identità, in cui a suo avviso è presente ancora un residuo “idealistico” in Sasso, di pensiero ed essere, sostenendo che la verità va concepita a prescindere, invece, da qualunque forma di soggettività e coscienzialità; mentre, raffigurandola come espressione di un “campo visivo”, sarebbe poi difficile non assegnarle la consapevolezza della differenza che la separa dall'opinione. L'iter di Visentin, e le diverse soluzioni date a proposito della negazione, della verità e della doxa, meriterebbero, tuttavia, una trattazione a parte (cfr. intanto M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano. Considerazioni intorno al volume di G. Sasso: 'La verità, l'opinione'*, in Id., *Il neoparmenidismo italiano. II. Dal neorealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010, 429-481; G. Perazzoli, (a cura di), *Il neoparmenidismo italiano. Intervista a Mauro Visentin*, I, in “Filosofia.it”, 2003; Id., *Il neoparmenidismo italiano. Intervista a Mauro Visentin*, II, in “Filosofia.it”, 2011; S. Maschietti, *L'esito eleatico del pensiero speculativo italiano*, in “filosofia-italiana.net”, 2013.

mondo doxastico, anche la filosofia accade. Si dice, o sembra che si dica, che il logo ha una storia, il cui inizio deve esser fatto coincidere con la *doxa* pervenuta al punto più alto della sua parabola⁷², sì che, in tal modo, l'universo sembrerebbe svelare la sua anima schiettamente filosofica, e non metafisica. Sennonché la conseguenza sarebbe fin troppo rischiosa per la coerenza del discorso, in cui si verrebbe a ricreare, in tal modo, la situazione più volte criticata: ovvero di una via fenomenologica che, attraverso gli errori e le contraddizioni, perviene alla logica. Ma occorre che l'occhio non si veli, proprio ora, «di umanistica nebbia»: il filosofo, giunto a questo approdo, ha coscienza del fatto che la verità non è «né soggetto né oggetto», non la si consegue, sì che egli, che rimane soggetto, non può che contemplare un oggetto: «Nell'atto stesso in cui questi proprio, che sono infatti i suoi, il filosofo riconosce come i caratteri della verità, è impossibile che li riconosca come i caratteri della verità, è impossibile che li riconosca come i suoi, autentici. Nell'atto stesso in cui li vede, che li veda è impossibile»⁷³. Ed allora, egli «vede la verità, e riconosce il suo non poter essere vista. Ne fa parte, e in questo atto sa che non è della verità che fa parte (e può fare parte); sa che non è con la verità che può stabilire un rapporto»⁷⁴.

Questa è una situazione, dichiara Sasso, il cui il vedere subisce una sorta di «contrappasso», in quanto il vedere può vedere solo «oggetti», e la verità gli si sottrae: «Giunto sul limite estremo del mondo doxastico [...] il destino [...] è di vedere, non oltre, ma l'oltre, che non è se non un oggetto»⁷⁵. Ebbene, la filosofia si rivela sede di questa difficoltà, che, dichiara Sasso, non può essere né minimizzata né rimossa: il filosofo vede veritativamente, ma rimanendo nell'ambito doxastico, il non poter esser vista della verità. E, precisa, con ciò non si è delineata una teoria del paradosso, essendo, quest'ultimo, stato utilizzato solo come metafora; il luogo o «spazio atipico» e conservativo della contraddizione è un'idea incongrua: inclusi in un ambito, i termini contraddittori si rivelerebbero non solo positivi, ma identici; eppure, nota, non si prova nessuna particolare emozione nel dichiarare la contraddizione impossibile, sebbene basti riflettere che, anche solo per manifestarsi, essa debba prima «essere» essente e possibile, per poi, incongruamente, esser dichiarata inesistente e impossibile. La conclusione è perentoria: se la distanza che separa verità e doxa non può essere pensata secondo le categorie antinomiche della relazione, l'inevitabile conseguenza da trarne è che «La distanza, e la differenza, che tengono separati questi due mondi, non sono che eventi doxastici»⁷⁶.

Da questo punto di vista, il logo, se vede la «totalità delle parti», degli eventi che accadono, vede, tuttavia, anche questa differenza, che, in sé stessa, essendo doxastica, è priva di alcun rilievo

⁷² Sasso, *Il logo, la morte*, cit., p. 224.

⁷³ Ivi, p. 227.

⁷⁴ Ivi, p. 228.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Ivi, p. 235.

ontologico (e dunque, ancora, se vista, o è reale, con le aporetiche conseguenze di cui s'è detto, o scompare come tale). Il paradosso del filosofo, invece, è di riuscire ad avere inferenza e notizia, ma non conoscenza, dell'essere; non si stabilisce ovviamente, in tal modo, nessuna forma di ingenuo dualismo metafisico, ma l'«aritmia del pensare e del vedere» rimproverata a Severino sembra, in forma obliqua, ripercuotersi sulla stessa filosofia di Sasso: al filosofo, quale evento doxastico, giunto sulla linea che segna la *«Land's end*, gli è dato di vedere quel che in sé stesso non può esser visto, di esser parte di quel che non ha, e non può avere, parti»⁷⁷. In tal modo, vi è un “contatto” con la verità, che consiste, si badi, nel suo prendere coscienza del non potervi entrare in contatto.

Inoltre, dalla negazione ontologizzante che ha luogo nella sequenza, si inferisce l'originaria negazione negante del nulla che l'essere è in sé stesso come «nota», ma «non conosciuta»: tornando ancora sull'«analogia debole» con Severino, anche in questo contesto l'essere è inferito come «noto», ma non «conosciuto». E, se è da escludere che il mondo della doxa sia deserto di verità in termini metafisico/religiosi, è anche vero che in forma «parziale» l'uomo riesce a prendere coscienza dell'essere: egli prende coscienza del fatto di non poterne avere coscienza, sennonché, questa è un'acuta forma di coscienza; ché, se non permette la visione dell'essere, tramite l'inferenza, ne permette, appunto, una «parziale visione» (non s'intenda l'affermazione in senso troppo ingenuo: l'uomo non ha conoscenza diretta dell'essere, ma ne ha notizia, tramite l'inferenza; e giunge a conoscere il suo non poter essere conosciuta, a vedere il suo non poter essere vista, che è, ancora, una forma non completa, ma parziale, di conoscenza, e di visione).

E, se l'essere che compare sullo «sfondo» (in cui esso è originaria negazione negante del nulla) è lo stesso che compare nella sequenza (in cui si dà a vedere come negazione ontologizzante), è pur vero che «non è con le sue parole» che la sequenza si esprime, e che il suo «accadere» nel linguaggio implica l'avvenire in un piano che lo «traduce» e lo «tradisce» (e che, come sottolineerà Sasso, dovrebbe anch'esso esser vero, per includere la verità, sennonché la verità non si divide in due verità).

Ebbene, le filosofie «unitarie» concepiscono l'essere come il «sovrano delle differenze», sennonché, se l'essere fosse le sue differenze, queste sarebbero identicamente sottese dall'essere; né l'essere è una «dimora», che possa accogliere la contraddizione, l'errore, il nulla, senza rivelarli come essere. Se la differenza fosse pensata come un *μεταζῦ* posto tra ente ed ente, esso sarebbe un ente identico a sé, e, al tempo stesso, diverso dagli altri enti. In questo caso, stabilirebbe tra sé e gli “altri” enti la medesima differenza che questi avessero con lui, e «i diversi mostrerebbero il

⁷⁷Ivi, p. 236.

volto dell'unica identità»⁷⁸. Il logo, inoltre, come s'è detto, non incontra la differenza e molteplicità degli enti: «se l'ente si affermasse come ente tramite la negazione dell'altro ente, anche questo si affermerebbe per il tramite della negazione [...] ogni ente essendo tanto negante quanto negato, per la differenza non ci sarebbe, in questo quadro, nessun luogo»⁷⁹. Se, invece, la differenza fosse pensata come la «differenza in sé stessa», della quale partecipando gli enti sarebbero diversi, poiché partecipazione non significa identificazione, essi sarebbero tra loro identici, in quanto tutti la adeguerebbero in parte, e, simultaneamente, tutti identicamente diversi da quella; e in tal modo, fra la «“differenza in sé” e i diversi rivelatisi identici, c'è [...] l'identica differenza che rivela identici i diversi»⁸⁰. E se, infine, l'identità provenisse dalla diversità, «queste due “diversità” non potrebbero essere la stessa diversità, l'identica diversità; e dunque l'identità». La conclusione è la stessa già vista, e che tuttavia va ribadita, per il suo notevole grado di problematicità interna: «la questione della diversità, se la si vuole risolvere, deve essere trasferita dal suo al piano sul quale, paradossalmente, insorge e impone sé stessa; che è quello di un accadere che non ha il suo luogo nell'essere, e nemmeno fuori; e che tuttavia accade»⁸¹.

Dunque, tra l'essere e le differenze che accadono si spalanca una sorta di abisso, non prospettabile però nei termini della relazione, in quanto la verità dell'essere non ha contatti col mondo, con l'errore, che non le è presente o immanente come oggetto della negazione per giungere al pieno possesso di sé stessa, né con l'oblio in cui cadrebbe, e che può riguardare solo una coscienza (senonché non si dà coscienza dell'essere, questo non potendo essere contemplato né dal di fuori né dal di dentro). La verità non nasce dalla critica dell'errore, anzitutto perché non le appartiene di nascere, in secondo luogo perché, se l'errore fosse oggetto di critica, sarebbe «essere», in quanto tale, «vero» e innegabile, sì che non si può parlare per la filosofia di «procedimento confutativo». Né essa è il processo, in sé per altro necessariamente vero (e dunque identico alla verità, non processuale) attraverso il quale la si consegue, sì che il divenire, che per la sua pensabilità richiede la reificazione aporetica del nulla, appartiene al solo ambito doxastico.

Né la verità può esser verità di un oggetto da lei difforme, non può essere la verità di un fatto, né può aver più luogo la sistemazione enciclopedica in cui essa si disponga anche come filosofia dell'arte, del diritto, della scienza: essa non è né un soggetto di predicazione, né può esser predicata di altro.

La verità è la verità, sì che, l'acuto problema che si ripresenta (oltre quello del «vedere») è il

⁷⁸ Ivi, p. 261.

⁷⁹ Ivi, p. 262.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Ivi, p. 264.

suo essere al di fuori del linguaggio, all'interno del quale, tuttavia, appare; e come tale, appare, da «non appartenergli» fino in fondo. Non per questo si può sostenere che verità e linguaggio sono identici, ch  l'una non   n  soggetto n  oggetto, l'altro verrebbe invece meno alla sua natura se non nominasse oggetti. Essa, dunque, trova nel linguaggio lo strumento della sua comunicazione, ma non vi coincide: «tanto che dal suo dipenderne, e non coincidervi, si inferisce la sua appartenenza a uno “sfondo” nel quale la negazione del suo contraddittorio esprime bens  la sua essenza, ma secondo una modalit  per la quale tale essenza risulta nota, non per  conosciuta»⁸².

Appunto, senza fraintendere lo sfondo in senso ingenuamente metafisico,   pur vero che esso   inferito, ma non saputo, s  che la situazione della doxa, sotto questo punto di vista, rivela un'«analogia debole» con la situazione dell'essere e dell'individuo in Severino: a cui era rimproverato di introdurre una «malattia nell'essere», per cui questo appariva in due diversi momenti, in uno dei quali era inferito, saputo, ma non visto, mentre nell'altro, nell'apparire, era soltanto visto, ma non saputo. Qui l'essere si esprime in una sequenza che, almeno in parte,   necessariamente «diversa» da s  (non   infatti con le sue parole che essa si esprime), e il piano nel quale appare, linguistico/doxastico, necessariamente lo «tradisce»: e l'uomo inferisce come «noto», non per  come «conosciuto», l'essenza dell'essere quale   nello sfondo, ovvero nella sua originariet .

Lo sfondo, si ripeta,   la conseguenza, puramente logica, del movimento interno alla negazione, la quale, essendo ontologizzazione, e dunque negazione che la negazione sia altro da questa, d  luogo a una negazione non ontologizzante, e che, «attraverso il suo non esserlo, dischiude la prospettiva della negazione originaria del nulla». La verit  che appartiene allo sfondo   la stessa che compare nel linguaggio, sebbene quel che riesca oscuro, o «non conosciuta», del negare originario, « , non il “quale” (la negazione del nulla), ma il “come” (la negazione possa non essere ontologizzazione)»⁸³. L'acuta difficolt  si delinea quando ci si chieda come sia pensabile che la verit  dell'essere, che non   un accadimento linguistico, e non   infatti con le sue parole che essa prende corpo nel linguaggio (che   anche la differenza che «passa fra un testo scritto nella lingua in cui fu scritto e la traduzione che altri ne abbia fatta in una lingua diversa»), si possa comunicare in questo, «attraverso il quale la verit  comunica e anche nasconde s  stessa.   essa dunque, che, al di qua del linguaggio, se ne fa accogliere, acconsentendo alla sua comunicazione e, in questo atto, delineando il pi  acuto dei paradossi. Che si specifica, innanzi tutto, in ci , che, non essendo soggetto, la verit  si fa tuttavia autrice, e dunque soggetto, di un suo percorso linguistico; del quale, in qualche modo, si rende anche oggetto, perch  sono le

⁸² Ivi, p. 279.

⁸³ Ivi, p. 272.

parole del linguaggio, non le sue parole, quelle che pur danno a vedere che essa non è né soggetto né oggetto, e che, quali che siano, le sue non sono le parole del linguaggio»⁸⁴. Dunque, la verità che compare nel linguaggio, non è, a rigore, la verità, o meglio, è la verità, ma attraverso parole che costituiscono una «traduzione» (ed anche un «tradimento») che la rendono soggetto e oggetto, confermando che, nel rendersi nota, essa «si ritrae dove conoscerla è impossibile»⁸⁵. E il paradosso è che l'uomo apprende, dalla verità che compare nel linguaggio, che con questa e le parole che sono al di qua del linguaggio, il contatto è impossibile: «allo stesso modo che è impossibile, e il problema resta perciò aperto, capire perché, stando al di qua del linguaggio, la verità tuttavia vi entri, e [...] vi si renda nota. Che è poi lo stesso paradosso per il quale qui su si ebbe occasione di chiarire che lo “sfondo” costituito dall'originaria negazione del nulla è, non un “in sé” metafisico, dal quale si deduca la negazione che ha luogo nel linguaggio, ma è bensì ciò che si inferisce dal concreto esercizio negativo che, nel linguaggio, l'essere fa del nulla attraverso il rilevamento, e, quasi si direbbe, la constatazione che nell'essere non c'è “se non essere”»⁸⁶.

Ma, come s'è detto, se il parallelismo con Severino sarebbe fuori luogo, ché certo l'essere non appare processualmente negli enti, è pur vero che, sebbene sia dichiarato identico a come esso compare nelle sequenze, non è con le sue parole che esso si esprime; non è sul suo piano, ma in un altro, quello doxastico e linguistico, che esso acconsente alla sua comunicazione; che necessariamente, allora, si rende palese, e, al tempo stesso, nascosta, rendendosi «noto», ma non «conosciuto».

Le doxai accadono nella, e attraverso, la domanda: e, se sempre la doxa è preceduta e seguita dalla doxa, doxastica è la differenza, sì che «fra la *doxa* che del domandante e la *doxa* che ne consegue, si dà un'identità *sui generis*»⁸⁷. Il mondo è esso stesso un «accadimento» che accade con la domanda relativa al suo senso e al suo perché, sebbene, sottolinea Sasso, debba anche dirsi che nessuna domanda accadrebbe se «a farla insorgere e a determinarla nella sua particolare struttura, non fosse la presenza, la incombente presenza, del mondo, che accade bensì con le domande che vi accadono, e alle quali è previamente noto, nell'atto, tuttavia, in cui [...] non ne è conosciuto»⁸⁸. Per questo motivo la domanda è priva di un'autentica struttura, ed è raffigurabile come «un problematico e instabile equilibrio in cerca di sé stesso fra, da una parte, la notizia posseduta e, da un'altra, la conoscenza da acquisirne [...] Se il “noto” fosse anche “conosciuto”, la domanda non sorgerebbe»⁸⁹. Poiché essa intenziona oggetti, si realizza in una situazione necessariamente

⁸⁴ Ivi, p. 274.

⁸⁵ Ivi, p. 275.

⁸⁶ Ivi, p. 274.

⁸⁷ Ivi, p. 277.

⁸⁸ Ivi, p. 278.

⁸⁹ Ivi, p. 279.

dualistica; ed è, dichiara Sasso, in questo dualismo che la questione gnoseologica trova la sua condizione di possibilità, che è, al tempo stesso, la ragione del suo fallimento: tra la domanda e l'oggetto, infatti, si mantiene una "differenza" che non appartiene a nessuno dei due, ed è in questa «terra di nessuno» che si svolge il dramma della conoscenza. Questa, implicando necessariamente la dualità del soggetto e dell'oggetto, si rivela estranea alla verità: il pensiero non può essere «pensiero dell'essere», in quanto l'essere non è un oggetto, e, per conoscerlo, il pensante non può non pensarlo che come oggetto, standogli al di fuori, sennonché l'essere, pensato, è minore di sé stesso; incluso nel pensiero, ne è limitato e reso inferiore: «A differenza perciò di come per lo più la si intende, e se, per contro, la si assume nel suo significato rigoroso, l'ontologia non è scienza dell'essere o discorso sull'essere. Ma è l'essere stesso nella pienezza del suo senso»⁹⁰.

Ebbene, è un "fatto" che la verità sia compresa nel linguaggio, che ne altera il profilo, ma non fino al punto in cui, sia pur attraverso il linguaggio, questo non possa essere ricostituito, così come è un "fatto" che essa, che non ha tempo, si esprime nella sequenza logico/ontologica, che, anche per il sol fatto di esser detta, assume una connotazione temporale.

Sennonché, se il tempo fosse inteso come un puro fluire che, incessantemente, non coincide con sé stesso, la verità (e la doxa), non tanto si disindividuerebbe, quanto non giungerebbe a potersi costituire; se, invece, il tempo fosse inteso come «un trapassante che, non trapassando se non in sé stesso, non trapassa (ed infatti nel tempo non c'è se non tempo, sì che, fluendo in sé stesso, esso è immobile)»⁹¹, a questa paradossale natura del tempo la verità sarebbe ancora del tutto estranea.

Invece, il paradosso della verità che è nel linguaggio, ma "non" è il linguaggio, è aggravato, sottolinea Sasso, dal fatto che la verità non ha un luogo nel quale possa essere inclusa, senza che questo si riveli, a sua volta, vero; e, se è vero che sia la verità che la doxa sono incapaci di trascendere e di uscire dal linguaggio, non se ne può ricavare la conclusione che esse si rivelino identiche, entrambe essendo parole del linguaggio; se «le *doxai* e la verità si pareggiassero nel linguaggio, non sarebbero le *doxai* e la verità, identiche. Sarebbero l'identità»⁹².

La doxa, come il linguaggio, è un accadimento, anch'essa intenziona oggetti, e ha il carattere dell'«onnipotenza»; per considerare la differenza delle due basterebbe por mente a quanto sia ricco l'universo linguistico della doxa, e quanto, invece, scarso ed essenziale quello della verità: «Le parole del mondo, si potrebbe dire, sono tante. Poche quelle della verità. E sempre quelle»⁹³.

⁹⁰ Ivi, p. 287.

⁹¹ Ivi, p. 289 (cfr. Id., *Tempo, evento, divenire*, cit.)

⁹² Ivi, p. 290.

⁹³ *Ibidem*.

Tuttavia, il paradosso della verità che sta nel linguaggio, senza identificarsi, «non dà pace»; e ci si chiede «perché» essa possa essere inferita, ma non direttamente osservata, attraverso il linguaggio e il tempo che la scandisce; perché essa si esprima in una sequenza che non è noetica, perché è discorsiva, ma non è nemmeno dianoetica, «perché, a costituire l'oggetto del discorso è pur sempre l'originaria negazione del nulla da parte dell'essere, – una negazione, dunque, alla quale non ci sono parole che possano essere riferite, e perciò nessuna parola»⁹⁴; perché, se la sequenza è composta di parole inadeguate, proprio queste, in modo obliquo, ne mostrino il volto, e tramite l'inferenza, o tramite la complessa vicenda del negare, della verità si ha notizia, ma non conoscenza. Nell'impossibilità a rispondere a queste domande «si nasconde, e insieme si rivela, l'essenza dell'uomo»⁹⁵. Il filosofo, come s'è detto, incontrandola nel linguaggio, vede la verità come «“ciò che in sé non può essere visto”», e raggiunge, senza poterlo oltrepassare, il limite estremo delle aporie del mondo doxastico: «In questo senso, ma solo in questo senso [...] si può dire che l'uomo ha a che fare con la verità [...] la linea che segna il confine della *doxa* è di natura affatto particolare. A differenza, infatti, di quel che accade a un confine che indichi la fine politica di un territorio e l'inizio, anch'esso politico, di un altro, essa è per intero interna al primo che, con l'altro, non ha alcun costitutivo contatto»⁹⁶.

Tuttavia, che la verità si manifesti nel linguaggio (e nel tempo), «resta un enigma che non dà pace»⁹⁷, per di più visibile, come tale, proprio e solo nell'accadimento che lo rende manifesto (come enigma). Ma se il filosofo è colui che, giunto sul limite estremo delle aporie del mondo doxastico, vede il «non potere esser vista della verità», viene a far parte di ciò di cui non può far parte, con la verità e il suo manifestarsi rivela non solo l'abissale distanza, ma anche un elemento di “affinità”: «In quanto si esprima attraverso la limitazione imposta dal linguaggio che, mentre la rende manifesta, la nasconde, con la “natura” del filosofo la verità dell'essere rivela un elemento profondo di affinità. Ma in questa direzione occorrerebbe forse, anzi senza forse, indagare ancora»⁹⁸.

Se è solo «in un senso» che si può parlare del rapporto dell'uomo con la verità, un senso, dunque, per quanto oscuro, problematico al punto di non poter esser per ora proseguito, è presente: e non è solo quello (che è un altro senso) per cui l'uomo non può che tradirla e oggettivarla metafisicamente, ma anche quello per cui egli vede, si badi, veritativamente, il non poter esser vista della verità; ma, allora, sembra che in tal modo allo sguardo «totale» che il logo rivolge alle doxai (uno sguardo interdetto, ma che tuttavia possiede, e a cui corrisponde

⁹⁴ Ivi, p. 291.

⁹⁵ Ivi, p. 292.

⁹⁶ Ivi, pp. 292-293.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

«coscienza» e «notizia» dell'universo doxastico che, come s'è visto, accade in un «dove» che non è né dentro né fuori dal logo, ma che questo, tuttavia, «riflette» nella sua interezza), corrisponde, sul fronte della doxa, lo sguardo «parziale» dell'uomo, del filosofo: che, pur potendo vedere la verità solo come oggetto, giunge a vederla anche come ciò che in sé non può esser vista, ad averne coscienza come di ciò di cui è impossibile avere coscienza, ad inferirla senza conoscerla. Questo momento, che è poi quello dell'«analogia debole» con Severino, sembra essere, insieme, metafisico e filosofico; ma la doxa è metafisica, e se entra in contatto con la filosofia, è filosofia, senza doxa.

E dunque, ad entrambi gli sguardi sembra connessa un'aporia, e non sembra risolversi.

Ebbene, anche nella sequenza c'è un momento fenomenologico, in cui l'uomo, attraverso il linguaggio, entra in «contatto» con la verità: per un verso, si realizza attraverso l'esplicazione del senso dell'essere, che, proprio tramite il linguaggio, si rivela come non appartenente a questo; per un altro verso, proprio perché il linguaggio è domanda e intenzionamento di oggetti, in esso avviene che «ci si chieda il “perché” e il “che cosa” della verità. In questo punto, per altro, il linguaggio e l'uomo prevalgono sulla verità; e questa è perduta [...] Nella domanda [...] la verità è perduta. Nasce, in un suo aspetto essenziale, la metafisica»⁹⁹. La metafisica, si potrebbe anche dire, sorge da una sorta di «interruzione» per cui, mentre la sequenza si svolge nel linguaggio, questo interviene con domande relative al suo «perché».

Si potrebbe obiettare che, in tal modo, si dà luogo a un discorso che, collocandosi al di là della verità e del linguaggio, li colloca entrambi come identici in un vincolo metalogico e metalinguistico: tuttavia, nell'esservi inclusi, sarebbero minori di ciò che li include, e la conseguenza finale sarebbe che il vincolo non includerebbe né la verità né il linguaggio, e non sarebbe un vincolo metalogico e metalinguistico, sfaldandosi in sé stesso.

L'unico ambito in cui è possibile cogliere la differenza, senza cader vittime dell'illusione metafisica, è, dunque, nella doxa che accade; l'altro è un evento, «che va pensato con le categorie della doxa-che-accade, non con quelle, per intero aporetiche, dell'alterità»¹⁰⁰.

Tuttavia, si potrebbe ancora obiettare che non si vede in che modo, da questa sua natura di evento che accade in quanto accade, possa ricavarci il suo essere molteplice, «intrecciata» in un universo di altre doxai; ogni doxa, infatti, è «necessaria in quanto accade» (ed è qui che sembra debba essere rintracciato il privilegio concesso da Sasso a Leibniz), ognuna è un evento, sì che tutte sono governate dalla medesima necessità, tutte accadono allo stesso modo; l'obiezione, dichiara Sasso, sembra irresistibile: «come nella verità non c'è se non la verità, così anche per la

⁹⁹ Ivi, p. 295.

¹⁰⁰ Ivi, p. 299.

doxa: nella quale, in effetti, che altro c'è se non *doxa*?»¹⁰¹; e, tuttavia, «quel che qui in particolar modo sfuggirebbe è la specifica *φύσις* della *doxa*; il cui fondamento non è se non una *doxa*, sì che *doxa* e soltanto *doxa* è che le opinioni si distinguano dalle opinioni che allo stesso modo accadono. *Doxa*, e soltanto *doxa*, è che siano diverse [...]. Che questa opinione non sia quell'opinione è soltanto un'opinione. È una *doxa*. Ma *doxa* non significa illusione»¹⁰².

Soffermandosi sulla radicale differenza che intercorre tra la fenomenologia della *doxa* “accennata” nel volume, e quella di Hegel, Sasso dichiara di trovarsi «in regioni che, rispetto a quelle frequentate da lui, si trovano agli antipodi»¹⁰³. La fenomenologia hegeliana, per un verso, è propedeutica e introduttiva al sistema, per un altro, ne è parte, e sebbene «sembri» partire dall'esteriorità della cosa alla coscienza, nella forma di un circolo progredente, dall'immediatezza, tramite la mediazione, per giungere di nuovo all'immediatezza, essa appartiene alla dimensione della verità. La necessità della *doxa*, invece, non appartiene al «tutto», non è una fase che obbedisce alla logica interna del suo costituirsi, ma «è interna alla *doxa* [...]. La necessità della *doxa* è, per questo aspetto, un momento assoluto, libero perciò dalla costrizione della totalità di cui pure è parte»¹⁰⁴.

Ma allora, pur mantenendo il «fondamento» come doxastico, l'obiezione vista sopra allude a qualcosa di profondo: se l'«altro», preso come ente, cade vittima dell'aporia della «differenza ontologica», è pur vero che, preso come *doxa*, ovvero come «evento che accade», mantiene, sia pur doxasticamente, una sua «necessità»; che, se non è veritativa, ma doxastica, è pur sempre una necessità, tale da dover esser riproblematizzata nel suo statuto, appunto, di necessità.

Della fallacia metafisica per cui la verità ha storia, Hegel fu del resto consapevole nel momento in cui, dopo aver rappresentato la verità come maggiore e minore di sé stessa, conseguentesi alla fine di un lungo cammino, fu poi costretto a ritrarla nella forma di un circolo, in cui l'inizio e la fine, il principio e il risultato, si implicano vicendevolmente, sì che «l'idea della verità intesa come il processo della sua propria autocostruzione era, nel fatto, criticata da quest'altra»¹⁰⁵.

Né la verità ha storia, ché questa sarebbe verità (senza storia), né la storia è vera, ché in tal caso si delineerebbe l'«interno disagio di ogni storicismo», per cui, proprio nell'atto di definirsi in termini storicistici, darebbe luogo all'assolutizzazione del relativo: «che si renderebbe infatti del tutto evidente proprio quando si dicesse che, nella storia, non si dà “se non” il relativo [...] che significa la sua intrascendibilità in altro»¹⁰⁶.

¹⁰¹ Ivi, p. 330.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Ivi, p. 357.

¹⁰⁴ Ivi, p. 356.

¹⁰⁵ Ivi, p. 359.

¹⁰⁶ Ivi, p. 360.

Né si può dire che il mondo della doxa è deserto o privo della verità, in quanto la *privatio veri* è un concetto aporetico, metafisico e religioso, che suppone la presenza (o, peggio ancora, la «passata presenza») di ciò di cui pur si dichiara privo; mentre la verità non appartiene a un mondo trascendente e inaccessibile, né vi è, conseguentemente, superiorità della verità e inferiorità della doxa: «La verità non appartiene all'essenza dell'uomo [...] perché, appunto, non gli appartiene, e con questo carattere gli si manifesta nella sequenza»¹⁰⁷.

Quando assume forme evolute, si è detto, la doxa svolge la domanda dalla quale nasce in altre, relative al fondamento, all'incondizionato; qui si presenta l'«analogia debole»¹⁰⁸ che la situazione doxastica intrattiene con la kantiana estensione dell'intelletto, che si spinge al di là dei limiti dell'esperienza sensibile, nel tentativo, che non può esser vietato, in quanto è inscritto nella sua natura, di conseguire l'incondizionato, cadendo preda delle antinomie dialettiche; analogamente, la doxa: «Donde una disposizione alla problematicità, che non può essere negata». In base a tale problematicità, la doxa passa dagli oggetti particolari che intenziona domandando, all'oggettività, senza però poter trascendere il piano doxastico; ma allora: «La domanda si supera senza superarsi. Il superamento coincide con il non superamento [...]. La *doxa* è con ciò il luogo (non antinomico) di un'antinomia, che è anch'essa, in quanto se ne parli come di qualcosa, una rappresentazione doxastica»¹⁰⁹. L'antinomia, specifica Sasso, ha due volti: il primo emerge quando si considera la distinzione della domanda, che è il soggetto, dall'oggetto o oggettività: «Da questa dualità deriva l'esigenza, che si esprime nell'impegno messo nello *ζητειν την αληθειαν*, nel ricercare la verità; che si presenta come un oggetto che non si possiede e, per questo, va ricercato»¹¹⁰. Il secondo emerge quando si consideri che la totalità, oggetto della cura del soggetto, non è la totalità, ma un oggetto, un diverso che, in quanto tale, è identico al diverso che lo contempla.

L'antinomia è tanto presente quanto intrascendibile (e impossibile a essere prospettata secondo verità), e, nel suo accadere, non può essere né affermata né negata. Tuttavia, il suo superamento non può avvenire sul piano del logico, inteso come critica della contraddizione: esso non è un soggetto che abbia innanzi a sé un oggetto, e non può esser critica della contraddizione (che se fosse, per altro, sarebbe «essere», e «non contraddizione»), poiché in tal caso ne dipenderebbe, senza poterne più essere la critica: «Ma, se è così, come avviene allora che, senza poter entrare nella *doxa* [...] sia la filosofia a rendere possibile il rilevamento della *impasse* concettuale nella quale quella, la filosofia, è strutturalmente impigliata? Ed è possibile che sia la

¹⁰⁷ Ivi, p. 365.

¹⁰⁸ Ivi, p. 375.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Ivi, p. 376.

filosofia a rilevare l'aporia che della doxa è, per un verso, costitutiva?»¹¹¹. Sasso rileva che la difficoltà è acutissima, in quanto i due piani sono comunicanti, e, a rigore, insuperabile, l'una non potendo ospitare l'altra senza coincidervi. L'«inversione» per cui appare prima l'aporia, e poi, la verità che la risolve, avviene nel linguaggio, che non è però l'autore, sì che occorre rivolgersi (come nel caso, si badi, in cui a «risolvere» l'impossibilità del duplice né, ovvero della differenza per cui il fatto avviene, si ricorreva e alla potenza di questo, e allo sguardo ostensivo della filosofia) allo sguardo ostensivo e includente della filosofia; che include quest'inversione, nel suo occhio immobile ed eterno riflette la «situazione aporetica» (che, specifica, in quanto se ne parli come di “qualcosa”, è essere, non più situazione aporetica): «Nell'interrogazione metafisica, il mito [...] si essenzializza [...]. E il fermo occhio della verità lo include in questo carattere di essenzializzata teatralità [...] il muto documento. Appunto, uno specchio»¹¹²; ma è evidente che tutto ciò acuisca l'interno disagio del logo, che non può risolvere (né superare) l'aporia metafisica che pure riflette (e non dovrebbe, si badi, poter riflettere): «Se criticasse, verrebbe esso stesso a includersi nella situazione aporetica; che infatti in che altro consiste se non nell'antecedenza dell'aporia al logo che deve attraversarla, per venirne fuori come verità? Ma c'è di più. L'aporia investe infatti il luogo, che non è tuttavia, esso nemmeno, un luogo ontologicamente raffigurabile, nel quale queste considerazioni prendono posto. Riguarda il loro autore»¹¹³, sì che occorre chiedersi che rapporto intrattiene il filosofo con la filosofia, con l'aporia che ne è emersa, e, più radicalmente: «che cosa è il filosofo?».

Sasso si richiama a *La verità, l'opinione*, ribadendo che il linguaggio in cui si esprime il senso originario della sequenza logica/ontologica non è lo stesso in cui questa ha luogo, sì che la sua è una lingua «tradotta»; sebbene alla risposta relativa a chi ne fosse l'autore, non si poté indicarlo né nella verità, né nella doxa. Tuttavia, del darsi della traduzione non poteva dubitarsi, perché «il suo esserci si constata attraverso la notizia che, nella sequenza, si riceve dell'originario»¹¹⁴. Sennonché, nell'impossibilità a dare una compiuta risposta si intravedevano, «al di qua o al di là di ogni umanistica nebbia, i tratti di ciò che è umano». La questione di chi fosse il mediatore tra l'essere originario e l'essere espresso nella sequenza rimaneva aperta; il filosofo non può essere, di certo, il testimone dell'assoluto, che ne sarebbe ridotto a oggetto, e il suo luogo è nella regione della doxa e della metafisica ch'egli dischiude con il suo domandare, e da questa alla verità non c'è passaggio; tuttavia, egli è anche colui che procede ad essenzializzare le aporie interne alla metafisica, giungendo a «vedere ciò che non può esser visto», a «far parte di ciò di cui non può far parte», e

¹¹¹ Ivi, p. 377.

¹¹² Ivi, p. 382.

¹¹³ Ivi, p. 383.

¹¹⁴ Id., *La verità, l'opinione*, cit., p. 77, p. 383.

di qui «la sua problematicità, la sua estrema indecisione tonale. Che è del filosofo, appunto, non della filosofia»¹¹⁵.

Dunque, la verità è ostensiva delle doxai che accadono «al di fuori del suo consenso e del suo divieto»¹¹⁶, e che, intrecciandosi, formano l'«esperienza»; tuttavia la situazione, ammette Sasso, rivela elementi di forte anomalia: le doxai sono incluse nel puro sguardo ostensivo della verità, che a rigore non potrebbe includere altro che sé stessa (e anche questa sarebbe una metafora); queste, giunte sul limite estremo delle aporie del mondo doxastico, vedono «quel che non è possibile sia visto», e che infatti non vedono. Sull'altro fronte, la verità vede le doxai dalle quali non è vista, e, «poiché le vede, non può non includerle nel suo campo visivo, cioè in sé stessa, sebbene, nello stesso tempo, ne resti fuori, resti fuori di quel che include»¹¹⁷, e senza quindi che il suo vedere modifichi quel che ne è visto, né possa esserne modificato. Non si può sostenere neanche che gli accadimenti doxastici formino il contenuto della verità, che li guarderebbe dentro di sé, poiché essa non può né comprendere e accogliere, né essere compresa e accolta. La metafora della verità è con lo «specchio», che senza le limitazioni imposte dalla cornice, vede tutto quello che accade, e, sempre a differenza di quello, nulla in esso sopraggiunge o fuoriesce, non è «un cerchio finito che riflette oggetti finiti»¹¹⁸, non è accolta in uno spazio e sottoposta alla misura del tempo, non risente dei cambiamenti che registra.

Ma, come s'è detto, la verità non può includere, non può vedere, né avere coscienza, se non a patto di porsi come soggetto vedente, inclusivo e coscienziale: tre degli attributi che mai Sasso potrebbe accettare, avendoli accuratamente destituiti di ogni fondamento, e, soprattutto, avendoli negati alla verità: che in quest'ultima sua forma, tuttavia, appunto come in uno specchio dal quale nulla può sopraggiungere o fuoriuscire, vede, include ed ha coscienza della doxa che accade nella forma della metafisica, e, senza poterne essere la critica, la riflette; ma allora, si ripeta, il pesante fallimento della suprema ambizione metafisica, ovvero di salvare i fenomeni nella dimora dell'essere, è anch'esso eternamente riflesso nella visione della verità: che, tuttavia, se coincide con sé, nel momento in cui vede e include e ha coscienza, si reimmette nella situazione aporetica, nella relazione che non dovrebbe riguardarla. La visione, come si è più volte sottolineato, rende «reale» ciò che vede, sottostando al destino di essere coinvolto nella realtà della cosa veduta, nella sua temporalità e fattualità; in questo caso, l'identità sembra correre il medesimo rischio.

Temendo eventuali equivoci, Sasso dichiara che la verità potrebbe anche esser detta un «noumeno», sebbene, per la filosofia critica, il noumeno è un oggetto in sé inafferrabile, mentre

¹¹⁵ Id., *Il logo, la morte*, cit., p. 386.

¹¹⁶ Ivi, p. 387.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Ivi, p. 395.

qui la verità non è un oggetto, né palese né nascosto; in quella è un oggetto trascendentale, inconoscibile e irraggiungibile dall'intelletto, sennonché «l'irraggiungibilità del vero è un problema interno alla metafisica, non alla filosofia»¹¹⁹. Discutendo ancora circa la figura del filosofo, inteso quale testimone della verità (che non può essere né un soggetto dicente sé stessa, né un oggetto detto), se vi coincidesse in parte, la sua sarebbe una parziale, falsa testimonianza; se, invece, vi coincidesse: «In che modo, e con quale diritto, nei confronti della verità il filosofo potrebbe dire: “io”?»¹²⁰. Né del filosofo si può fare, senza contraddizione, il ricercatore del vero, poiché la verità non è un oggetto, e il suo paradosso non è la sua «inconoscibilità», ma «la sua non “conoscibilità” da parte di qualcuno; che, se tentasse di conoscerla, quella non sarebbe la verità»¹²¹.

Sasso ammette l'«enigma» che rimane al fondo di questa concezione: la verità appartiene, per un verso, al linguaggio, e, per un altro, attraverso la complessa vicenda del negare, allo «sfondo», in cui la negazione non è ontologizzazione; e, tuttavia, al linguaggio appartiene anche la doxa: «Come mai, dunque, vi appartengono entrambi, il logo e la *doxa*? E come mai, appartenendovi in modo diverso, tuttavia vi appartengono?»¹²². Sasso prova a radicalizzare la difficoltà tramite un'ulteriore obiezione: se reciproca è l'appartenenza, se nella verità non c'è che verità e nella doxa non c'è che doxa, si vorrà forse dire che essi sono solo «due “parole” [...]». Che sono lo stesso, perché sono linguaggio?»¹²³. Sennonché, qui la loro identità è ottenuta, a ben vedere, tramite un atto di identificazione, che presuppone alla sua radice la diversità dei due, sì che l'obiezione sarebbe coerente solo se portata a quel livello di radicalizzazione in cui non si sostiene che verità e doxa siano identiche, ma che «identico è il linguaggio. A tal punto che non vi si danno parole che non siano l'unica parola in cui esso consiste. Una conclusione paradossale, e, francamente, assurda»¹²⁴.

Se, inoltre, si assume la doxa come negazione della non doxa, la si assume strutturalmente identica alla verità, che però, presa così, sarebbe identica a sé stessa, non alla doxa, che è infatti accadimento. Tuttavia, poiché sono parole del linguaggio quelle in cui si esprimono verità e doxa, la difficoltà permane; sebbene, alla radice, il fulcro stesso della ricerca impedisce che esse siano rivelate come «lo stesso»: sebbene detta con le parole che anche le doxai usano per esprimere sé stesse, la verità non designa e non intenziona oggetti, non formula e non riceve domande, a differenza della doxa; anche se tale assurdità sia visibile nel centro stesso della filosofia

¹¹⁹ Ivi, p. 398.

¹²⁰ Ivi, pp. 399-400.

¹²¹ Ivi, p. 400.

¹²² Ivi, p. 430.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *Ibidem*.

occidentale, che ha fatto del domandare il vertice di quel che «significa pensare»; la conclusione di Sasso è tanto radicale quanto spiazzante: «Se, senza essere linguaggio, è in questo che tuttavia si esprime, la verità è anch'essa un evento. Che non nasce tuttavia dalla domanda [...] nel linguaggio la verità “accade” sempre a un modo. Con la conseguenza che modalità e temporalità riguardano, non già la sua essenza, ma soltanto la (identica) ripetizione, che non è perciò, se è identica, una ripetizione, del suo accadervi [...] poiché accade bensì, ma non però da una domanda, poiché accade bensì, ma identicamente, la verità non è l'opinione [...] se per certo l'accadimento della sequenza nel linguaggio non ha origini doxastiche, il perché di questo accadimento resta un enigma»¹²⁵. Solo in questo senso peculiare, si può parlare, tra verità e doxa, di «somiglianza», e «fra l'uno e l'altra si stabilisce, nel linguaggio, una sorta di obiettiva complicità»¹²⁶.

Questa «obiettiva complicità» ci è sembrata stabilirsi non solo nel linguaggio, nel quale sia la verità che la doxa trovano la loro espressione, ma nel «vedere»: tra lo sguardo «totale» e coscienziale del logo, e quello «parziale», sia per ciò che riesce a vedere, sia per la coscienza che giunge ad averne, del filosofo.

BIBLIOGRAFIA

Bontadini G., *Conversazioni di metafisica*, Edizioni di Vita e Pensiero, Milano 1971.

Carabellese P., *Il problema teologico come filosofia*, Tipografia del Senato, Roma 1931.

Maschietti S., *Dire l'incontrovertibile. Intorno all'analisi filosofica di Gennaro Sasso*, in “Giornale di filosofia”, 2007.

Maschietti S., *L'esito eleatico del pensiero speculativo italiano*, in “filosofia-italiana.net”, 2013.

Mustè M., “Crisi” e “critica” dello storicismo. *Filosofia e storiografia nel pensiero di Gennaro Sasso*, in “Novecento”, 1, 1991.

Perazzoli G. (a cura di), *Il neoparmenidismo italiano. Intervista a Mauro Visentin*, I, in “Filosofia.it”, 2003.

Perazzoli G. (a cura di), *Il neoparmenidismo italiano. Intervista a Mauro Visentin*, II, in “Filosofia.it”, 2011.

Sasso G., *La verità, l'opinione*, Il Mulino, Bologna 1999.

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

¹²⁵ Ivi, p. 432.

¹²⁶ *Ibidem*.

Sasso G., *Il logo, la morte*, Bibliopolis, Napoli 2010.

Severino E., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995.

Visentin M., *Il neoparmenidismo italiano. II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia-italiana.net

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia-italiana.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.