

LE ILLUSIONI DELLA MENTE COLLETTIVA

Ciclo 2015

IISF Scuola di Roma

Relazione alla prolusione inaugurale del Prof. Gennaro Sasso:

Sul senso della verità

Lezione tenutasi il 20 Gennaio 2015

Dipartimento di Filosofia dell'Università "La Sapienza" di Roma

Annotazioni critiche sull' "essere": ovvero sul "non-essere" del discorso che lo concerne.

Il problema dell' "ontologia" nella riflessione di Gennaro Sasso.

Di Riccardo Berutti

Il vettore concettuale dominante in relazione al quale il Prof. Gennaro Sasso ha condotto la propria disamina critica *Sul senso della verità* si incardina su una questione largamente trattata e discussa nell'arco di tutta la sua teoreticamente più impegnata produzione filosofica¹: il rilevamento della "differenza" che oppone e divide irriducibilmente, da una parte, "la verità", e, dall'altra, l' "itinerario" di ricerca che avrebbe il compito di *indagarne* il "senso" e *apprenderne* il "significato" – ovvero la "filosofia".

La *correlazione* tra "verità" ed "indagine speculativa", che, *prima facie*, saremmo forse portati a considerare ingenuamente all'insegna di un'originaria evidenza – e ad intendere come *prius* di qualsiasi ulteriore approfondimento teorico –, viene da Sasso preliminarmente infranta, innestando in essa, sulla scorta di un inarrestabile spirito di scetticismo, un radicale punto di discontinuità. Infatti, tra la "verità" ed il suo itinerario di "verificazione", o, se vogliamo, semplicemente, tra "verità" e "ricerca", insiste un divario il cui "margine", nonostante le intenzioni, viene costantemente e paradossalmente riaperto proprio dal sentiero investigativo che dovrebbe colmarlo. Ma perché il *differimento* tra le due istanze va necessariamente riproducendosi?

Una simile circostanza aporetica si verifica innanzitutto, avverte Sasso, per una ragione formale: ogni "ricerca" che intenda produrre un *accesso* metafisico alla verità, un *varco* che non sia già esso iscritto, *ab origine*, all'interno della sua immutabile sintassi, finisce inevitabilmente per aggiungersi ad essa "dal di fuori", *ab extra*. Ciò renderebbe dunque irrimediabilmente difforme ed eterogeneo rispetto alla *meta* investigativa proprio quel *percorso* (o, se vogliamo, quel "metodo"), il quale, invece, avrebbe dovuto condurre il pensiero *direttamente* all'interno della verità medesima, allo scopo di incatenarla stabilmente al dominio del "sapere"² e renderla *fruibile* e *trasparente* alla

¹ La produzione concettuale dello studioso, anche solo da un punto di vista prettamente teoretico, è vastissima. Sasso, attraverso la stesura di lavori particolarmente impegnati sul fronte speculativo come *Essere e negazione* (1987); *La fedeltà e l'esperimento* (1993), oppure mediante l'imponente studio tracciato in *Filosofia e idealismo* (1994-2012), ma soprattutto attraverso studi quali *Tempo, evento divenire* (1996); *La verità, l'opinione* (1999) ed *Il logo, la morte* (2010), è giunto, nel quadro del panorama filosofico contemporaneo, alla formulazione di una propria ed autonoma posizione teorica. Le sue tesi, di cui al momento non esiste una trattazione complessiva e sistematica, si rendono intelligibili se iscritte nel quadro di quella che può essere variamente definita come una posizione "neo-eleatica" o "neo-parmenidea", e si sviluppano a partire dalla severa critica che l'insigne studioso ha rivolto alla metafisica ed al modo in cui quest'ultima ha tradizionalmente concepito il *rapporto* tra "verità" ed "errore", "logo" ed "esperienza", "ragione" ed "accadimento" – termini i quali, invece, si dovrebbe considerare nel loro reciproco e sempre incommensurabile *differimento*.

² A proposito di questo *legame* tra "sapere" – ovvero indagine del percorso conoscitivo – e "verità", risulta particolarmente esplicitativa una considerazione di Luigi Scaravelli a margine del pensiero di Giovanni Gentile: «La logica, il logo comincia (asserisce il Gentile a principio del I Vol. di *Logica*) quando si ha non solo la verità, che può scappare come lo schiavo che non ben incatenato non costituisce un possesso sicuro, ma quando si ha la verità *ed il processo* per cui questa verità è verità, quando cioè si ha quel processo che è la catena infrangibile alla quale lo schiavo non può scappare, perché con questa catena lo si riafferma sempre» [L. Scaravelli, *Risposta a Mosnovo*, in: *Il problema della scienza ed il giudizio storico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, p. 99].

conoscenza. Il tentativo di accesso onto-gnoseologico fallisce quindi fin dal principio, e il punto di contatto tra “verità” e “ricerca”, ovvero l’anello di congiunzione tra *ordo rerum* e *ordo idearum*, non può siglare l’accordo tra istanze concepite originariamente come opposte ed inconciliabili: come si potrebbe, infatti, pervenire al “vero” *attraverso* ciò che, dal di fuori del “vero”, non può che essere “falso”? Come si potrebbe *dall’* “errore” praticare verso la via della “verità”? Sembra che, in questo caso, l’ammonimento contenuto in Luca 11, 9, «chiedete con perseveranza, e vi sarà dato; cercate senza stancarvi, e troverete; bussate ripetutamente, e vi sarà aperto», venga completamente *rovesciato*. Pertanto, la determinazione dello “scarto” che sempre si riproduce tra la “verità” e quella certa prassi teorico-investigativa che consiste nella “filosofia”³, diventa l’*improbus labor* della lezione del filosofo, e, se vogliamo, lo *Schwerpunkt* di tutta la sua riflessione critica.

Il compito della presente relazione è dunque è la ricostruzione dell’ordine delle ragioni, presentate nel corso della lezione, attraverso una duplice intenzione teorica. Da un lato, l’esposizione sarà guidata da una integrazione che, prospetticamente, metterà in connessione le tesi sostenute da Sasso ricollocandole nel quadro concettuale tracciato da alcuni suoi testi, i quali, a ragione della peculiare consonanza tematica, risultano particolarmente utili e significativi per l’esplicazione di certi nodi argomentativi. Dall’altro lato, invece, l’esposizione sarà guidata da una esplicazione ermeneutica, e, quindi, da una *appropriazione* teorica, che si avvarrà, nei limiti materiali a cui questa relazione è legata, di un possibile svolgimento critico del problema speculativo abbracciato nella prolusione. Alla “ricostruzione”, in senso stretto, si cercherà dunque di affiancare, per quanto possibile, un’ “interpretazione”.

Ora, prima di iniziare a sondare il dedalo argomentativo approntato dal filosofo, è necessario avanzare una premessa di chiarimento che concerne la *struttura formale* della contraddizione in cui, secondo Sasso, resta costretta la relazione tra “verità” e “ricerca filosofica”. Risulta utile osservare, al proposito, che l’aporia, fin da una sua prima schematizzazione, appare, invero, più complicata di quanto non sembri immediatamente, e, ad un primo abbozzo di analisi, mostra come la sua complessità dipenda probabilmente dalla simultanea sovrapposizione di molteplici piani concettuali. Infatti, *sullo sfondo*, (e, quindi, ad un livello concettuale *sottostante*), e in controtuce rispetto all’antifrase in questione – quella dell’incomponibilità tra “verità” e “ricerca filosofica” –, traspare senza dubbio il problema più generale del “passaggio”, della “transizione” e della “relazione” tra *episteme* e *doxa* (problema anch’esso sottoposto da Sasso di frequente a penetranti considerazioni filosofiche)⁴. Il problema dell’incomponibilità tra “verità” e “ricerca” diventa quindi, in qualche misura, lo specchio in cui rimirare e riproporre, certamente da una differente prospettiva critica, il problema del diffalco, ovvero della reciproca dissociazione ed indipendenza che intercorre tra il piano della “verità” e quello dell’ “errore”; tematica, questa, che, peraltro, com’è noto, avrebbe

³ Filosofia che, infatti – sia che venga intesa come *pratica* investigativo-dialettica, sia che venga concepita come *atto* apodittico-asseverativo –, sebbene mediante l’appoggio di un percorso epistemicamente *fondato* (e, quindi, costantemente commisurato all’ “evidenza” incontrovertibile dei primi principi), risulta pur sempre una strategia adottata al fine di ottenere un afferramento della verità, il quale, malgrado il suo *gesto*, o, forse, proprio a causa di esso, non può che accadere *ex post facto*, “dal di fuori”, “dopo”, e, comunque, in una regione “differente” da quella che concerne lo statuto della verità stessa.

⁴ Su tutti, a questo riguardo, si considerino in particolare i primi due paragrafi de *Il logo, la morte*: 1) *La doxasticità del mondo doxastico*; 2) *Doxasticità e irrazionalismo*. *Op. cit.* pp. 5-85. Tuttavia, in generale, tutta l’opera menzionata è scritta all’insegna della problematizzazione delle aporie che riguardano il rapporto tra *doxa* e verità epistematica.

trovato una sua irripetibile formulazione speculativa nel mitologema platonico della caverna esposto nella *Repubblica*⁵.

Ciononostante, il tema su cui Sasso decide di incardinare la propria esposizione non si limita a presupporre una simile rievocazione, o a lasciare che l'uno venga vagamente rimirato attraverso il riflesso dell'altro problema. Egli, rilevando la discrasia tra "verità" e "sapere filosofico", ottiene implicitamente un sottile e paradossale effetto di *intensificazione* di quell'aporia più generale che concerneva l'intransitività tra "verità" ed "errore", *episteme* e *doxa*. L'intensificazione si produce infatti allorquando, ponendo ad oggetto la prima *discrasia*, si riesce tacitamente a far cadere l'*indagine filosofica* sotto il segno, seppur criptico, della stessa *vita doxastica*, e si ottiene un'immagine in cui "filosofia" e *doxa*, "ragione" ed "opinione", vengono ironicamente affiancate come prospettive equipollenti. In questo modo, la stessa tematizzazione del divario sollecita a considerare una sorta di regresso che costringe il *philosophein* a contrarre nuovamente il proprio sguardo, e la propria teoresi, all'interno della cecità noetica tipicamente caratteristica del *dokein*, ovvero quella cecità che è cifra della sostanziale irrelatezza e disarticolazione dal campo semantico dell'orizzonte veritativo.

Le posizioni speculative della proposta filosofica di Sasso conducono, pertanto, ad affrontare questa difficile circostanza concettuale: il campo semantico della verità – a partire dalla cui "notizia" il filosofare avrebbe dovuto calcolare la traiettoria del proprio dominio investigativo – viene sottratto

⁵ L'umore filosofico prevalente nello scenario della narrazione platonica è certamente il pessimismo. È vero che la narrazione è scritta all'insegna di un' "ascesa" verso, e *attraverso*, l'illuminazione conoscitiva, è vero anche che il racconto comincia da un *moto* di affrancamento che libera il prigioniero dalle catene e dalle ombre del mondo doxastico, ma è peraltro vero che questa progressione di fondo, che domina la struttura espositiva del mito, risulta contrastata dal tono amaro ed angosciante di due circostanze che segnano profondamente l'atmosfera più propriamente *concettuale* dell'esperienza di "liberazione" filosofica. In primo luogo, il filosofo liberato non ha mai *iniziativa* propriamente filosofica se non dopo la propria preliminare liberazione. Egli è sempre liberato, mai *liberatosi*. L'affrancamento gli viene donato in modo completamente gratuito, estrinseco ed inatteso, tanto inatteso da rendere la *doxa* totalmente sorda, di per sé, all'itinerario dialettico della propria emancipazione. Questo evento *originario* di liberazione resta un "punto cieco" della narrazione, dove perfino il "mito" sembra tacere al proposito. Peraltro, anche sul fondamento di questo "inizio" non interamente concettualizzabile, sulla scorta del quale però soltanto avviene il passaggio *decisivo* dalla *doxa* alla verità, la via di liberazione risulta comunque tanto faticosa che, in ogni istante, per procedere è richiesto l'ausilio di una forza superiore, che eccede continuamente quella del singolo prigioniero anche se ormai svincolato; il testo, al proposito, risulta chiarissimo: «e se lo si costringesse a guardare la luce stessa, non sentirebbe male agli occhi e non fuggirebbe volgendosi verso gli oggetti di cui può sostenere la vista? e non li giudicherebbe realmente più chiari di quelli che gli fossero mostrati? [...] Se poi [...] lo si trascinasse via di lì a forza, su per l'ascesa scabra ed erta, e non lo si lasciasse prima di averlo tratto alla luce del sole, non ne soffrirebbe e non s'irriterebbe [516 a] di essere trascinato?» Platone, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari 1967, p. 340-341. Al soggetto doxastico, al prigioniero, non è mai data una propria ed autonoma capacità di movimento; in ogni momento della salita preferirebbe tornare nella cecità, nell'angustia tenebrosa della caverna, e solo per coercizione, neanche per invito, risale verso la cima. Ancora: solo alla fine, *in ultimo*, soltanto quando ci si *abitua* alla luce (neanche appena la si vede), ci si conforta del suo tepore e della sua chiarezza – ci si conforta, appunto, ci si consola nella memoria ancora in parte *sconvolta* della liberazione. È sulla base di questo ricordo della "caverna" appena trascorsa che si verifica la seconda circostanza problematica in relazione a cui è possibile parlare di profondo pessimismo del mitologema platonico. Il filosofo decide di tornare indietro nella caverna, decide, oltre che di essere liberato, di *poter liberare*. Forse che, in questo modo, divenendo oggetto di un *dialogo* e sottoponendolo quindi ad un *logos*, l'origine del passaggio tra "doxa" e "verità" possa venire nuovamente concettualizzato? Anche in questo caso Platone risponde al quesito con un paradosso, ed il passaggio tra *doxa* ed *episteme* finisce per poter essere espresso solo per mezzo dell'aporia: il filosofo, infatti, tornando nella caverna, viene preso per un "folle", viene perfino deriso, e solo "a forza" riuscirà a cavare qualcuno fuori dalla tenebra. La narrazione platonica è quindi certamente narrata mediante una tensione "verticale", ma questo fatto, se inquadrato in un certo modo, non fa che accentuare l'asperità concettuale di alcuni criptici momenti del racconto, e non fa che esasperare il problema di una liberazione dal giogo dell'opinione che avviene soltanto *ab alto*, ovvero *dal di fuori* della caverna ed in modo totalmente gratuito, e, appunto, se considerato dal punto di vista della *doxa*, assolutamente "paradossale".

nel momento stesso in cui è appreso dall'atto riflessivo del pensiero. Si approda così all'assurdo esito teorico per cui la stessa apertura trascendentale del campo sintattico della ricerca filosofica, che avrebbe dovuto garantire a priori il *superamento* del mondo doxastico, coincide con la *ripetizione* di quel mondo medesimo. Rimane così inalterata l'aporia della disarticolazione, che nel mondo doxastico si presenta, tra errore e verità. Ma quali ragioni possono essere addotte per rimarcare l'incongruenza testimoniata dall'aporia?

In esordio al capitolo primo de *La verità, l'opinione*, capitolo che, non a caso, in perfetta sintonia con il tema centrale della prolusione, reca titolo: *Il senso della verità. Essere, nulla, negazione*, Sasso precisa:

La filosofia non è un'indagine concernente l'essere. Non è domanda sull'essere. Non è, dunque, nemmeno filosofia dell'essere. Non è ontologia se, con questo termine, si intendesse qualcosa come il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma$. Non è indagine, non è domanda, non è filosofia dell'essere, e nemmeno, a rigore, ontologia, perché, se l'essere fosse preso come «ciò che» s'indaga, si cerca, si assume ad oggetto di una domanda, di una definizione, del discorso stesso che lo concerne, allora per certo ne deriverebbero conseguenze paradossali, anzi schiettamente aporetiche. Se l'indagine, la domanda, il logo si disponessero, rispetto all'essere, innanzi o intorno, a quel modo che una qualsiasi indagine, una qualsiasi domanda, un qualsiasi logo si dispongono innanzi, o intorno, a ciò che costituisce il loro oggetto, dovrebbero, per essere ciò che sono, non essere «essere».⁶

Il ragionamento condotto da Sasso è stringente. Se peraltro consideriamo, in aggiunta, che il concetto di “verità” condivide essenzialmente gli stessi attributi ontologici che, nel corso del ragionamento suddetto, sono stati assegnati all' “essere”, e se, di conseguenza, riteniamo che l'indagine svolta intorno al senso della “verità” sia strutturalmente analoga all'indagine svolta intorno al senso dell' “essere”, allora bisogna concludere affermando che, a qualsiasi discussione filosofica che si muova *intorno* al senso ed alla semantizzazione della “verità” è riservato in sorte di cadere nella medesima aporia cui è destinata quell'indagine che si presume capace di discorrere *intorno* al senso dell' “essere”.

Infatti, ogni “indagine”, “domanda”, “logo”, “filosofia”, “ontologia”, assumendo l' “essere” nell'orizzonte aperto della loro potenza investigante – e, avverte Sasso, addirittura assumendolo all'interno dello stesso carattere *definitorio* che contraddistingue il filosofare –, dovrebbero considerare l' “essere” come un *qualcosa*, come un “che”, o come un “ciò che”, il cui contrassegno decisivo consisterebbe nello stare loro semplicemente “innanzi”, come “oggetto” intorno a cui riferire e far convergere il loro esercizio “critico”. Tuttavia, posto ad “oggetto” *della* riflessione e piegato a doversi declinare in un suo proprio *intorno*, l' “essere”, se effettivamente di “essere” si sta parlando, non ammette compromessi, e, con la sua monolitica e tautologica saldezza, costringe a dover pensare ogni suo *altro* ed ogni suo *intorno*, – sia pure un *altro* ed un *intorno* che, dal di fuori, devotamente gli obbediscono –, come “non-essere”.

Sasso suggerisce, dunque, non a torto, una curiosa e paradossale equivalenza. Da una parte, la relazione-opposizione *epistemica* tra “indagine-domanda-filosofia-ontologia” ed “essere” (ovvero la “verità”), e, dall'altra, la relazione-opposizione *ontologica* tra “non-essere” ed “essere”. In qualsiasi modo si intenda il rapporto, sia nella forma dell'indagine, sia della domanda, sia dell'inchiesta, e, non ultima, della definizione ontologica, per potersi coerentemente *riferire* all' “essere” è necessario disporsi nei confronti di esso *al modo* del “non-essere”; sicché ogni tentativo di

⁶ G. Sasso, *La verità, l'opinione*, il Mulino, Bologna 1999, p. 11.

“definizione” è costretto, *per essere tale*, per essere ciò che è – e, ovvero, “definizione” e *non* “essere” –, a non essere “essere”, quindi ad abdicare alla propria velleitaria intenzione di impugnarne e manifestarne l’essenza senza soccombervi.

Ora, seguendo il ragionamento suddetto si è giunti ad affermare che l’indagine, per avere a che fare con l’ “essere”, sarebbe costretta a perire dinnanzi ad esso, e ciò significa che, soccombendovi, sarebbe portata a non potervi intrattenere alcun rapporto; tuttavia, contrariamente a quanto ritenga Sasso, proprio nella forma di questo paradossale e cupo *confronto*, un punto di “contatto” è offerto.

A proposito di questo ambiguo soccombere del filosofare *dinnanzi* all’ “essere”, è necessario ora soffermarsi con una certa cautela, anticipando una problematica che riteniamo centrale nella riflessione di Sasso, e che, più in seguito, riproporremo dettagliatamente.

Sasso, a ben vedere, articolando la propria argomentazione, non afferma che, *simpliciter*, l’ “indagine”, la “domanda” e la “filosofia” *sono* “nulla”, ma afferma invece che, “per essere ciò che sono”, ovvero perché l’ “indagine”, la “domanda” e la “filosofia” *siano sé stesse*, “dovrebbero” essere nulla, “dovrebbero” essere “non-essere”. Si perviene così all’affermazione di una particolare forma di *coincidentia* tra “onto-logia” (discorso sull’essere) e “non-essere”, una *coincidentia* che, a rigore, non è posta come un’immediata *identità*, ma, piuttosto, è ottenuta al modo di una più dinamica *identificazione* dei termini considerati. Dunque, quale peculiarità contraddistingue questa *dynamis* argomentativa, tanto da rendere così significativa la differenza tra *identità* ed *identificazione* di “ontologia” e “non-essere”?

Ed anche se tra *identità* ed *identificazione* si desse una qualche forma di differenza, non si potrebbe comunque pensare che, dopotutto, l’*identificazione* ha di mira nient’altro che l’*identità* tra “ontologia” e “non-essere”?

Certamente, a quest’ultima domanda, è necessario rispondere positivamente, ma bisogna anche considerare che, il percorso argomentativo che *identifica* “ontologia” e “non-essere”, proprio in quanto ha *di mira* l’identità dei termini, non dispone immediatamente di essa e tradisce una qualche indecisione speculativa circa la possibilità di intendere l’onto-logia come *assolutamente* identica al nulla. Infatti, il *sintagma* argomentativo impiegato da Sasso – quello in cui viene precisato che “indagine”, “domanda” e “filosofia” per essere ciò che sono “dovrebbero” essere “non-essere” – è il *segno* dell’impossibilità che l’ontologia soccomba *immediatamente* alla propria nullificazione: nullificata, sì, ma *alla condizione* che essa sia e rimanga *sé stessa*.

Sembra che, in questo modo, nel discorso di Sasso, all’ontologia venga *concessa* involontariamente un’identità ulteriore, da serbare proprio fintanto che si intende mostrarne l’intima contraddittorietà, un’identità compromessa, e tuttavia insieme non integralmente coinvolta nella propria nullificazione. Cerchiamo di spiegare meglio il punto in questione. Sasso illustra argomentativamente il problema della contraddittorietà di un’indagine concernente l’ “essere” in termini di “coerenza”: *se* “indagine”, “domanda” e “filosofia” sono *sé stesse*, *allora* è bene che si consideri la loro nullità “innanzi” all’ “essere” attorno a cui vertono e concernono. Qui non si tratta tanto di criticare l’ineccepibile esito a cui perviene l’argomentazione di Sasso, ma si tratta, piuttosto, di mostrare la premessa invisibile attorno a cui il suo ragionamento si costituisce ed acquista potere deduttivo; e la premessa invisibile – *invisibile* perché non esplicitamente dichiarata –, è questa: per guadagnare la nullità dell’onto-logia bisogna, in via preliminare, riconoscere

implicitamente ad essa uno *statuto* ed una dignità che siano *precedenti* alla sua nullificazione; bisogna, ovvero, concedere all'ontologia una certa posizione logica, la quale, se coerentemente mantenuta, ed anzi, proprio perché coerentemente mantenuta, costringe il "logo" a doversi disporre dinnanzi all' "essere" ad una prossimità tale da annichilirsi. Ecco la *petitio principii* del ragionamento, la premessa da cui Sasso deve partire e attraverso la quale deve pur riconoscere all'ontologia la capacità – o, sia pure, l'azzardo –, di porsi *innanzi* all' "essere", e di *concernere* per un istante ciò che pure la farà soccombere.

È vero che Sasso, a proposito del "concernere" l' "essere" e dello stargli "innanzi" – così come un soggetto sta davanti al proprio oggetto –, non coltiva *in positivo* l'idea di contiguità, ed è dunque portato a interpretare qualsiasi prossimità rispetto all' "essere", più che sotto il segno della vicinanza, sotto quello di una fatale distanza. Tuttavia, Sasso può mettersi nella condizione di evidenziare, *in negativo*, la distanza tra "essere" ed "ontologia", e può sottolineare questo divario incolmabile, solo sul fondamento di una *prossimità* originariamente data e presupposta, una vicinanza ineluttabile (del "logo" all' "essere"), in relazione a cui ogni distanza può venire *significativamente* arguita e misurata come tale. Se, invece, questo *contatto*, positivamente interpretato, non si desse mai, e se in alcun modo si desse la cotangenza tra "ontologia" ed "essere", come si potrebbe allora anche solo avere *notizia*, anche solo avere logica *menzione*, della loro sproporzione ed incongruenza? Come si potrebbe significativamente calibrare la loro distanza?

Sembra, dunque, che la nullità dell'ontologia *rispetto* all'essere che si ha dinnanzi appaia più articolata del previsto: un "nulla", ovvero un "non-essere", che presenta, paradossalmente, una sua interna molteplicità, e contiene, ancora più paradossalmente, la forza di nullificare l'indagine che concerne l'essere. Ma cos'è essenzialmente questo termine correlativo che Sasso impiega per pensare la *non*-relazione tra "essere" ed "indagine ontologica"? Cos'è questo "innanzi" che viene impiegato per far soccombere l'ontologia? Non dovrebbe, esso, dopotutto, per essere ciò che è, ovvero per essere termine correlativo, per essere qualcosa che dunque già dimora *al di fuori* dell' "essere", essere "non-essere"?

Alla formulazione di questo problema, che, più avanti, riproporremo da una differente angolatura ermeneutica, dobbiamo momentaneamente arrestarci, e riprendere il filo di alcuni aspetti non ancora esaurientemente indagati circa il "rapporto" tra "essere", "non-essere" ed "ontologia".

Per proseguire l'analisi seguiamo allora il filo di alcune suggestioni teoriche che la disamina di Sasso suggerisce. Si potrebbe osservare che, per certi versi, l' "essere", o, per analogia, la "verità", somiglia tanto al *Deus absconditus* di Cusano che, non soltanto non è possibile assumere ad oggetto diretto della *domanda* e dell'*indagine*, ma non è possibile neanche assumere, come afferma Sasso, ad oggetto "di una definizione" e "del discorso stesso che lo concerne". L' "essere" si ritrae fino a scomparire completamente dall'essere-predicabile, fino a tramontare dall'orizzonte della pensabilità. Come viene acclarato in questo ulteriore segmento espositivo del testo menzionato:

l'essere non è l'oggetto della domanda che lo concerne. [...] E qualsiasi definizione che se ne tenti, cade in effetti nel centro di questa difficoltà. Se la definizione non è la stessa cosa dell'essere che assume ad oggetto e a contenuto di sé stessa, come dunque potrà dirsi che «è» la definizione che, attraverso le parole che la designano e la costituiscono, assume di essere? Inevitabilmente, per essere, e per ciò stesso che «è», la definizione dovrà essere e non distinguersi, per conseguenza, dall'essere. Ma se è «essere», allora, e non è un paradosso sofistico, non è la definizione dell'essere. Il quale dunque è «indefinibile», se per «definizione» si intende il discorso che, declinandole i caratteri, si svolge intorno

ad esso, e dunque lo assume ad oggetto. Ma non perciò è negabile con l'argomento che, poiché non è passibile di «definizione», dunque «non è». Per pronunciare questo «non è», per pensarlo e conferirgli senso, è all'essere che occorre riferirlo: all'essere che, dunque, è ben necessario che sia, e stia perciò saldo in sé stesso, perché il «non essere» possa essergli riferito.⁷

Periodo speculativo fittissimo, che, con fiato argomentativo di lunga corsa, riesce a contessere problemi irrisolvibili di svariate provenienze e suggestioni speculative. Da Cusano proviene, ad esempio, come brevemente suggerito, più che una discendenza filologica, un'analogia di qualità logica: l'*indefinibilità* e, pur tuttavia, insieme, l'*innegabilità* dell'essere-uno. L'essere è "indefinibile", e, pertanto, *expressis verbis* non lo si può concepire. Eppure, cusanianamente, non poter definire *essentemente* l' "essere", non basta per rinunciarvi, e, non poterlo concepire *direttamente* non può considerarsi una circostanza che si possa strategicamente sfruttare per ottenere un'integrale revocazione della sua consistenza. Tenendo sempre presente che, dopotutto, *omnis comparatio claudicat*, Sasso intercetta, a nostro avviso, uno dei punti nevralgici attorno a cui si incardina cospicua parte delle risorse speculative della *via negationis*. Non dire l'essere, non riuscire a dire l'essere, non *equivale* a dire nulla, poiché per dire "nulla", ovvero per dire "il nulla", si richiede comunque che venga interamente *espresso* il posizionamento semantico di quell' "essere", che, per converso, per steresi posizionale, al nulla, *come* nulla, dà senso.⁸ Pertanto, non si può *dire* l'essere, e, quindi, includerlo nell'orizzonte della pensabilità, ma, dopotutto, non si può neanche *non dire* l'essere, e quindi negarlo ed escluderlo, annullandolo, dall'orizzonte della pensabilità. L'esito che rimane è allora una paradossale e misteriosa via traversa: il pensiero rimane assorto e sospeso nell'investigazione, senza poter dire l'essere, ma senza poter neanche mai dire nient' *altro* che l'essere – che, sia ben inteso, purtuttavia esso "non dice".

Se da questa indicibile-innegabilità dell'essere può forse essere illustrata una curiosa analogia con il Dio nascosto di cusaniana memoria; l'argomentazione di Sasso trae forse invece da Aristotele il ritmo e l'ispirazione più propriamente *dialettica* del discorso, quella mediante cui Sasso esclude determinatamente la possibilità che dell' "essere" si dia definizione, discorso, e, quindi, in qualche modo, "dimostrazione". Così come è impossibile secondo Aristotele offrire dimostrazione di quegli elementi e quei principi, che, *primi*, devono già essere posseduti per iniziare il percorso conoscitivo⁹, parimenti, nel discorso condotto da Sasso, è contraddittorio pensare di assumere a posteriori l'essere ad oggetto di una qualsiasi definizione. Ogni dimostrazione è infatti una *reductio ad primum principium*, sicché, offrire una dimostrazione del primo principio aprirebbe un evidente circolo vizioso per cui questa verrebbe data solo mediante la presupposizione del principio che, tuttavia, dovrebbe anche essere dimostrato. Come la "dimostrazione" anche la "definizione" dell'essere sembra accusare un'analogia, sebbene non identica, forma di contraddizione e di circolo. L'argomentazione di Sasso è chiara: se la definizione non è già essa "essere" – al modo in cui la dimostrazione non abbia *già avuto accesso* al primo principio –, allora, come potrà dirsi che essa "è" la definizione dell'essere? Ma se la definizione è essa stessa "essere", parimenti a *quell' "essere"* di cui dovrebbe esser definizione, come potrà effettivamente esser "definizione" *oltre* che "essere"? Allo stesso modo, se la dimostrazione del principio primo *dimostra* – nel senso che

⁷ Ivi, pp. 13-14.

⁸ Sul posizionamento semantico del nulla, il quale *implica* a sua volta il posizionamento semantico dell'essere, e su questa particolare forma di "implicazione" si tengano presenti, in una interessante *concordia discors* con le posizioni sostenute da Sasso, le penetranti osservazioni svolte da E. Severino ne *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, capitolo IV, pp. 209-233.

⁹ Si veda a questo riguardo *Meth.* 1006 a, 6-9.

riconde al principio primo presupponendolo – come potrà essa, *come* dimostrazione, essere *dimostrazione* più di quanto già non lo sia il principio stesso?

Con ciò risulta quindi potentemente ridiscussa la relazione che intercorre tra l’ “essere” e qualsiasi prospettiva che intenda assumerlo ad oggetto della propria “indagine”, “domanda”, “filosofia”, “ontologia”, ma perfino anche si manifesta l’impossibilità che qualsiasi “definizione” riesca a costringere l’essere nel proprio *discorso*.

Tuttavia, benché le coordinate *epistemiche*, che attengono alla relazione tra “essere” ed “ontologia”, vengano così nuovamente ricollocate sul piano di quelle *ontologiche*, che attengono al rapporto tra “essere” e “non-essere” (e risulti quindi inevitabilmente suggerita la sostanziale identità tra onto-logia e non-essere, tra cammino speculativo e nulla, o tra logo e nientità), un ulteriore rilievo critico a questo riguardo può essere utile per non smarrire il filo di quel problema che già precedentemente si era discusso e che ora si ripropone prepotentemente. In questo caso, pertanto, si rende necessario soffermarsi attentamente su un passaggio particolarmente significativo del testo succitato, e occorre cercare di approntare una più meticolosa analisi critica, spoglia, diciamo così, di ulteriori suggestioni speculative che al testo non appartengano direttamente.

Nell’ultima sezione argomentativa del lungo passaggio precedentemente affrontato, Sasso scrive, a proposito dell’ “essere”:

non perciò è negabile con l’argomento che, poiché non è passibile di «definizione», dunque «non è». Per pronunciare questo «non è», per pensarlo e conferirgli senso, è all’essere che occorre riferirlo: all’essere che, dunque, è ben necessario che sia, e stia perciò saldo in sé stesso, perché il «non essere» possa essergli riferito.¹⁰

L’ “essere” è “indefinibile”, ma, nondimeno, come già sottolineato, è anche “innegabile”. Il passaggio è importante e serio. In primo luogo, poiché lo spirito generale con cui Sasso affronta la questione, è – come lui stesso ha modo di rimarcare poche righe prima della sezione argomentativa da noi isolata – uno spirito rigorosamente “non sofisticato”, il quale, pertanto, richiede esplicitamente che alla catena logica degli argomenti esposti venga riconosciuta la massima considerazione. In secondo luogo, l’argomentazione è importante e seria, tanto più se consideriamo che, con il suo sviluppo, si decide di un contenuto concettuale così decisivo per la riflessione di Sasso, come quello dell’ “innegabilità” dell’ “essere”.

Sasso dunque avverte: l’ “essere” non può venire definitivamente espropriato della propria esistenza e, dunque, *negato*, per il fatto di risultare *indefinibile*. Cosa significa, però, che l’ “essere” non può venir *negato*? Il significato, a ben vedere, può essere duplice: da una parte, esso esprime, come vorrebbe Sasso, l’impossibilità, *ex parte obiecti*, di negare il “contenuto” – ovvero, in questo caso, l’*esistenza* dell’essere, la sua *entità*. Dall’altra, però, l’impossibilità di negare l’ “essere” assume anche un’altra accezione, che possiede un’origine indiretta, e dipende dal contesto semantico in cui l’argomentazione si sviluppa.

È possibile evincere il senso complessivo del periodo, e, di conseguenza, far emergere questa ulteriore valenza concettuale, concentrando l’attenzione sul primo anello del passaggio considerato. Quest’ultimo, infatti, a proposito dell’ “essere” recita: “non perciò è negabile con l’argomento che, poiché non è passibile di «definizione», dunque «non è»”. Sasso sembra qui rendere conto della

¹⁰ G. Sasso, *La verità, l’opinione*, cit., pp. 13-14.

saldezza e della stabilità dell'essere per soddisfare, prima che essa sorga, una possibile obiezione dialettica che il suo ragionamento suscita: se l'essere è "indefinibile", perché non revocarne *toto caelo* l'esistenza? Inoltre, "esistenza", "stabilità" e "saldezza" – così come, peraltro, "indefinibilità" ed "inobbiectività" – non sono, dopotutto, ulteriori "definizioni" nelle quali l' "essere" sempre rifiuta di essere costretto ed adombrato? Allora, giacché qualsiasi "attributo" *non sufficit*, perché non revocare all' "essere" *qualsiasi* statuto? Quel che importa soprattutto mettere in evidenza è che Sasso, in questo contesto, proprio tentando di escludere *di fatto* che l'indefinibilità comporti l'inesistenza dell'essere, pure deve implicitamente riconoscere che la "negazione" sia il naturale esito dialettico dell'indefinibilità. Pertanto, voler negare l' "essere" significa, a ragione o torto, voler *radicalizzare* la sua *indefinibilità* – e privarlo dell'esistenza non è che un modo per sottrargli *tutte* le definizioni che gli vengono equivocamente attribuite. Questa è la seconda valenza semantica che il *negare* acquista nel contesto speculativo considerato. Il *negare* l'esistenza dell' "essere" e privarlo della totalità del proprio volume semantico, risulta, allora, un gesto necessariamente implicato dall'intenzione di renderlo assolutamente inscrutabile e inintelligibile. Pertanto, il "negare" è assunto come termine equivalente di *condurre totalmente al di fuori della pensabilità*.

Chiariti i due sensi del negare – l'uno esplicito, l'altro implicito – contenuti nell'argomentazione di Sasso, si deve considerare, ora, il duplice risvolto che questi sviluppano nel successivo periodo concettuale, quello in cui l'autore *arresta* la possibilità di *negare* l' "essere". Da un punto di vista formale, infatti, si è legittimamente autorizzati a trarre da questo arresto due differenti anche se intrecciati esiti teorici: si può concludere, come già precedentemente indicato, che l' "essere" è *innegabile* perché non può essergli tolta l' "esistenza"; ma, alla luce di quanto è emerso a proposito del secondo senso del negare, si deve ora anche necessariamente concludere – contrariamente alle aspettative di Sasso – che l'essere è *innegabile* perché è impossibile che venga definitivamente *escluso* dal circuito trascendentale del pensiero. Ricapitolando: se l' "essere" non è negabile, allora quell'atto di radicalizzazione della sua indefinibilità – che consiste nella negazione – non può compiersi fino in fondo, ma, non potendo esso compiersi fino in fondo, si ha come logica conseguenza che l' "essere" non può mai venire radicalmente disgiunto dalla sua propria *predicabilità*.

Questa ambiguità logica, questa doppia valenza che l' "innegabilità" dell'essere disimpegna, sta all'origine di alcuni problemi che la nostra disamina intende acclarare. Procedendo con ordine ricostruiremo anzitutto le ragioni che Sasso adduce a riprova dell'impossibilità di negare l'esistenza dell' "essere". Cercheremo poi, mediante questa ricostruzione, di mostrare come la stessa struttura argomentativa impiegata da Sasso rifletta pienamente l'ambivalenza semantica che il concetto di innegabilità dell'essere mobilita. Iniziamo, dunque, con il chiederci perché dall'indefinibilità non può essere dedotta l'inesistenza.

La posizione di Sasso sembrerebbe articolarsi in questo modo: l'essere non è dicibile, ma non è *neppure* negabile (*ergo* sta saldo in sé stesso), perché la sua negazione, per affermare che esso "non-è" – e pronunciare significativamente questo "non-essere" – è costretta ad adottare nuovamente la sintassi ontologica che all' "essere" pur sempre rimanda. Negato in *actu signato* l' "essere" risorgerebbe nelle parole della negazione in *actu exercito*. L'argomentazione di Sasso appare certamente lineare, conseguente, e tuttavia, osservata più da vicino, presenta certi punti problematici, certi nodi, che occorre esporre ad una più circospetta considerazione critica.

Innanzitutto, muoviamo dall'ordine delle ragioni addotte nell'argomentazione cominciando dal risultato: l' "innegabilità dell'essere" – e, ovvero, la sua ritrovata "necessità", "stabilità" e "saldezza". Si presti attenzione a questa preliminare indicazione critica: la "saldezza" che viene attribuita all'essere, in accordo con la sua innegabilità, è definita da Sasso come una saldezza tale per cui, presso di essa, l'essere dimora "in sé stesso", ovvero chiuso e serbato nel cerchio della propria ipseità e medesimezza. Ancora una volta, viene dunque ribadita la silenziosa ed impassibile stabilità di un "essere" che non ammette definizioni e non conosce i *logoi* che pure lo circondano. Tenendo fermo questo punto, procediamo ora con l'analisi rieseguendo nuovamente il precedente guadagno speculativo.

Sasso afferma che l'essere è "innegabile" ("è ben necessario che sia"), e, pertanto, sta "saldo in sé stesso" (letteralmente, "in sé stesso", ovvero al riparo da qualsiasi negazione, ma anche da qualsiasi affermazione), facendo leva sulla tipica argomentazione elenctica: perché l'essere sia annullato, per dire di esso che "non è", e per pronunciare questo "non-essere" conferendogli un qualche *significato*, è pur sempre all' "essere" (che è) che occorre riferire il "non-essere". Perché l'essere venga abolito definitivamente dal perimetro della definizione, e, pertanto, all'attributo di *indefinibile* si aggiunga anche quello di *non esistente*, è necessario che il non-essere venga riferito all'essere, ed è "dunque" necessario – ecco il punto fondamentale – che quest'ultimo sia e stia "saldo in sé stesso". Sasso impiega una congiunzione conclusiva con valore strettamente deduttivo, "dunque": poiché l'uno, *allora, di conseguenza* l'altro; poiché il "non-essere" sia pronunciato *significativamente*, e poiché questo possa venir riferito all'essere, è *dunque* ben necessario che l'essere "sia, e stia perciò saldo in sé stesso". Ripercorriamo lentamente la catena deduttiva di cui il "dunque" risulta anello imprescindibile. È necessario che l' "essere" sia *poiché* l'atto di negazione mediante cui lo si vuole annullare, riferendo ad esso il non-essere, finisce per attribuire involontariamente all' "essere" quella consistenza ontologica di cui lo si vorrebbe definitivamente privare: per negarlo si è costretti a reimpiegarlo, e, *pertanto* – lo si vuole sottolineare –, *poiché è passibile di significazione*, è necessario che l' "essere" sia. Ma cosa significa che l' "essere" è "innegabile", si serba "in sé stesso" ed è, dunque, *impassibile*, ma a ragione del fatto che, contrariamente a quanto sarebbe lecito ritenere, è *passibile di significazione*? E la significazione (il *semainein*) non è forse il tratto originario da cui muove e comincia qualsiasi "ontologia"?

Ora, qual è il problema della deduzione portata avanti da Sasso? È quello per cui l' "innegabilità" che viene attribuita all' "essere", da cui viene *dedotta* la necessità che l'essere stia "saldo in sé stesso", passa attraverso momenti logici discontinui e differenti, che invece il "dunque", impiegato dal filosofo nell'argomentazione, unifica surrettiziamente.

La struttura argomentativa obbliga infatti a ritenere che, per negare l'essere, il pensiero "pronunzi" questo "non-è" della negazione, e che, per pronunciare a ragione questo non-è – ovvero per rendere efficace il proprio tentativo di rimozione –, il "non-essere" debba venire "riferito" all' "essere", il quale *dunque*, in virtù di questo *riferimento*, è pur necessario che sia. Abbiamo pertanto a che fare con due momenti: prima il "pronunziare" il "non-essere" e poi il "riferirlo" all' "essere". Mentre, come *risultato* dell'addizione argomentativa otteniamo l' "innegabilità". Ora, tuttavia, il comune denominatore, ciò che determina il *continuum* di questa catena logica a più punti, è proprio il *pensiero*, l'attività definitoria che intende espropriare l' "essere" della sua esistenza perché indefinibile. È il pensiero, infatti, che prima "pronuncia" il non-essere, e poi, per pronunciarlo

significativamente, lo “riferisce” all’essere. Quest’ultimo, allora – l’ “essere” che è necessario che sia –, risulta certamente “innegabile”, ma, osserviamo, non innegabile nel senso che, invece, vorrebbe attribuirgli Sasso, ovvero di assolutamente “impassibile” ed “indefinibile”.

Che questo “essere” di cui parla Sasso sia “innegabile” appare infatti con una certa chiarezza dal fatto che, per via di confutazione, la sua negazione rimane sopraffatta da se stessa. Ma che questa *innegabilità* raggiunta appartenga ad un “essere” che, dimorando “saldo in sé stesso”, si mette al riparo anche da qualsiasi discorso, da qualsivoglia onto-logia, e rimanga pertanto, così concepito, inarticolato, silenzioso ed impassibile, questo viene contraddetto con una certa evidenza dal modo in cui Sasso ritiene di salvare l’ “essere” dalla negazione a cui l’ “indefinibilità” avrebbe potuto esporlo.

Infatti, tutt’altro che impassibile ed inarticolato, l’essere guadagna la propria stabilità solo se *riferito, allacciato e connesso* al “non-essere”. La necessità che l’essere sia, dipende strettamente da questo *legame* ontologico – dell’essere al non-essere, e del non-essere all’essere –, e nondimeno dipende dalla circostanza che sia proprio il pensiero, il *logo*, a determinare e occasionare una simile *connessione*. Infatti, è il pensiero, nel suo tracotante¹¹ tentativo di annullamento dell’essere, a *pronunciare* il “non-essere”, con la conseguenza che l’ “essere”, così *provocato*, riaffiora come tale nel gesto di significazione portandosi alla ribalta. Un intreccio, questo, o, meglio, un connubio tra “pensiero”, “essere” e “non-essere”, difficilmente conciliabile con l’idea di una radicale separazione tra “essere” ed “onto-logia”. Pertanto, riepilogando: il “riferimento” del “non-essere” all’ “essere”, oltre che mettere in discussione l’assoluta semplicità ed *impassibilità* dell’ “essere”, ne mette anche in discussione, a rigore, l’ “indefinibilità”. Proprio perché il “riferimento” risulta, invero, apportato e occasionato dall’esigenza che il “non-è” venga “pronunciato” *significativamente e correttamente* dalla negazione (e, quindi, dal pensiero), proprio per questo, l’ “essere” rimane coinvolto e compromesso nell’attività sintetica e dialettizzante della riflessione.

Che cosa accade, allora, in questo frangente? Accade che Sasso – posticipando qualsiasi considerazione, per lui stesso decisiva, circa l’aporetica della dicibilità del “non-essere” – sfrutta momentaneamente un’ancora indiscussa “meontologia” – e, quindi, la dicibilità e la pronunziabilità del “non-essere” da parte della negazione – per ottenere *prova* dell’innegabilità dell’ “essere”. Pertanto, quello che appare più difficile da giustificare nel perimetro di questo segmento argomentativo “non sofisticato” è che Sasso pervenga all’innegabilità dell’essere solo attraverso un’argomentazione interamente costruita sul fondamento della dicibilità del “non-essere” (meontologia), e, per converso (e ancora più paradossalmente), pervenga alla conclusione del suo ragionamento proprio sulla base della *dicibilità* dell’ “essere” (ontologia). Sasso, però, conclude con quello che forse ora, ad una più attenta considerazione analitica del passaggio, ci sembra effettivamente consistere in un paralogismo: egli, infatti, a partire dalla dicibilità del “non-essere” e, *obtorto collo*, passando attraverso la conseguente dicibilità dell’ “essere”, conclude affermando la necessità che l’essere “stia saldo in sé stesso”. Ma, come abbiamo cercato di mostrare, quanto più

¹¹ Si impiega il termine “tracotanza” lasciando interagire il valore metaforico dell’espressione adottata con quello più determinatamente tecnico: “tracotanza” è, infatti, traduzione letterale del termine *hybris*, ed è proprio ad una *hybris* che dev’essere infatti riferito il tentativo del pensiero di discorrere intorno al non-essere per *annullare* l’essere. Si vuole soprattutto sottolineare, però, un ulteriore svolgimento: risulta infatti quantomeno paradossale che, in risposta a questo eccesso tracotante del pensiero, l’essere *risponda*, che l’essere caschi nel gioco della provocazione, e, a sua volta, *ibridandosi*, varchi i suoi limiti.

l'essere può dirsi saldo e innegabile, tanto meno però lo si può considerare esclusivamente “in sé stesso”, ovvero impassibile rispetto ad un qualsiasi *logo* che lo “concerne”.

Attraverso la discussione della precedente sequenza argomentativa – sequenza che intende affermare l'indefinibilità dell' “essere” senza necessariamente dover rinunciare alla sua innegabilità – si è dunque pervenuti ad una riproblematizzazione del concetto di “indefinibilità”, e, con esso, ad una ritrattazione della disequazione assoluta che Sasso concepisce tra “essere” ed “onto-logia” – tra “essere” ed “discorso” che lo concerne. Si è dunque illustrato – per quanto attenendoci ai limiti cui la presente relazione critica è assegnata – che, certo, a rigore, qualora lo si consideri come *oggetto* del discorso che ne ragiona e lo concerne, si deve assegnare l' “essere” alla regione dell' “indicibile”. Tuttavia, si è inoltre mostrato, che, per salvare l' “essere” dalla sua propria “indicibilità” – la quale condurrebbe il pensiero ad avanzare la pretesa di negare o nullificare definitivamente l' “essere” –, è necessario reintrodurre la potenza dialettica della riflessione e dell'ontologia nella regione impassibile ed inarticolata dell' “essere” medesimo. Questa circostanza concettuale si verifica involontariamente nel discorso di Sasso – secondo le modalità precedentemente discusse –, al fine di impedire l'annullamento dell'essere. Infatti, egli riesce ad ottenere l'innegabilità dell'essere solo a patto di ripristinare surrettiziamente la presa di potere del discorso *ontologico*, e guadagna in “saldezza” solo e soltanto nella misura in cui concede al pensiero la forza – subito dopo peraltro rinnegata – di *pronunciare* il “non-essere” – il quale poi, così pronunciato, deve pur di fatto venir riferito a quell' “essere” che lo ripugna. In questo modo, si perviene sì ad affermare l'incontrovertibile necessità dell'essere – giacché il pensiero viene senz'altro elenticamente *raggirato* nel suo tentativo di negarlo –, ma, non per questo, può insieme concludersi, a proposito del pensiero, di poterlo esautorare o radiare definitivamente dall'orbita dell' “essere”. Quest'ultimo, infatti, per realizzarsi come *veramente* “innegabile” è costretto ad uscire dalla nube caliginosa della propria “indefinibilità” ed è obbligato, pertanto, a dover contrarre il *logos* che lo concerne¹².

¹² Una simile movenza logica presenta una sorprendente analogia speculativa, e, probabilmente, più che una semplice analogia addirittura una parentela, con alcuni momenti decisivi della riflessione di Luigi Scaravelli. Il concetto avanzato da Sasso di un “essere” totalmente *indefinibile* fa eco alla tematizzazione scaravelliana di una “identità pura”, ovvero, di una identità – Scaravelli, richiamando ad Aristotele parla anche di “significato elementare” – che, in quanto *pura*, risulti assolutamente libera da qualsiasi istanza sintetica caratteristica del “giudizio” (ovvero di quella che Sasso chiama “definizione”) e sia quindi anche totalmente priva di “riflessione” (ovvero di quello che Sasso chiama “logo”). A proposito dell'attività distinguente del pensiero e al riguardo del problematico “rapporto” che questo intrattiene con l' “identità pura”, o con l'aristotelico “significato univoco”, Scaravelli afferma: «per lasciargli la sua purezza prelogica [si intende del “significato univoco”, ndr.] bisognerà, dunque, sforzarsi di sottrarlo (insieme al principio di identità che sta in lui o su lui in qualche modo si appoggia) dal regno della definizione e concepirlo in un mondo a sé». Da rimarcare, a questo riguardo, il contrasto dialettico: bisogna sforzarsi di sottrarre il significato elementare e puro dal regno della definizione e concepirlo in un mondo a sé. Ma come si può contemporaneamente sottrarre dal regno della *definizione* eppure *concepire* in un regno a sé l'identità? Tornando a Scaravelli: «Quando sorgerà poi, con il giudizio, la riflessione, che ripiegandosi su ciò che è ne indaga l'essenza, la riflessione si sforzerà di esprimer l'identità in una formula logica, pur avvertendo che l'identità non vi si può chiudere [...]. La formulazione appartiene alla sfera del mondo riflesso; l'identità a quella dell'essere di cui è substrato. Agli occhi della riflessione l'assenza di questa identità apparirà come ciò in cui tutte le differenze vengono meno, cioè come una differenza dileguantesi, un abbozzo di distinzione che svanisce nel sorgere, sicché l'identità come *minimum* di differenza è il *minimum* di riflessione». [L. Scaravelli, *Critica del capire e altri scritti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 49-50]. Tuttavia, rispetto a quest'ultimo guadagno speculativo, in cui l'identità tende a costituirsi come *minimo* di differenza e di riflessione, Scaravelli si accorge di una difficoltosa aporia che potrebbe inficiare nuovamente, sebbene su un altro fronte concettuale, l'identità pura, ed è un'aporia assai simile a quella in cui incorre il ragionamento di Sasso allorché questi si preoccupa della possibilità che l'esistenza dell' “essere-indefinibile” venga *negata*, e, quindi *annichilita*. Scaravelli osserva infatti: «se si potessero abolire tutte le distinzioni che formano la natura della riflessione, si annullerebbe la distinzione tra riflessione

Due punti critici, tuttavia, una volta ridimensionata la disequazione e lo iato tra le due istanze, ci impediscono comunque di optare per un perfetto e simmetrico riallineamento tra “essere” ed “ontologia”, e, pertanto, ci impediscono di considerare *in equilibrio* la relazione che Sasso, non senza ragione, ha così fortemente osteggiata.

In primo luogo, il tempo, o, se vogliamo, la “durata” di questa *dialettizzazione* dell’ “essere” risulta, certamente, *brevissima* – tanto breve quanto inadatta ad essere intesa nel segno di una piena, radiosa ed autentica epifania metafisica. Infatti, la semantizzazione che concerne l’ “essere” accade, per l’appunto, in un solo istante: quello in cui, assecondando la velleità di negazione ad opera del pensiero, si conduce quest’ultimo, attraverso la sua illusione di poter dire che l’essere-non-è, a cadere in contraddizione. Questo, e solo questo, è il *frattempo* in cui l’essere è costretto a dialettizzarsi per serbare la propria innegabilità: l’intermezzo, pur sempre dialettico, di un inciampo giocato ai danni del pensiero.

In secondo luogo, risulta importante anche svolgere un appunto circa le “modalità” mediante cui questa dialettizzazione dell’ “essere” viene messa in atto. Tanto quanto la durata, e la tempistica suindicata, anche la modalità di manifestazione dell’innegabilità suddetta, risulterebbe incongrua se volessimo pervenire ora a stabilire un rapporto *diretto ed immediato* tra “essere” ed “ontologia”. Infatti, la modalità di *connessione* tra “logo” ed “essere” – ovvero la manifestazione dialettica del secondo presso l’orizzonte noetico del primo –, risulta, più che diretta, invero obliqua e contorta; certamente, dunque, anche in questo caso, inadatta ad essere intesa come più trasparente e luminoso esempio di “rispecchiamento” metafisico. Cerchiamo di precisare il senso di questa obliquità. La riaffermazione dell’essere (ovvero la riconquista della sua esistenza), non si svolge davanti agli occhi del pensiero negante, e, sebbene sia proprio l’ “essere” ad essere protagonista della prassi confutativa (dove si realizza, appunto, la *sua* innegabilità), quella mossa dialettica che gli consentirà di non soccombere alla volontà negante non viene però mai inscenata direttamente: non direttamente inscenata, e tuttavia fatta agire di profilo, se non addirittura dal retro dello scenario in cui si gioca il conflitto con il “logo” che vorrebbe annullarlo. Infatti, poiché nell’itinerario di confutazione, il pensiero impiega solo *in actu exercito* quell’ “essere” che ignora *in actu signato* – e che, infatti, vorrebbe negare –, allora, il modo attraverso cui la positività dell’ “essere” (quindi la sua esistenza), si *ripresenta*, passa comunque attraverso un binario occulto ed in qualche modo inespresso ed invisibile. Il pensiero negante, infatti, non *afferma* mai l’essere direttamente, poiché non lo riconosce e perché non lo vede mai *facie ad faciem*, ma solo *per speculum et aenigmate*, e gli rimane quindi costantemente inesprimibile. Con ciò sembrerebbe esaudito il desiderio speculativo di Sasso di salvare l’innegabilità dell’essere senza dover anche necessariamente rinunciare alla sua indefinibilità. A rigore, infatti, sia che lo si affermi e definisca *direttamente (in actu signato)*, sia

ed essere; e scomparirebbe insieme quel *minimum* di differenza che occorre perché si possa concepire l’identità come differenza che dilegua. Scomparso questo *minimum*, che è l’identità, non esiste più la minima differenza, in nessun luogo; e tra essere e nulla ogni distinzione è abolita. Abolita, poi, ogni distinzione si ha l’*indistinto*, nel quale scompare anche ogni “significato”: che cosa, anzi, esso sia non potremmo mai sapere» [ibid.]. Se, dunque, l’ “identità pura”, o l’ “essere-indefinibile” di cui parla Sasso, abolissero da sé qualsiasi elemento sintetico, cadrebbero e si annichirebbero nell’*indistinto*, e, poiché assolutamente in-distinte, non potrebbero più neanche distinguersi dalla riflessione, non potrebbero più, ovvero, assumere alcuna determinazione: neppure quella mediante cui possono dirsi “identità pura” ed “essere-indefinibile” piuttosto che non, insieme, il loro contrario. Riteniamo che questo riferimento concettuale alla riflessione di Scaravelli sia in grado di rendere adeguatamente conto della genesi teorica del problema speculativo di Gennaro Sasso, ovvero del problema discusso in queste pagine circa il rapporto aporetico tra *indefinibilità* ed *innegabilità* dell’ “essere”.

che lo si *eserciti* implicitamente (*in actu exercito*), comunque l' "essere" si rivela nascondendosi, e, conformemente all'intuizione di una sua fondamentale natura occulta, non è mai autenticamente *presente*, ossia, letteralmente – dal verbo *praesum*, composto di *prae* e *sum* – non è mai "essente davanti a", o "al cospetto di alcuno".

Tuttavia, brevità da una parte e obliquità dall'altra – se occorrono certo per precisare la differenza tra un "essere" assolutamente manifesto, e uno che, invece, per dirsi innegabile, procede attraverso la via antifrastica e paradossale della confutazione – non bastano a dimezzare l'*epifania* dell' "essere", non bastano, ovvero, a disarticolare nuovamente l' "essere" dal suo manifestarsi ad un *logos* che effettivamente, in un modo o nell'altro, direttamente o indirettamente, sempre e comunque lo concerne.

La connessione e la dialettizzazione tra "logo" ed "essere" risulta dunque certamente indiscutibile, anche nel quadro delle argomentazioni addotte da Sasso a loro sfavore. Tuttavia, è anche vero, alla luce delle precedenti sottolineature critiche, che, per quanto innegabile e indiscutibile, una simile connessione (e, pertanto, una simile dialettica), non possa unicamente essere letta al modo di quella, lineare e immediata, dell'ontologia tradizionale, nella quale, a prescindere da tutte le difficoltà che ora siamo legittimamente dispensati dal discutere, tra "essere", "linguaggio" e "pensiero", ovvero tra "essere" e "logos", è stretta una coalescenza originaria ed irrinunciabile.

Come bisogna intendere, dunque, la particolarità dell'ontologia espressa – o forse solo *involontariamente* espressa – dalla speculazione di Gennaro Sasso? Come rendere ragione adeguatamente dell'esigenza che l' "essere" non contragga alcuna forma di compromissione dialettico-sintetica con il "logo" che lo concerne, proprio là, dove questa articolazione sintetica si ripresenta, a maggior ragione, come unica istanza capace di garantire all'essere "innegabilità" e "saldezza"? Come conciliare, in ultimo, la cifra dell' "indefinibile" con quella dell' "innegabile"?¹³

¹³ A questo riguardo una particolare nota di merito va assegnata all'interessante saggio di A. Bellocchi: *Verità e doxa: la questione dello «sguardo» e della «relazione»* ne Il logo, la morte di Gennaro Sasso. In esso l'autore sottopone ad un'articolata disamina critica proprio la questione della duplicità del *linguaggio* filosofico adottato da Sasso, il quale, proprio mentre esclude la verità dall'orizzonte della predicabilità, e, quindi, mentre esclude sé stesso, come linguaggio, dal campo semantico dell'orizzonte veritativo, pure ripropone inevitabilmente il problema della connessione e della "correlazione" tra la verità e quel certo linguaggio che, interdicendosi l'accesso alla verità, pure insieme deve predicare la medesima come indicibile. Bellocchi, in conclusione della sua fitta disamina, e – forse in accordo con il tema centrale della presente indagine –, analizzando il problema della *testimonianza filosofica* nella speculazione di Sasso, scrive: «Discutendo ancora circa la figura del filosofo, inteso quale testimone della verità (che non può essere né un soggetto discendente 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'?" 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". 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?". 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?". 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"». A. Bellocchi, *Verità e doxa: la questione dello «sguardo» e della «relazione»* ne Il logo, la morte di Gennaro Sasso, *Filosofia italiana*, www.filosofia-italiana.net, 2014 (II) Articoli, p. 34.

La presente relazione non può evidentemente assolvere, in questo contesto, al compito di determinare esaurientemente la regione concettuale che queste domande implicitamente mobilitano. Quel che, invece, si spera di aver adeguatamente svolto, a partire dalla tematizzazione di uno dei temi fondamentali trattati da Sasso nel corso della sua prolusione, è il compito di aver *intercettato* il segmento generale delle questioni relative al rapporto tra “verità” e “ricerca”, così come alla correlazione, difficile e sempre da ridefinire, tra “essere” ed “ontologia”. Consapevoli della necessità di dover approntare una più articolata, rigorosa e sistematica discussione sui temi speculativi che determinano l’orientamento di fondo della riflessione dell’insigne studioso, queste pagine ne rappresentano appena la premessa.