



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

*Dire l'incontrovertibile.
Intorno all'analisi filosofica di Gennaro Sasso*

di Stefano Maschietti

Sommario: Le questioni dell'essere e della negatività, al centro del presente contributo, costituiscono il crocevia speculativo dell'itinerario di ricerca di Gennaro Sasso, avviato da studi sul realismo politico di Machiavelli e non a caso culminato in un'aspra e disincantata riflessione sulla giustizia, sulla possibile articolazione del suo imperio e sui limiti della legittimazione dello stesso potere democratico.

Dopo aver individuato all'interno dei testi di Sasso un criterio di analisi della positività dell'essere e della singolare sequenza logico-ontologica che ne esprime il senso, l'autore avanza la tesi dell'equivalenza logico-semanticamente della negatività e della positività, scorte come i due momenti di una medesima dinamica, quella del linguaggio naturale teso ad esprimere il senso ed il valore epistemico della propria esperibilità filosofica.

Su questa base è proposta una paradossale tesi circa il rapporto di linguaggio e doxa, premessa indispensabile per comprendere come la costruzione di un linguaggio idoneo a descrivere il senso ed il rischio intrinseci ad una prospettiva di naturalismo politico non possa prescindere da un'inevitabile assunzione di carattere metafisico.

Ogni tentativo di radicalizzare ed essenzializzare l'attitudine antimetafisica della pura analisi filosofica è infatti destinato a dichiarare l'impossibilità, per la coscienza filosofica, di determinare e articolare la realtà stessa del mondo doxastico come tema di possibile discorso.

Indice: **0.** Introduzione. Sull'individuo p. 2 / **1.** Sull'*elenchos*. L'equivocità di negativo e positivo p. 7 / **2.** Tentativo di critica. L'equivalenza di negatività e positività p. 10 / **3.** Linguaggio, doxa, evento: loro paradossale eternità p. 18 / **4.** La costruzione metafisica della doxa e il realismo politico p. 25

*Dire l'incontrovertibile.
Intorno all'analisi filosofica di Gennaro Sasso*

di Stefano Maschietti

0. Introduzione. Sull'individuo

0.1. Subito dopo la pubblicazione di *Essere e negazione* (1987), il libro nel quale Gennaro Sasso aveva dato forma compiuta al quadro dei problemi che da anni inquietavano le proprie analisi storico-filosofiche, la cerchia dei lettori, e principalmente gli studiosi che avevano discusso con l'autore stesso, nel corso di un pluriennale e appassionato seminario, le questioni di quella complessa e inattuale ricerca, avvertirono il bisogno di indagare le ragioni delle asperità presentate dal nuovo testo. Non si tratta di ragioni legate allo stile della sua scrittura, improntata ad una raffinata arte del contrappunto tematico. Per la prima volta Sasso aveva rinunciato allo «schermo» fornito al filosofo dalla possibilità del confronto con le tesi di un classico del pensiero, e aveva scelto di affrontare direttamente le questioni concernenti i principi primi, spinto in ciò dall'insoddisfazione maturata dopo anni di intenso studio delle risposte offerte, su questi temi, dai principali autori della lunga tradizione occidentale¹.

È probabile che tale scelta sorprendesse anche alcuni di coloro che avevano seguito il suo precedente lavoro di interprete dei testi filosofici e politici, ma a ben vedere essa rappresentava uno dei possibili sviluppi, e certo il più radicale, del principio che aveva ispirato l'approccio di Sasso alle questioni di altri filosofi, in primo luogo Croce e la serie dei pensatori di quella linea critico-idealista, che in Croce e Gentile conta due tra i suoi più notevoli vertici. Il «grande» libro sulla dialettica² non riguarda lo sviluppo storico del pensiero crociano più di quanto sia concentrato su questioni concernenti la struttura della storicismo, inteso come principio di definizione sistematica della realtà tutta e del circolo delle sue coimplicanti forme. Sebbene sostenuto da un'impareggiabile conoscenza dei testi e delle loro fonti, questo non è un lavoro al cui centro stia il profilo dell'indagato, bensì un testo concernente le questioni essenziali di un pensiero e la loro genesi concettuale.

Quello della secondarietà dell'autore rispetto alle questioni offerte dal suo pensiero all'analisi filosofica è il motivo che avrebbe fatto, anche di *Essere e negazione*, per un verso un libro di infrazione di precedenti inibizioni e ritrosie, mentre per un altro e complementare verso la conseguenza diretta e radicale di una precisa scelta teorica, corroborata da un profondo e tenace percorso analitico.

La cosa acquisisce maggiore evidenza quando ci si ferma a riflettere sul fatto che uno dei principali riferimenti culturali di Sasso sia stato appunto l'autore della *Storia d'Europa nel secolo*

¹ Cfr. G. Sasso, *La fedeltà e l'esperimento*, Bologna 1993, p. 15 e pp. 49-55 (si tratta di un libro-intervista composto con F. Scarpelli, F. S. Trincia e M. Visentin); *Essere e negazione*, Napoli 1987, p. 11.

² *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli 1975.

XIX. Se infatti ci si chiede, anche solo di sfuggita, quale sia il fondamento e il soggetto della filosofia crociana e della realtà in essa configurata, solo per concessione alla semplificazione retorica si potrà rispondere che il soggetto è, in questa prospettiva di pensiero, l'individuo, il singolo uomo storico. Non è così che stanno le cose, e qualsiasi lettore attento si accorge ben presto di come, nei testi sistematici, ma anche in quelli storici e poi, da ultimo, in quelli della crisi, il centro della filosofia crociana sia rappresentato dall'attività dello spirito e delle sue distinte quattro forme, le quali, attraverso il loro moto di intrinseca costituzione dialettica, devono di necessità scandire lo sviluppo trascendentale e storico della realtà tutta.

La questione dell'individualità, dell'individualità dell'autore e dell'interprete di un filosofema, è fondamentale per comprendere i motivi dello spaesamento che può cogliere alla lettura di un testo come *Essere e negazione*. Una sola precisazione: svolgendo questa considerazione introduttiva non intendiamo dare adito a chi volesse sostenere che Croce, il quale avrebbe dedicato la seconda parte della sua intensa vita di studioso a riflettere sulle ragioni profonde che avevano condotto la civiltà europea a gettarsi furiosamente nella spirale dell'autodistruzione, sia stato l'autore di una filosofia teologizzante o, addirittura, non umanistica. Sarebbe questa una considerazione fuorviante, e nessuno più e meglio di Sasso è riuscito a mostrarne l'inconsistenza teorica e la risonanza patetico-terroristica.

Quella di Croce è una filosofia dell'uomo in quanto per umanità si intende l'attività stessa dello spirito, nel suo concreto e storico strutturarsi. Lo spirito non è poi una realtà trascendente e ignota a coloro che siano attraversati dalla sua attività e dai suoi accadimenti: lo spirito è la realtà stessa colta nel suo principio di sintetica coerenza e costituzione. La filosofia dello spirito non è quindi una filosofia della trascendenza o di uno spirito trascendente gli individui, perché a questo esito essa avrebbe indirizzato se stessa proprio se avesse inteso i molteplici individui empirici, singolarmente presi o associati in gruppi parziali, quale fondamento della propria definizione. Non si riflette sempre adeguatamente su questo punto. Una filosofia diviene filosofia della trascendenza o, come impropriamente si dice, «teologizzante», solo in quanto intenda gli individui empirici e le singole realtà storiche sciolti dal loro vincolo di costituzione trascendentale, quindi prigionieri di quel velo di casualità, mistero e nebulosa indefinizione che è l'altro volto della loro datità empirica.

Quello dell'individuo empirico e isolato, dell'individuo che patisce i tumulti del mondo lui circostante e si interroga sui fondamenti del proprio esserci o sulle buone ragioni di un sistema filosofico, è un problema di complessa derivazione e di ardua decifrazione. Nel quadro di una filosofia come quella di Croce, affinché la realtà dell'individuo empirico possa essere intesa e attinta, è necessario l'intervento dell'intelletto astratto. È necessario che questo sprigioni il potere della separazione analitica e che, intervenendo nel cuore dei distinti e della loro positività, caratterizzata da trascendentale, eterna e indissolubile autonomia, la rompa e la neghi, realizzando così l'esatto contrario di ciò a cui è preposta la loro forma e attività di giudizio. L'intelletto astratto deve produrre, dissolvendo le forme dello spirito, non già la concreta unità sintetica, bensì l'astratta molteplicità analitica, da cui solo può trarre esistenza la moltitudine degli individui singoli³.

Quello che già nella filosofia di Croce, come in quella di ogni coerente teorico dell'idealismo, era un problema di difficile soluzione, vale a dire la deduzione dell'individualità empirica e pseudoconcettuale, nella lettura proposta da Sasso viene condotto alle sue conseguenze più radicali ed aporetiche. Sasso ha mostrato tutte le difficoltà connesse al tema dell'intelletto analitico ed astratto, evidenziando l'impossibilità che questo possa mai autenticamente conseguire il suo scopo, se per farlo, come è necessario e inevitabile che sia, deve fondarsi su quella realtà e su quell'attività dello spirito, la distinzione, la quale rivela una natura opposta a quella cui dovrebbe metter capo l'astrazione intellettuale. Ogni distinto momento della realtà e dello spirito è infatti sintesi e unità, e non consente in alcun modo che dal suo seno possa

³ Cfr. G. Sasso, *B. Croce*, op. cit., i cui due capitoli della I parte, dedicata alla «struttura della volontà» e alla «genesi della filosofia politica», riguardano principalmente i temi dell'«individualità» e dello «pseudoconcetto».

autonomamente liberarsi la potenza della scissione, la potenza della negazione e della moltiplicazione astratta degli atti dello spirito, con cui siamo soliti riferirci agli uomini che parlano, che pensano e agiscono.

Ma non solo. Oltre che critico della possibilità di dedurre l'intelletto astratto sul fondamento della concreta razionalità, cioè sul giudizio, Sasso sarebbe via via divenuto critico radicale della tesi che il giudizio, principio dell'intera dinamica di costituzione della realtà logica e storica, possa dimostrare di essere ciò che teorici come Croce hanno inteso che esso dovesse essere, il criterio di coerente distinzione e, insieme, di unità sintetica dei diversi momenti costituenti la realtà, in tutte le forme questa sia declinata attraverso l'azione delle forme spirituali.

Il risultato ultimo ed estremo dell'indagine condotta da Sasso sulla dialettica e il pensiero di Croce, è condensato nella paradossale e poco rassicurante tesi che le filosofie dell'immanenza, sorte per definire e giustificare la distinzione e la coerente articolazione della realtà (naturale, storica, spirituale), più che teorie convincenti della dialettica si rivelano essere, aporeticamente, elaborazioni antinomiche dell'identità e della sua intrascendibile e indeclinabile necessità. Più che giustificare e salvaguardare la distinzione e il nesso di struttura e storia, di forma e contenuto, di necessità e contingenza, di essenza e fenomeno (o come altrimenti si voglia declinare questa famiglia di dicotomie tradizionali), le filosofie dell'idealismo, compiuto sviluppo di una delle dinamiche intrinseche alla filosofia critica kantiana, finiscono per identificare, risolvere e dissolvere, nel fondamento stesso di queste relazioni, il termine che avrebbero dovuto giustificare e dedurre. Queste filosofie non riescono quindi ad estendere lo spettro semantico e fenomenologico del proprio fondamento, non riescono a rivelarlo fondamento di coerenti distinzioni e non già di inarticolabile e necessitante identità: non riescono a farne il fondamento di un concreto divenire logico-ontologico e non già qualcosa di analogo, profondamente analogo (non un fondamento quindi), all'«essere», come questo è analizzato e interpretato nel poema di Parmenide⁴.

Nella prospettiva di pensiero elaborata da Sasso nel suo aspro confronto con l'idealismo e con la tradizione filosofica occidentale, si può rilevare come il problema dell'individuo, che si interroga sul senso del proprio esserci e sulla coerenza oggettiva di un sistema di pensiero, si imponga quale cono d'ombra aporetico per un duplice ordine di ragioni. Il primo è che l'individuo non può essere assunto separatamente dall'orizzonte di senso rispetto al quale esso intende individuarsi, perché la genesi della possibile «separazione» della realtà storico-individuale dal piano della verità essenziale riposa sul fondamento della «distinzione» di realtà e verità, di fenomeno ed essere, e questo fondamento comporta la «sintesi» ancor prima della separazione e della scissione. Il secondo ordine di ragioni è ancorato al primo. Poiché solo alla luce della distinzione potrebbe essere giustificata l'eventualità della separazione e della scissione, e poiché la distinzione comporta la sintesi e quindi l'originaria «unità» dei termini che essa dovrebbe articolare, ecco che ancor più che a una distinzione degli individui e dei cosiddetti (molteplici) atti individuali, l'attività del distinguere mette capo ad una ferrea unità, ad una necessaria, intrascendibile e inarticolabile identità.

Con questo non breve preambolo intendiamo chiarire perché il lettore di *Essere e negazione* possa avvertire dentro di sé, lette le prime pagine del suo proemio, un senso di disagio, quasi una messa in questione del proprio stesso diritto ad entrare nelle sale di questo edificio concettuale. Il punto di maggiore difficoltà della lettura del libro è dato dal fatto che l'individuo che pone domande intorno al senso dei primi principi, e le pone attraverso un testo che intorno a tale questione svolge la sua trama essenziale, finisce per riflettere e proiettare su di sé, anche

⁴ Rispetto a Croce il prodotto più compiuto di questa tesi (per cui cfr. già la IV e ultima parte del *B. Croce*) è il saggio *Intorno alla teoria crociana del giudizio*, già ne «La Cultura» (1992), ora in *Filosofia e idealismo*, I, Napoli 1994, pp. 129-197. Più in generale, cfr. ora *Fondamento e giudizio. Un duplice tramonto?*, Napoli 2003, il saggio che precede, tra i teoretico-tematici, quello che analizzeremo di seguito. Si noti inoltre come, al tempo del *B. Croce*, op. cit., pp. 18-19, Sasso distinguesse tre diverse accezioni del concetto di «fondamento»: una platonico-parmenidea; una heideggeriana intesa come libertà nel senso negativo di «*Ab-grund*»; una infine, in cui far rientrare la situazione crociana, intesa nel senso di ferma e dinamica autocritica di un sistema di pensiero.

psicologicamente, quel problema che, a un livello più astratto e neutralmente elaborato, alimenta la tensione concettuale tra i termini che danno il titolo a quest'opera. È questo il problema della *negazione*, del suo rapportarsi all'orizzonte della *positività* e della verità, e della eventualità che dal seno di questa possa sorgere e *individuarsi* il senso di una negazione che sia veramente tale, negazione e non già indefinito ribadimento di un'indifferenziata positività.

Il contrappunto del tema concernente la giustificazione dell'originario senso dell'essere attraverso l'individuazione di una negazione autentica e non già ontologizzante il nulla, è quindi dato, in questo libro, dal tema relativo all'individuazione del soggetto che pone la domanda filosofica circa l'essere e i principi primi della realtà. Non appena il lettore comincia a riconoscere le note aspre e dissonanti che danno corpo a questo più latente tema, dalla tessitura breve ma dalle risonanze laceranti, avverte come al soggetto che cerca di elaborare la propria *pulsione* alla comprensione filosofica, in questo libro è riconosciuto un diritto di asilo alquanto ristretto. Certo non per motivi riconducibili ad opzioni etiche del suo autore, ma semmai per ragioni connesse al percorso di pensiero di cui abbiamo tracciato un breve riassunto. Come che sia di ciò, questo è un testo che può suscitare forte attrazione filosofica e profonde passioni intellettuali, ma non è adatto a stimolare la simpatia e la complicità (sentimenti del resto deplorabili in filosofia), perché il percorso a cui il lettore è chiamato si svolge intorno ad una ritornante opera di dissoluzione critica delle strategie di mediazione relazionale, che il pensiero occidentale ha approntato per tener insieme il piano della verità necessaria da una parte, e quello della contingenza storico-individuale dall'altra⁵.

0.2. La questione deve essere ulteriormente approfondita. È stato Sasso a osservare che, mentre il libro su Croce si concludeva in modo aporetico, registrando cioè l'inconciliabile frattura tra il momento della verità strutturale e la peculiare fisionomia dell'accadimento storico, il libro teoretico che egli avrebbe elaborato nei dieci anni successivi è teso a delineare una soluzione rispetto all'aporia della negatività, e rispetto alla questione dell'interpretabilità del senso dell'essere, della sua positività. Perché, è allora da chiedere, questo libro, e quelli che gli hanno fatto seguito per approfondire la questione delle forme dell'esperienza, dell'evento e della doxa, dovrebbero suscitare ancor più disagi intellettuali che non quello in cui Croce faceva da «schermo» ad un percorso inesorabilmente aporetico, più conclusivo, negativamente conclusivo, che non positivamente risolutivo?⁶

Per cercare di formulare una risposta a questa domanda ci concentreremo sull'ultimo lavoro teoretico pubblicato da Sasso, *Il principio e le cose*, l'ultimo tra quelli che compongono questa sua singolare e rigorosa linea di pensiero. Si tratta di un volume di mole inferiore rispetto agli altri, e programmaticamente teso a riprendere e svolgere una questione, quella della giustificazione elenchica del primo principio, che nel II capitolo di *Essere e negazione* aveva definito il principale crocevia tra la dialettica antica e quella moderna, accomunate per Sasso dall'aporia concernente la negazione confutativa e lo sviluppo del suo senso logico-ontologico.

Attraverso un'analisi interna e serrata delle argomentazioni che ne intessono la trama, ci proponiamo di dimostrare due tesi. La prima concerne la questione dell'individualità, dell'accadimento dei suoi modi d'essere (la domanda e il dubbio) e del peculiare nostro modo di esprimerli attraverso il linguaggio. Accentuando un aspetto specifico dell'argomentazione di Sasso, ma portandola a conseguenze che non sono quelle previste dal suo autore per il proprio

⁵ Quanto alla disposizione idealmente averroista che rivela tale impostazione dell'argomentazione teoretica, si noti solo come già l'*intermezzo* di *Fondamento e giudizio*, cit., pp. 59-82, intitolato *Elenchos, intelletto, individui*, anticipa, nel contesto di un'analisi di testi medioevali, il tema che affronteremo tra breve. Poiché è stato lo stesso Sasso a richiamare il tratto averroista del suo stile filosofico (*La fedeltà e l'esperimento*, op. cit., p. 47), e poiché ciò è avvenuto nel contesto di riflessioni dedicate a «Dante: un progetto non realizzato», è opportuno ricordare come in seguito questo progetto abbia invece preso una consistente forma. Pertinenti in questa sede: *Dante. L'imperatore e Aristotele*, Roma 2002; *L'Ananke di Ulisse*, in «Annali dell'Ist. It. per gli St. Storici» (2001), pp. 47-123; «*Se la materia delli elementi era da Dio intesa*», in «La Cultura» (2001), pp. 365-393.

⁶ *La fedeltà e l'esperimento*, op. cit., p. 51; *Essere e negazione*, op. cit., pp. 11-12. Gli altri libri cui ci riferiamo sono: *Tempo, evento, divenire*, Bologna 1996; *La verità, l'opinione*, Bologna 1999.

congegno di pensieri, cercheremo di mostrare come la questione dell'individualità rappresenti l'altro volto di quella della negazione. Come conseguenza di ciò difenderemo la convinzione che la questione della doxa e dell'accadimento facciano tutt'uno con la questione concernente la verità e il senso dell'essere, e vadano quindi poste insieme a quest'ultima, nell'ambito di un'analisi aporetica che non conosca soluzione di continuità.

La seconda tesi concerne anche la questione dei motivi del disagio intellettuale, comunque prodotto dalla lettura di un corpo di testi non caratterizzati da scetticismo o da relativismo, ma tenacemente ancorati ad un principio di forte rigore e volti a individuare una soluzione alle aporie della negatività. Cercheremo infatti, in disaccordo con Sasso ma svolgendo un suo specifico tema (e senza voler abbracciare una tesi scettica), di mostrare come nella sua prospettiva di pensiero la negatività rappresenti, e tanto più rispetto al piano degli accadimenti storici e doxastici, il senso stesso della positività e della verità. Cercheremo di mostrare perché, a nostro avviso, sia tanto contraddittorio quanto inevitabile assumere l'equivalenza onto-logica di essere e nulla, e diremo perché la negazione, che ontologizza il nulla e non come tale lo rivela, allo stesso modo ontologizza l'essere e, non rivelandolo come tale, ne mostri la paradossale equivalenza semantica al «niente», senza che poi questa equivalenza possa costituire la premessa di uno svolgimento logico-ontologico del suo senso.

Resta da porre un'ultima questione preliminare. Presenta tratti d'ispirazione nichilista l'interpretazione che proporremo di alcuni decisivi filosofemi di Sasso? Solo in modo lato e alquanto improprio potrebbe dirsi così. E ciò per due ordini di ragioni. La prima è che non interpretiamo il niente e la «nientità» delle cose che sono, rispetto alla verità, come un valore da affermare in sede etico-politica, bensì come una cifra di comprensione razionale dell'esperienza naturale, come il riflesso di verità che si libera dal fondo di questa e dalla sua intrascendibile costanza linguistica. La seconda è legata ad un paradosso di non facile comprensione per il nostro senso comune, sebbene esso costituisca un modo di interpretare il cosmo degli eventi umani e naturali riscontrabile in diversi momenti del pensiero classico e contemporaneo. Si tratta del paradosso per cui l'affermazione della «nientità» della verità, rispetto alle cose che accadono, non equivale all'affermazione della loro fragilità, vanità e mortalità, ma l'esatto contrario. Significa infatti rilevare l'attimale eternità degli eventi e la loro impossibilità di essere altrimenti da come essi sono e accadono.

Dove si mostra la sfumatura nichilista di questa prospettiva? In realtà tale sfumatura non è che il frutto interpretativo, non è che la risposta psicologica del *nostro* senso comune, quello di tutti noi. Il *sensus communis* non può mai andar sciolto da un'interpretazione in qualche misura, seppur minima, religiosa della propria mortalità, ed è quindi comprensibile che reagisca, rispetto a tale visione del cosmo, in modo difensivo, denunciandone la mancanza di interna finalità e di uno scopo ultimo da conquistare e salvaguardare nel suo senso discriminante⁷. Ma passiamo, finalmente, all'analisi del testo che ci proponiamo di interpretare.

⁷ Che in questa tesi risuoni anche il tema severiniano della coeternità degli essenti, potrebbe esser discusso (cfr. *infra*, n. 32), sempre tenendo però ferma, secondo noi, l'impossibilità di argomentare in modo logicamente plausibile qualsiasi supposto passaggio (o anche solo apparente divenire), tra gli stati dell'alienazione della coscienza rispetto alla verità da una parte, e la riconquista autentica di quest'ultima nel suo più compiuto e concreto senso dall'altra. Si tratta di una tesi che, centrale nell'interpretazione e nella sua filosofia della storia, ha subito con gli anni mutamenti e accorgimenti da parte del suo stesso autore (cfr. E. Severino, *Tautótēs*, Milano 1995), cui avevano mosso importanti critiche anche M. Visentin, *Tra struttura e problema. Note intorno alla filosofia di E. Severino*, Venezia 1982, in part. p. 54 e sgg., e lo stesso G. Sasso, *Tempo, evento, divenire*, op. cit., cap. II. (Mi permetto di rinviare anche al mio *L'esperienza e i suoi fondamenti metafisici nel pensiero di G. Bontadini*, in «Ann. dell'Ist. Ital. per gli Studi Storici» (1998), pp. 545-632: p. 610 e sgg.). Il tema della coeternità in certa misura è riscontrabile, questa volta in connessione al complementare tema della vanità delle cose, anche nei pensieri dell'ultimo K. Löwith, *Zur Kritik der geschichtlichen Existenz* (1969²), ediz. ital. curata sulla base della prima ediz. (1960) da A. L. Künkler Giavotto, Napoli 1967, pp. 251-52 e *passim*, che tra l'altro recuperava la lettura dei presocratici elaborata da Heidegger per la prima volta in *Einführung in die Metaphysik* (1935), e culminata in *Vorträge und Aufsätze* (1957).

1. Sull'elenchos. L'equivocità di negativo e positivo

1.1. La tesi del libro di Sasso, o meglio la sua premessa, è che la filosofia non sia solo il discorso concernente il senso e la logica del suo stesso principio, dell'essere. La filosofia non è aspirazione al sapere, e quindi filo-sofia, ma piuttosto il sapere *qua talis*, inteso come la stessa cosa del vero. La filosofia è l'«essere», e l'unico modo in cui si riesca ad esprimere il suo senso, senza pagare un prezzo troppo altro al dovere di coerenza, è quello formulato da una proposizione il cui controllo ermeneutico, secondo Sasso, comporta minori tensioni aporetiche che non quelle generate dalla difesa elenchica, aristotelica, del principio fermissimo. La proposizione recita seccamente: «l'essere non può non essere»⁸; oppure, formulato in modo più dinamico, «l'essere è negazione del nulla».

La tesi di Sasso è che questa proposizione non possa essere giustificata attraverso un confronto dialettico, e non possa essere interpretata o indirettamente dedotta ricorrendo al medium dell'opposizione antinomica, che ha ricevuto la sua più compiuta configurazione non nella modernità, bensì nel testo di Aristotele. Il quale, come noto, intraprese la via elenchica, confutativa, dopo aver rilevato l'impossibilità di giustificare il primo principio per via apodittico-dimostrativa. Questa via costringe infatti a ricercare in un fondamento diverso dal principio da dimostrare, il principio stesso del principio, che così si rivela non un principio ma un derivato di principio, o un principio comunque derivato. Tale inconseguenza si ripete poi per ogni nuovo principio ricercato quale fondamento del precedente, e così secondo l'andamento e il ritmo tipici di un regresso all'infinito.

La via confutativa, scelta da Aristotele in alternativa a questa prima rivelatasi assurda e improduttiva, Sasso obietta non essere priva di altrettante e *simili* asperità logiche, «insormontabili». Essa comporta infatti che si dischiuda la scena di un concreto dramma filosofico, in cui rango di equivoco protagonista acquisti il «deuteragonista» stesso, l'antagonista o preteso confutatore della validità del primo principio. Il problema che però, secondo Sasso, si pone dinanzi alla sua stessa entrata in scena, e alla possibilità che il suo copione di contestatore possa essere recitato o anche solo scritto, è che, ancor prima, idealmente prima di poter sprigionare di fronte agli altri personaggi la propria energia critica, il confutatore deve veder costituito il proprio spazio di coerenza semantica, deve essere personaggio, deve essere il soggetto del possibile *suo* atto di negazione⁹.

1.2. Chiarite in questo modo le premesse della strategia elenchica, Sasso rileva come non sia coerente e rigoroso il discorso e il ragionamento di chi, rivolgendosi al pubblico e allo stesso confutatore, *solo dopo* che questo sia entrato in scena e abbia recitato la sua battuta dichiara che l'autocontraddizione cui il confutatore va incontro sia l'esito conclusivo di una vicenda dotata di un intrinseco ritmo fenomenologico-temporale, in cui si svolgono fasi differenti e successive l'una all'altra, la conclusiva delle quali essendo quindi in grado di rilevare la fallacia del confutatore e della sua intenzione tradita o smentita dalla propria affermazione critica.

La sequenza: il confutatore parla con coerenza, e perciò, *in actu exercito*, confuta il suo essere il confutatore e conferma il principio, - questa sequenza è logicamente impropria. Se [...] questo atto non può essere diviso perché, appunto, parlando e dicendo qualcosa, il confutatore non può distinguersi dal confutato e rivendicare per sé una qualsiasi autonomia posizionale, di questo occorre prendere atto. E non dire, per conseguenza, che, in quanto e poiché si confuta, il

⁸ G. Sasso, *Il principio, le cose*, Torino 2004, p. 13.

⁹ *Op. cit.*, p. 29: «Se parlare significa dare senso a quel che si dice, nell'atto in cui parla, e parla sensatamente, l'avversario del principio non riesce ad essere quel che pretende e che altri pretende che sia: l'avversario e il confutatore del principio. È come se l'intenzione di esserlo fosse qualcosa di astratto, di impalpabile». E cfr. già pp. 19-20: «nella delineazione del suo antagonistico personaggio, [Aristotele] cadde in una sorta di svista. Lo anticipò infatti, in qualche modo, a sé stesso, definendolo avversario e confutatore del principio nel momento stesso in cui gli sottraeva [...] la possibilità stessa di esistere di contro al principio».

confutatore è confutato. Coerentemente, deve invece dirsi che, per il confutatore, non c'è, non si dà, il momento del suo essere il confutatore¹⁰.

Solo configurando in modo sequenziale la vicenda dell'autocontraddizione del confutatore, e persuadendosi che questa sia una procedura legittima e coerente in ogni suo momento, si può credere poi che la critica al confutatore del primo principio del discorso logico rappresenti il momento cosituente una comunità o repubblica di interlocutori, critici bensì dei rispettivi programmi di azione, ma concordi sul senso del principio che dischiuderebbe l'ambito di coerenza di un dibattito sociale, e che soltanto ne potrebbe dettare il ritmo e il modo di svolgimento discorsivo¹¹.

Sasso si concentra invece sul momento proemiale e idealmente inaugurale l'intera vicenda discorsiva, momento nel quale l'ipotetico confutatore è solo un individuo capace di affermare od operare qualcosa di sensato. A ben vedere, già in quest'iniziale momento di positiva costituzione, l'eventuale pretesa confutatoria, che dovrebbe caratterizzare la fisionomia specifica dell'avversario del primo principio, già nel suo principio d'esserci è smentita e non in grado di realizzare sé stessa nel modo in cui vorrebbe una nostra rappresentazione di senso comune, teatrale appunto. Il confutatore, in sintesi, non viene confutato in quanto abbia concretamente esercitato la propria professione critica, quindi *a seguito* di uno specifico e personale atto, ma è già da sempre confutato, e filosoficamente neutralizzato, dissolto, in quanto positivo individuo, incapace quindi di esistere, *se non* nella rappresentazione verbale che lo ritrae in questi termini, come confutatore. A tale rappresentazione e situazione non corrisponde però alcuna specifica e adeguata realtà filosofico-esistenziale. Il confutatore, o preteso tale, vede dissolvere la propria intenzione nell'atto stesso di *disporsi* rispetto all'orizzonte dei primi principi filosofici.

1.3. Se ci si dovesse inoltrare in un'analisi fenomenologica della vicenda discorsiva del confutatore, prendendo in considerazione la successione delle sue fasi essenziali, il risultato sarebbe, per Sasso, quello di rilevare sempre e comunque, alla radice del discorso confutatorio, non un semplice atto, bensì due operazioni distinte, sebbene ordinate secondo l'inflexibile rapporto gerarchico, per il quale il primo atto è la condizione e la «forma» (positiva) del potersi realizzare del secondo, inteso come «contenuto» (negativo) del primo. Nel primo momento della propria autocostituzione, il confutatore è un individuo semplicemente in grado di affermare *un* potenziale semantico, coerentemente ancorato a questa sua positiva condizione di possibilità, che non contempla l'atto della negazione. Ma non potendo, lo specifico atto di negazione e confutazione, costituirsi prescindendo dalla condizione affermativa, che solo potrebbe fare del suo un atto e non un atto impossibile (autocontraddittorio e nullo), il confutatore non è in realtà tale, e non corrisponde alla descrizione delle parole che lo nominano tale, confutatore. Le parole riescono ad esprimere qualcosa di non esattamente coerente con la condizione che solo le rende formulabili¹². Esprimono l'*opposto* di ciò che intendono. (Su questa formula avremo modo di

¹⁰ *Op. cit.*, pp. 23-24, e cfr. già p. 21.

¹¹ Non entreremo nel merito (cfr. però *infra*, n. 20) delle questioni concernenti le *debating societies*, cui Sasso allude attraverso un riferimento alle posizioni di Guido Calogero, e alle connesse questioni del rapporto tra consenso, persuasione e ὑβρις. Sasso richiama opportunamente, a tal proposito, la distinzione kantiana tra persuasione soggettiva e convinzione oggettiva (*Kritik der reinen Vernunft*, B 848), nella quale si rende inoltre evidente come il problema dell'«accordo con l'oggetto» riguardi già una pluralità di soggetti intellettuali (cfr. pp. 95-96). Il che è un'indiretta prova di come quello della *trasformazione semiotica della filosofia del soggetto trascendentale*, il quale in sede *erkenntnistheoretisch* si rivelerebbe ancora, secondo i suoi promotori, un *abgesonderter "solus ipse"*, è il titolo di un progetto filosofico che copre anche un equivoco. Una cosa è infatti il principio unico, che non ha niente a che fare con i soggetti empirici, e una cosa è il solipsismo, malattia cui si dedicano le cliniche. Con riferimento a Karl Otto Apel e all'elenchos, oltre ai notevoli studi di S. Petrucciani e di V. Marzocchi, ricordo il bel libro del compianto G.B. Clemente, *Svolta linguistica o fondazione ultima?*, a cura di V. Marzocchi, Milano 2002, in part. l'ultimo capitolo.

¹² *Il principio, le cose*, cit., p. 27 e p. 38: «la negazione [del confutatore-distruttore] si articola dunque in sé stessa secondo due momenti. È affermazione (senza negazione) del suo essere negazione (senza affermazione): pura e assoluta negazione. Come affermazione (senza negazione) è forma: coerente, in questo segno, con sé stessa. Come affermazione (senza negazione) è e insieme non è». Cfr. quindi, con riferimento al connesso

tornare).

La conseguenza più radicale, che Sasso trae da questa sua analisi, va in qualche modo oltre la situazione inscenata dall'ipotetico confutatore, e può condensarsi nella tesi asserente l'«impossibilità» di svolgere e giustificare discorsivamente il senso del principio di non contraddizione. Ogni svolgimento discorsivo del senso dell'essere è vittima di un presupposto dogmatico (doxastico), che si possa cioè dare una forma storica e spazio-temporale all'ambito di validità del principio stesso, senza in questo modo costringerlo assurdamente a «entrare» nel tempo caratterizzante qualsiasi *societas*, anche quella più filosoficamente atteggiata, e senza quindi fargli «perdere» l'autentica natura di principio¹³.

Chiaro che qui Sasso si serva di un'espressione metaforica (dalle risonanze quasi mitico-religiose) per esprimere l'*esatto contrario* di ciò che ha voluto sostenere con la sua analisi critica. Il principio, infatti, potrebbe smarrire il suo senso solo se potesse irrompere nel tempo. Visto che, in verità, il principio non può entrare nel tempo, è assurdo immaginare anche solo la *conseguenza* di questo impossibile atto, che cioè il principio possa smarrire sé stesso e possa cacciarsi sotto lo schermo di copertura di un eventuale sofista, o patire le sollecitazioni e il pungolo di un tenace contestatore. Tutto ciò comporta sviluppi di non poco momento. Non significa soltanto che il principio non abbia natura temporale al pari delle cose che nel tempo accadono e paiono accadere. Questa potrebbe suonare come sorda ovvietà. Significa, più in profondità, che del principio non è possibile fornire alcuna giustificazione di tipo difensivo, basata cioè sulle buone intenzioni e sui liberi convincimenti di una coscienza umana storicamente situata.

Se un qualsiasi individuo, su terreno analogo a quello di chi intraprende l'azione demolitrice, assumesse la responsabilità di trincerare il principio fermissimo dagli attacchi mossigli dal confutatore, dovrebbe poi riconoscere, al fondo di sé, di condividere il limite patito nella condizione che attanaglia il suo ipotetico avversario e oppositore. Il difensore, infatti, deve dichiarare, per poterlo difendere, di *non essere* il principio che difende, e di non rientrare immediatamente nella sua sfera di necessaria e inconcussa trasparenza semantica. E ciò perché, altrimenti, di una difesa il principio non avrebbe bisogno, né il difensore, aderendo perfettamente al proprio principio, potrebbe farsene il difensore. Avvertendo lo scarto e la frattura incolmabile, aperto tra il terreno linguistico della propria coscienza difensiva e l'ambito di validità del principio necessario, l'ipotetico difensore dovrà, preso nota di ciò, svestire la propria autorappresentazione ed ammettere di trovarsi in una situazione analoga a quella di chi neghi l'evidenza del principio fermissimo.

A questo punto, la disamina della condizione dello stesso difensore non potrà che ripercorrere i due momenti ideali che scandiscono l'autoanalisi del confutatore, con il paradossale esito che, così come questo non può e non riesce ad essere un vero confutatore, allo stesso modo e per la stessa ragione interna, l'ipotetico difensore non avrà titoli filosofici per definirsi un autentico «confutatore del confutatore». Difensore e confutatore lasceranno insieme la scena della disputa, nell'unico e inarticolabile tempo caratterizzante il loro monodramma senza esito di senso compiuto, o di senso possibile¹⁴.

1.4. La conclusione che crediamo di poter trarre, riavvolto il filo del ragionamento di Sasso, è che a rendere aporetica, equivoca e in qualche modo assurda la difesa elenchica del primo principio, è la *medesima impossibilità* che rende incostituibile qualsiasi sua fondazione di tipo

problema della contraddizione, p. 71, in part. la chiusa: «ma allora a essere contraddittoria è, in sé stessa la negazione, che è e non è negazione. Se, per altro, fosse contraddittoria, la negazione sarebbe impossibile».

¹³ *Op. cit.*, p. 15.

¹⁴ *Op. cit.*, di nuovo p. 24: «in quanto tale, il confutatore non c'è, non si dà. Esso è [...] la stessa cosa del principio; che per conseguenza, è impossibile che passi attraverso il giro argomentativo assegnato all'ἔλεγχος. L'ἔλεγχος non ha infatti, da questo più rigoroso punto di vista, altra estensione che non sia quella interna al principio». Cfr. anche p. 45, sul carattere non antropologico della situazione elenchica, quindi p. 72, il motivo strutturale di questa critica (sebbene non sono sicuro che Sasso consideri, come qui ora noi, reversibili e *analoghe* la situazione del difensore e quella del confutatore): «Se l'avversario del principio non è che un ente che, come non nega l'ente, perché lo afferma, così del pari non può esserne se non affermato attraverso la negazione che gli si dirige contro, fra i due enti non ci può essere differenza. C'è identità». Cfr. infine p. 79.

apodittico. In entrambe le situazioni, a ben vedere, è la *situazione stessa* a rappresentare il problema insolubile, la situazione per la quale si suppone che il difensore, al pari di chiunque intenda dimostrare l'evidenza di un assunto, o del principio primo assunto come tema di un discorso apodittico, sia diverso dal proprio principio, poggi su un terreno linguistico non coincidente con l'ambito di validità di quello, e debba, potendo, in qualche modo oggettivare e *onto-logizzare* il tema del proprio discorso. Così facendo si finisce per non considerare più che il principio indagato è «principio» anche del discorso che dovrebbe intendere il principio stesso. È infatti il principio, non il «soggetto» del discorso che lo concerne, a dover dare abbrivo e render possibile l'eventuale individuazione del discorso coscienziale rispetto alla natura oggettivata del principio stesso. Il principio, per così dire, *in principio* coincide ed è tutt'uno con gli elementi del suo possibile svolgimento discorsivo, dai quali non si distingue. Gli elementi soggettivi e oggettivi del discorso concernente il principio non sono quindi liberi elementi di un gioco logico svolgentesi secondo i dogmi dell'arbitrio e delle forme di vita più quotidiana.

Tanto la situazione del positivo dimostratore, quanto quella del difensore elenchico si basano sul punto aporetico del *non essere*, il dimostratore, il difensore, la loro oggettiva e strutturale posizione di partenza, *adeguata* e conforme, vale a dire *identica* alla natura e all'evidenza del principio che essi indagano. È quindi inevitabile che la loro situazione ermeneutica possa svolgere il proprio filo discorsivo solo ed esclusivamente facendo leva su questo loro comune *non essere* il principio ed il suo ambito di validità, quindi mettendo necessariamente in moto una dinamica di contrapposizione antinomica, di opposizione e di contraddizione.

Finché si resta nella strettoia logica dell'opposizione antinomica, il principio, l'«essere», non può essere adeguatamente interpretato e giustificato, visto che nell'opposizione entrambi i termini devono in qualche modo entrare ed essere, anche il «nulla», che essere non può e che dall'«essere» dovrebbe ricevere solo un'assoluta e incontrovertibile negazione.

La domanda che, giunti a questo punto, dobbiamo porre al testo di Sasso, è se sia possibile che l'essere neghi e neghi il nulla, senza inesorabilmente andare incontro ad una dinamica di opposizione e contraddizione antinomica e irresolubile. Non ci chiediamo se l'«essere» debba negare, per essere. Di questo siamo convinti, e diremo subito perché. Non è questo il punto della nostra osservazione critica. Ci chiediamo se, diversamente da come interpretato da Sasso, e forse in modo più restrittivo di lui (non intravedendo noi altre forme di negazione), sia lecito sostenere che l'essere neghi *altrimenti* che per il tramite di un'opposizione, con le conseguenze che poi si devono trarre da questo equivoco e inafferrabile atto. Chiaro che, per entrare nell'opposizione ed essere l'altro termine della stessa, dell'essere si dovrebbe dire che, analogamente al suo opposto contraddittorio, esso non è, non è il suo opposto, e quindi *non è l'essere*. Il che *pare* essere una palese assurdità.

2. Tentativo di critica. L'equivalenza di negatività e positività

2.1. La domanda, con cui vogliamo dare inizio al nostro tentativo di commento e di critica della soluzione data da Sasso al problema della negazione, è la seguente: è ragionevole, del primo principio, dell'essere, che non è principio apodittico di altro da sé (se lo fosse, abbiamo visto, non potrebbe negare di riconoscere in questo «altro» il principio del suo esserne il principio), è ragionevole del principio provare a interpretare la forma discorsiva di articolazione del suo senso?

Parrebbe di no, quando si sia escluso che il principio possa cadere, o anche solo rientrare indirettamente nell'ambito della temporalità e della sua intrinseca scansione discorsiva. Questa nostra eventuale cautela o prudenza autolimitativa, però, a ben valutare la cosa non farebbe che aggiungere inconveniente a inconveniente. È questo l'inconveniente di *non* poter esprimere, se non attraverso una sequenza logica di parole, la provvisoria tesi che dell'essere esclude qualsiasi possibilità di giustificazione discorsiva. Al fine di aggirare questo inconveniente, è forse sufficiente ripiegare e ricorrere ad espressioni ancora più asciutte e sintetiche di quella utilizzata

da Sasso («l'essere è negazione del nulla»)? È forse lecito affermare semplicemente che l'essere «è»? No, non è sufficiente. Soprattutto non è convincente. E ciò per la ragione semplice ed essenziale che già nell'espressione «è sufficiente» (o nell'avverbio «semplicemente») è implicito il senso di quella negazione, che rende irrinunciabile oltre che problematica l'interpretazione della formula tentata da Sasso.

Alla domanda: «è possibile porre l'essere senza negare (il nulla)?», la risposta non può che essere negativa, anche perché la sua smentita, la smentita della domanda, è nella domanda stessa: è in quel «senza» che attua una negazione interna alla sequenza interrogativa, la quale appunto chiede se sia possibile *non* negare, se sia possibile porre e affermare, *senza* negare. Quindi, per anche *solo ipotizzare* che l'essere *non* debba negare per esprimere il suo senso, bisogna già presupporre quella negazione che, per altro verso si vorrebbe escludere e mantener fuor dal puro campo semantico dell'essere. È allora inevitabile assumere che l'essere, ponendosi come principio, neghi. Ma cosa nega l'essere?

2.2. Secondo Sasso l'essere nega il nulla, ma assumendo il nulla quale «oggetto» del suo atto, quale imprescindibile fondamento di questo, l'essere nega qualcosa *e non* nulla, ontologizza il nulla e non come tale lo rivela, bensì come essere, come qualcosa che è. L'«unico» modo per cogliere il senso della negazione nella sua autentica fisionomia, che non la *riveli* essere il *contrario* di ciò che questo atto esprime, è allora quello di riconoscere che «non altrimenti» che ontologizzante è qualsiasi negazione cui l'essere sottoponga il nulla.

Dicendo così, che «non altro che» ontologizzante è ogni negazione cui l'essere sottoponga, come «soggetto» della stessa negazione, il nulla «oggetto» della medesima negazione, il linguaggio filosofico sembra, per il tramite di una battuta vuota («non altro che») poter dar conto di un senso puramente negativo e non ontologizzante della negazione. L'intero corso di questa complicata e non musicabile sequenza, che si svolge in un tempo ideale e non sequenziale, è percorso da una tensione acuta e difficilmente controllabile. Sasso avverte infatti che la negazione ontologizzante è bensì «intrinseca» alla sequenza che formula il senso dell'essere, ciò non togliendo che l'interpretazione ne possa cogliere l'ambito e lo sfondo non localizzabile, né oggettivabile, l'ambito e lo sfondo di una negazione che non «passi attraverso», che cioè non *sia mediata* da una negazione ontologizzante¹⁵.

Se ora, in questo nostro contesto, «non mediata» vale come «non significata», «non intesa da», ecco che una prima difficoltà, interna alla sequenza logico-ontologica, si mostra nella luce crepuscolare di questa. È arduo, infatti, non riconoscere che la battuta vuota e il suo senso allusivo (ma non significativo) segua idealmente e non possa non seguire una precedente battuta piena, partecipando al ritmo di questa. Segue una battuta significativa una negazione ontologizzante («il nulla negato è essere»), una negazione quindi *inadeguata* al senso della propria operazione. Solo in quanto segue una battuta significativa una negazione ontologizzante, della battuta vuota si può inferire che alluda ad una negazione non ontologizzante, *non* significativa ma *solo* allusiva (dove l'avverbio «solo» dovrà essere riferito al predicato negativo precedente, ribadendosi così, almeno linguisticamente, l'interna dipendenza della negazione non ontologizzante da quella ontologizzante).

Se si assumesse la sua allusività di per sé, un punto questo lungamente elaborato da Sasso in altro contesto¹⁶, se la si indicasse, ecco che la si renderebbe significativa, e della sua sola allusività si dovrebbe ammettere come sia comunque dipendente dal significato della negazione ontologizzante. Che la battuta vuota alluda ad una negazione pura, scevra di reificazioni, è però possibile assumerlo solo in quanto essa partecipi internamente del ritmo scandito da una negazione ontologizzante.

È solo in quanto è non ontologizzante e non significativa, che la battuta vuota è allusiva. Visto che è però *impossibile non interpretare* questa sua allusività non significativa, ecco che il suo «senso» può ridursi ed essere *inteso* solo nel «significato» di una negazione ontologizzante. Essa si rivela come il *riflesso intrinseco* e necessario di una negazione *inadeguata* al suo scopo, una negazione

¹⁵ *Op. cit.*, p. 46.

¹⁶ Cfr. *Essere e negazione*, cit., pp. 200-208.

che non può non ontologizzare e presupporre ciò che ne inficia e dissolve l'atto.

Giunti a questo punto, il risultato alternativo dell'analisi è ancora esiguo. Scontate le imprecisioni espositive che potranno essere rilevate nel controllo della nostra sintesi, non siamo ancora riusciti a toccare un punto della sequenza logico-ontologica proposta da Sasso, che in qualche misura ne alteri od oltrepassi l'asse di rotazione e di interpretazione. Abbiamo solo formulato una perplessità circa la possibilità che la negazione, che dà segno di sé nelle note rilevanti il fallimento della negazione ontologizzante operata dall'essere nei riguardi del nulla, sia veramente «unica» e di tutt'altra natura che non quella della negazione che inevitabilmente precede¹⁷.

L'unica via alternativa da percorrere parrebbe quella della rinuncia ad interpretare. La via della rinuncia e della stasi ermeneutica ci riporta però diretti al punto d'ingresso del labirinto problematico, da cui ha preso avvio, rivelandosi inevitabile, l'interpretazione stessa. È il punto in cui si deve rilevare come la rinuncia, vale a dire la negazione *che* il senso dell'essere possa essere decifrato per via argomentativa o in grazia di una sequenza linguistica anche non discorsiva, questa negazione può essere *espressa* coerentemente solo nella forma di un'*opposizione*, nella forma cioè di una sequenza, della quale l'«essere», di cui con Sasso ricorderemo di nuovo non poter essere né soggetto, né oggetto del discorso che lo riguarda, è il «soggetto» linguistico e grammaticale. Questo è un punto, per il discorso che cercheremo di imbastire, primario e decisivo. Fermiamoci ad approfondirlo, e cerchiamo di richiamarne le energie problematiche e paradossali.

2.3. Dato che l'essere *non può non* essere il soggetto (la «premessa», p. 71) della sequenza che ne esprime il senso (è solo perché l'essere è il soggetto, il fondamento della sequenza, che la relativa negazione è ontologizzante e non autentica negazione), è secondo noi lecito avanzare l'ipotesi che, così come l'essere è negazione del nulla, nella sequenza che ne svolge il senso, l'essere è anche, a ben considerare, *negazione dell'essere*. E ciò perché nella sequenza viene inevitabilmente smentito che l'essere non ne possa essere il soggetto. È frutto di sola ironia concettuale quest'ipotesi interpretativa? È un gioco circolare del linguaggio quello cui si è così messo capo? Non crediamo. Cerchiamo di afferrarne i motivi.

Se, infatti, per rilevare l'insensatezza dell'asserzione: «nel discorso che lo concerne, l'essere è negazione dell'essere», si dicesse che l'essere non può negare sé stesso, perché, per negare sé stesso, dovrebbe comunque essere il soggetto innegabile e premesso alla negazione che lo concerne e non può quindi toglierlo, se si dicesse così, come del resto è giusto e inevitabile che sia, bisognerebbe di seguito rilevare che l'autocontraddittorietà evidente nella proposizione: «l'essere nega l'essere», è stata denunciata a prezzo di una contraddizione altrettanto profonda e inevitabile. È la contraddizione per cui, ripetiamo, l'essere, che non è soggetto di discorso né al discorso soggetto, è comunque il «soggetto» della negazione che, autocontraddicendosi, lo riguarda nel discorso asserente la sua imprevedibilità¹⁸.

¹⁷ Che Sasso la giudichi «unica» (p. 43, p. 46) va rilevato, perché potrebbe suggerire, questo predicato, l'idea di una negazione «alternativa» rispetto a molte altre, cosa che reificherebbe il principio e l'assumibilità stessa di una negazione non ontologizzante. Ciò è naturalmente escluso da Sasso (p. 13, ma anche pp. 85-87). Che la negazione autentica non sia «alternativa» a quella ontologizzante, e quindi ad essa *analogica*, Sasso lo rimarca, è però singolare, proprio nel punto in cui illustra (p. 54) la «differenza» tra l'incontrovertibilità come teorizzata da Aristotele e la propria idea dell'incontrovertibilità, che sarebbe, rispetto alla prima, «scevro» tanto di elementi «soggettivi, psicologici e drammatici», quanto di «qualsiasi responsabilità ontologica». La singolarità di questa situazione può essere notata nel punto per cui quella aristotelica, essendo per Sasso un'incontrovertibilità fondantesi sull'assurda premessa del darsi di una situazione di autocontraddizione logica, va giudicata di *impossibile* costituibilità, quindi incapace di rivelarsi termine di una differenza tra negazioni alternative, cioè reciprocamente reificantesi. Ciò significa che questa «differenza» (Aristotele/Sasso) ha una natura didascalica, è caratterizzata così dal linguaggio, perché di responsabilità linguistica, anche la negazione «scevro di qualsiasi responsabilità ontologica», non è evidentemente priva. Ma di ciò vedremo più avanti.

¹⁸ *Op. cit.*, pp. 27-28: «Se l'essere è il non negabile soggetto della negazione, questa, dunque, non potrà essere conforme al suo assunto: perché mai potrà reincludere sé, e distruggere, l'essere che ne costituisce la ragion d'essere. Ne deriva che l'essere non può essere negazione dell'essere». Cfr. quindi pp. 33-34: «L'essere, per

Nella nostra ipotesi di rilettura della sequenza proposta da Sasso, questo punto conferma come la negatività intrinseca all'essere e alla sequenza che inevitabilmente ne esprime il senso, è diretta non solo verso e contro il nulla, con le conseguenze da Sasso messe in luce attraverso l'interpretazione della sequenza e del suo non poter metter capo se non a negazioni ontologizzanti, ma è diretta, a cogliere tutte le conseguenze intrinseche alla sua inafferrabile aporeticità, all'essere stesso, che infatti viene *ontologizzato*, reso «oggetto» di discorso e non come essere affermato. Cerchiamo di vedere in che modo.

2.4. Nella sequenza, considerato il suo intrascendibile carattere linguistico, così come il «nulla» è oggetto di negazione, altrettanto l'«essere» ne è il soggetto, è un significante grammaticale, e non è quindi l'essere, il quale non è né soggetto, né oggetto di negazione discorsiva: non è onto-logizzabile. Sembrerà ovvio ricordarlo, ma nel linguaggio il «significante» è e sta per il suo «significato». Ora, sebbene parole materialmente diverse quanto al significante grafico e fonico, «essere» e «nulla» non escludono di poter rivelare la medesima struttura di significato. Infatti, in quanto il termine «nulla» sia significante, il suo significato non potrà che essere altro dalla *forma* del suo significante, sarà quindi *qualcosa che è e non nulla*. Ma lo stesso vale per il termine «essere», il cui significato sarà altro dall'essere l'«essere» significante, sarà cioè l'*ontologizzante negazione* dell'essere stesso, che è l'atto in cui si realizza il suo essere soggetto linguistico, il suo *non essere* l'essere.

L'unica via di uscita da questo labirinto linguistico ritornante sempre al suo ingresso, è quello di dire che il *senso* di parole come «essere» e «nulla» non si riduce a quello materiale e linguistico del loro *significato* (e del loro significante). Ma questo, va tenacemente ribadito, è un altro modo per dire che il destino di queste astratte e indefinite parole è di *significare l'opposto* di ciò che indica il loro significante, di *non essere* quindi sé stesse, di negare e smentire sé stesse nella sequenza che intesse il loro comune significare.

Nella sequenza, se ci lasciamo persuadere da queste non semplici osservazioni, non solo è inevitabile che la negazione, di cui l'essere è il soggetto, sia reificante il nulla oggetto di negazione, ma è altrettanto inevitabile che l'essere, *che è e dovrebbe essere solo* positività, sia soltanto attraverso la negatività, sia attraverso la negazione *ontologizzante* e reificante tanto l'altro da sé (il nulla), quanto sé stesso, l'essere. Nella sequenza che lo riguarda, l'essere è *soltanto* non essendo (altro), è quindi il reificato soggetto di un'equivoca negazione, e *non è* l'essere. L'espressione di cui ora ci serviamo, «reificante», è equivoca come tutte quelle che campeggiano al centro della sequenza concernente il senso dell'essere, ma può servire da opportuno esempio rischiarante la sua intera dinamica (non sequenziale, non temporale).

Dicendo che la negazione «signi-fica» e «reifica» l'essere e il nulla, *favendone* il soggetto e l'oggetto dell'affermazione-negazione, non intendiamo sostenere che il linguaggio abbia il potere di reificare l'essere, di costringerlo a sé e ridurlo nel proprio spazio di equivoca significazione. *Intendiamo* sostenere l'esatto *contrario*, ossia che è impossibile che essere e nulla vengano mai reificati e resi gli operatori e i significanti della sequenza concernente il loro senso.

Ma qui sta il punto aporetico e intrascendibile della nostra sequenza interpretativa. È con il linguaggio e solo nel suo vibratile orizzonte che può dirsi, autocontraddicendosi, che l'essere non è il soggetto della sequenza che lo riguarda, né è soggetto ad essa. È solo *riducendo*, nel dire ontologizzante, il *senso* non verbale della parola «essere» al *significato* in essa espresso, rendendolo quindi il soggetto di una sequenza che smentisce internamente sé stessa e dice il contrario (si contraddice) di ciò che in realtà intende, è solo così che dell'essere si può negare, ma solo apparentemente (attraverso una negazione equivoca), la tematizzabilità e l'interpretabilità discorsiva. Nel sintagma «il senso non verbale dell'essere», a ben vedere l'essere è verbalizzato, *ontologizzato* e contraddetto: l'essere, il *senso* della parola «essere», non è il *significato* della stessa parola significante «essere». Allo stesso modo e per la stessa ragione, nell'affermazione della non tematizzabilità dell'essere, l'essere è tematizzato (nel genitivo oggettivo «dell'essere», sebbene l'essere non sia «oggetto»). Solo così si può dar conto, secondo noi, per questa via che attraversa

conseguenza, non è predicabile se non dell'essere: o, detto altrimenti, e con *maggior rigore*, non è predicabile affatto» (c.vo mio).

un'autocontraddizione *senza esiti*, del modo più aporeticamente netto di intendere la formula che esprime il senso dell'essere¹⁹.

2.5. Così siamo pervenuti ad elaborare una tesi, commentando la sequenza di Sasso, che non coincide con le intenzioni ermeneutiche del suo autore. La tesi ora proposta afferma che il senso paradossale della sequenza logico-ontologica si riflette, in modo simmetrico e paritetico, su entrambi i termini della sequenza stessa, sull'«essere» non meno che sul «nulla». S'impone di dire, questa tesi, che non altrimenti che disdicentesi e autocontraddittoria negatività è qualsiasi affermazione con cui si cerchi di esprimere il senso dell'essere, *ontologizzandolo* al pari del nulla. Esprimerlo e interpretare il senso di questa sua formulazione, si badi, è inevitabile e necessario accadimento linguistico. Se però, di seguito, si cercasse di criticare e smentire questa proposizione, che cioè il «discorso sull'essere è internamente disdicentesi e autocontraddittorio», si sarebbe costretti a scegliere uno tra questi due percorsi senza uscita.

Il primo percorso costringerebbe a recuperare il valore delle tesi elenchico-dimostrative, nelle quali si sostiene positivamente che l'essere possa essere soggetto e/o oggetto del discorso che lo riguarda. Il secondo percorso, un'alternativa questa solo apparente, costringerebbe a ribadire che la «contraddizione è impossibile», e a fare quindi del «contraddittorio-impossibile», della negazione dell'essere, il «soggetto» positivo, la condizione di una sequenza comunque affine ad una di tipo critico-confutativa, e dalle aporie di questa dipendente.

Quest'ultima sequenza, infatti, sostenendo l'impossibilità e l'indicibilità della contraddizione, disdice sé stessa, si smentisce e contraddice da sé. Nella nostra interpretazione della sequenza, che più avanti riporteremo a tesi e pensieri di Sasso che riteniamo in sintonia con la sua logica, non si vuole proclamare il trionfo della contraddizione. La sequenza, come vedremo meglio, la intendiamo quale esercizio attraverso cui il linguaggio neutralizza la sua incontrollabile polisemicità, e proprio per scorgere, né sopra né sotto di sé, ma nella propria indefinita interezza, il punto della sua imperturbabile e indifferenziata eventualità. La sequenza riesce certo più a frastornare che non a lenire i *troubles* del nostro senso comune, che si perita ognora di afferrare oggetti e situazioni da ancorare in un orizzonte di coerente certezza.

2.6. Il punto che non ci sentiamo di condividere dell'interpretazione che Sasso dà della propria sequenza, lo ribadiamo come segue. La sequenza ha la *forma* di un'opposizione assoluta. Rispetto ad essa, secondo Sasso, l'essere e il nulla hanno un'incidenza asimmetrica. Il nulla entra comechessia nell'opposizione attraverso la sequenza che, ontologizzandolo, dà comunque notizia dell'autentica negazione (non ontologizzante) dall'essere rivoltagli. L'essere, invece, è impossibile che entri nella sequenza oppositiva e che sia attraversato dalla negatività, dalla negatività del nulla (che esso ontologizza), o dalla negatività dell'essere stesso (poiché ciò è assurdo).

Nella lettura da noi proposta, diversamente si dice e assume che la negatività e il nulla non siano che il *riflesso speculare* della posizione stessa dell'essere. Si dice inoltre che sequenze come queste appena formulate, che *sia* cioè *assurdo* e impossibile *che l'essere entri* nella sequenza, rivelano, per il tramite dell'*ontologizzante* contraddizione più volte indicata (è evidente anche nell'ultima sequenza, di cui l'«essere» è il soggetto), il riflesso di «nullità» caratterizzante l'essere stesso.

¹⁹ È ora opportuno segnalare i luoghi stessi della sua opera, nei quali Sasso ha messo a tema questo problema, seguendo però la via dell'*asimmetria non relazionale* di positivo e negativo. Cfr., dopo il III cap. dedicato alla *possibile soluzione della paradossale questione del negare*, l'*Intermezzo di Essere e negazione*, cit., in part. pp. 231-251, così introdotte: «il principio intrinseco a questo principio [di non contraddizione], la logica, insomma, che lo governa, sembra specificarsi, in forma schiettamente autocontraddittoria». Quindi: «Poiché la “forma” della contraddizione è contraddittoria, e si dà quindi, di nuovo, come una contraddizione [...] in che consiste allora il soggetto del discorso? In che consiste se questo, il “soggetto”, non riesce ad esser preso o assunto in sé [...] e non di meno ha una “forma” che, per altro, contraddittoriamente, è la “forma” della contraddizione (che è altresì “non forma”)?» (p. 236). Cfr. già, nel cap. II, in contrapposizione a Hegel, p. 138: «Se, per altro, la negazione è, e non può, in sé stessa, essere e non essere la negazione, è inevitabile che, in quanto tale e per sé stessa, sia un positivo». Per Sasso, si comprende, non è vera la reciproca, che cioè positivo e positività possano essere, in se stessi, negatività e negazione allo stesso modo in cui la negazione si rivela, in se stessa, essere positiva.

L'incidenza di essere e nulla, nella sequenza ora proposta, non è solo simmetrica, ma è la medesima incidenza, senza eccedenze di senso: è l'incidenza della loro *significatività* rilevata nella relativa interpretazione linguistica, l'unica che sia dato articolare e proporre.

Quella da noi ora impiegata del «riflesso», del medesimo riflesso semantico dei termini «essere» e «nulla», è una metafora che rivela, o meglio, *riflette* tutto il suo carattere illusorio e metafisico, allorché si consideri che il riflesso di «essere» e «nulla» non è altro che il riflesso del contesto pragmatico in cui queste parole esprimono e incidono il loro equivoco senso. Si tratta di un «riflesso» linguistico e non coscienziale. Il suo contesto *pragmatico* è quindi l'evento *stesso* del linguaggio, il quale, *attraverso* la contraddittoria sequenza, esprime il riflesso di sé stesso, il suo incontrovertibile esser nient'altro che sé stesso, il suo non esser un contesto quindi, né un riflesso. Il linguaggio logico-filosofico è solo un riflesso dell'essere il linguaggio naturale *nient'altro* che l'automaticità delle sue innumerevoli espressioni. Ma su ciò torneremo più avanti²⁰.

La tesi di Sasso è che l'affermazione costituisce la premessa ideale, la condizione e il fondamento della negazione stessa, la quale può aver luogo solo dopo, strutturalmente dopo che si sia «affermato il negabile». Non è possibile invece, secondo Sasso, il contrario, che cioè condizione dell'affermazione possa rivelarsi la possibilità, o meglio, la necessità imprescindibile della negazione²¹. Il che è quanto condensa invece il nostro percorso analitico e la tesi che nel corso di esso è venuta prendendo forma. La diversa tesi recita che, poiché l'affermazione è condizione della negazione solo in quanto la positività dell'essere sia il «soggetto» (della negazione e della sequenza che esprime il suo senso) e sia con ciò, in *un solo atto*, smentita la premessa che impone, all'essere, il non poter esser «soggetto», l'affermazione rivela un carattere equivoco, parimenti equivoco a quello della negazione. L'affermazione non precede, idealmente, la possibilità equivoca della negazione, ma è soltanto il *verso* semantico di ciò di cui la negazione rappresenta il *recto*: ontologizzazione.

Affermiamo inoltre che la smentita della premessa della sequenza logica-ontologica avviene in un solo atto (quello dell'ideale contemporaneità dell'affermazione e della negazione dell'essere-nulla, o meglio, dell'essere-niente), perché già la forma proposizionale «l'essere non è soggetto» è quella di un'opposizione autocontraddittoria. Si tratta di un'opposizione inevitabile, perché rilevabile solo sotto la lente di un'ulteriore, ennesima, proposizione autocontraddittoria, quella che dell'«impossibile», del «contraddittorio» fa appunto il *predicato* della proposizione che rileva la contraddittorietà della precedente.

Sosteniamo infine la struttura dell'affermazione *ontologizzante* esser duplice ed equivoca come quella della negazione, perché è inevitabile che l'affermazione sia il soggetto e la condizione della negazione. Se non lo fosse, e la negazione coincidesse con il suo stesso essere pura negatività, quindi impossibilità ad esser tale (*essente negatività*), ecco che questa impossibilità non sarebbe che la *stessa impossibilità* dell'essere, l'impossibilità cioè di essere condizione e soggetto della negazione. In che modo si distinguerebbero allora la negazione e l'affermazione? Ma non solo.

La negazione può essere, equivocamente dando segno di sé, solo in quanto l'essere e l'affermazione sono il soggetto della negazione. Se l'essere non ne fosse il soggetto, soggetto *non essente* l'essere, *che non è* (si noti l'autocontraddizione) soggetto, ci sarebbe da chiedersi come mai dall'essere, che è solo essere, potrebbero prender forma l'evento o l'atto della negazione. Questo

²⁰ *Infra*, 3.3. Diciamo però, con un veloce riferimento all'interessante tesi di S. Petrucciani, *L'argomentazione confutativa in prospettiva trascendentalpragmatica*, «La Cultura» (1994), pp. 452-53 e pp. 470-72, che, nell'incontrovertibilità del *factum* linguistico, non è dato distinguere tra atto (o fatto) semantico e contesto performativo, visto che non c'è alcun bisogno di significare o nominare il linguaggio, perché questo sia. Se, però, il linguaggio non necessita di essere salvaguardato, non se ne può fare il principio costituente (fondativo) una *respublica* comunicativa, a meno di volersi servire, di volersi «avvalere» della sua *incontrovertibilità* come di un principio regolativo l'agire comunicativo, farne quindi uno *strategico* medium pragmatico-semantico, cioè un'autorità giuridica. Perché l'*auctoritas* non è altro che l'evento pragmatico-semantico del linguaggio stesso, il cui terreno, però, è quello della *controversia*, dov'è purtroppo non inconsueto ma inconfutabile incontrare dei *sovversivi*, i quali intendano e a volte persino comunichino di voler persuadere altri a sospendere le regole di un ordine comunicativo (*parlamenta*) e istituire il regime della violenza.

²¹ *Il principio, le cose*, pp. 70-71.

è il punto. Solo in quanto l'essere il soggetto della negazione, da parte dell'«essere», *non coincide* con il suo stesso essere l'«essere», solo in quanto sia soddisfatta linguisticamente questa aporetica condizione è possibile il discorso concernente la negazione e la sua equivoca vicenda. La condizione di quest'equivocità è allora una medesima e premessa equivocità, quella dell'essere, che «è e non è» il soggetto della negazione, che è il «soggetto» della negazione solo in quanto è la negazione di sé stesso. L'essere rivolge la sua negatività al nulla sì come a sé stesso, senza che da questo equivoco, beninteso, abbia a prender *forma* e a generarsi la riflessione, la coscienza o la dialettica determinata dei qualcosa²².

2.7. La cosa può acquisire una più netta evidenza quando si osservi il modo in cui Sasso parla dell'affermazione come della «forma» della negazione, intesa questa, la negazione, come «contenuto» di quella forma, contenuto che non può non essere coerente con la positività della propria forma, rivelandosi quindi, la negazione, affermazione della negazione, un equivoco semantico, un'indeterminata incoerenza²³. Ma cosa significa, bisogna allora chiedere, che l'essere sia «forma»? Di sé stesso certo l'essere non può esser forma: solo nella sequenza che esprime la sua negatività, l'essere si rivela «soggetto» e «forma» della negazione, smentendo quindi la propria positività, che non è «forma», né «soggetto». Nell'interpretazione di Sasso, certo l'essere non è forma della propria positiva riflessione, ma resta fermo che l'essere sia la forma positiva e la condizione di possibilità di ogni ontologizzante e autocontraddittoria negazione. Nella sua lettura della propria sequenza si produce quindi un minimo scarto fenomenologico, tra l'essere inteso *sic et simpliciter*, e l'essere inteso quale forma della negazione. Se però il contenuto di questa forma, cioè la negatività, non può distinguersi dalla positività conferitale dalla sua condizione di possibilità, ecco che di nuovo l'essere si mostrerà il soggetto linguistico e fenomenologico del proprio *non poter essere* soggetto e forma di alcunché, risultando così, paradossalmente, soggetto ad un'inevitabile e autocontraddittoria sequenza argomentativa.

E non basterebbe dire, per sottrarsi a questo inconveniente, che è la discorsività del linguaggio a costringerci all'uso di queste espressioni equivoche, dicotomiche, come la coppia «forma/contenuto», nella quale la distinguibilità delle parole e dei relativi concetti pare nascondere l'opposizione assoluta tra i due poli, opposizione che infatti non può essere espressa ricorrendo ad una distinzione di termini, entrambi significanti e positivi. Se si dicesse così, bisognerebbe poi trarne la più drastica conseguenza. Che è la seguente e apre la via al successivo momento della nostra interpretazione critica.

In quanto è solo nella relativa sequenza linguistico-discorsiva, che può prendere la sua

²² Nella questione della prima triade hegeliana non si può certo entrare in questa sede. Si noti però che, il «vero risultato» di essa, cioè il «divenire», la «non astratta unità dell'essere e del nulla» scaturente dal «movimento» *immediato* dei termini stessi, nel quale essi «*si tolgono*», rivelando così come la loro stessa differenza si tolga (*sich aufhebt*) e si riveli «*non essere*» che «una differenza solo opinata», è detto da Hegel *essere*, rispetto a «essere» e «nulla», un «terzo», concreto. Tutto ciò è singolare e contraddittorio. A ben vedere questo passaggio, infatti, la forza insuperabile del ragionamento hegeliano era stata nel rilevare come, analiticamente considerata, la «differenza» di essere e nulla «*ineffabile*». O meglio: «la differenza non sta [...] in loro stessi, ma solo in un terzo, nell'*intendere* o nell'*opinare* [...] una forma del soggettivo, e il soggettivo non appartiene a quest'ordine di esposizione». Quindi, per un verso, e coerentemente con la premessa dell'indeterminatezza che non può non presiedere al cominciamento assoluto, Hegel esclude che la differenza di soggettivo/oggettivo possa mai intervenire nella dinamica logica, e legittimare *dogmaticamente*, enumerandoli, i suoi distinti momenti. Per un altro verso, però, questa differenza dell'opinare («dogma» significando «doxa») Hegel la reintroduce per alludere al divenire come ad un «terzo», un terzo questa volta (perché?) non solo soggettivo ed opinato, ma reale e sintetico. Se fosse rimasto coerente con la premessa, Hegel avrebbe dovuto riconoscere che «essere/nulla» e «divenire» sono (per noi) lo stesso, vale a dire il linguaggio, e non ciò che intende il dogma del senso comune, vale a dire un'articolazione metafisica di momenti. Avrebbe di seguito dovuto ammettere, che le due proposizioni contraddittorie: «l'essere e il nulla sono lo stesso»; «l'essere e il nulla non sono lo stesso», sono semanticamente equivalenti. Il che lo avrebbe costretto a fare, della propria dialettica, non un'arte della sintesi, ma una tecnica aporetica, un'antinomica come quella kantiana, che egli ambiva invece a superare. Cfr. *Wissenschaft der Logik*, I, in *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, Bd. 5, p. 94 (nella 2. *Anmerkung*) [trad. it. di A. Moni e rev. da C. Cesa, Roma-Bari 1994, pp. 81-82]. Su ciò si veda anche *Essere e negazione*, cit., pp. 50-52.

²³ *Il principio, le cose*, cit., p. 41.

equivoca *forma* l'opposizione di essere e nulla, in quanto è *solo* nel linguaggio che l'essere può esser coinvolto nell'equivoco, essendo «forma», di non esser l'«essere», che non è forma, il linguaggio intende l'*opposto* di ciò che in realtà esprime. Il linguaggio intende l'essere e ne fa un soggetto, *non* l'essere. Il linguaggio intende una negazione e ne semantizza il «contenuto», dà «forma» ad un'affermazione. Ciò significa, allora, che l'autentica opposizione realizzata nella sequenza logico-ontologica, non è quella tra essere e nulla, visto che il nulla è un significante equivoco e non riesce a distinguersi, *se non a parole*, dalla forma del suo positivo significare (l'essere), ma è quella tra la negatività dell'essere da una parte (quella che Sasso chiama «l'impredicabilità»), e il linguaggio stesso dall'altra parte.

È infatti solo il linguaggio che, riducendo la negazione a significazione e coinvolgendo nell'equivoco la positività stessa dell'essere, permette di alludere, per il tramite di questa apparente reificazione, al senso di ciò che non si può ad essa ridurre. E ciò perché il linguaggio, riprendiamo ora un *refrain* tipico di Sasso, rivela l'*opposto* di ciò che in realtà intende. L'opposizione, si badi, non corre tra «essere» e linguaggio, ma tra «essere/niente» e linguaggio. Ed è un'opposizione, come meglio vedremo, *apparente*, tutta interna al linguaggio stesso, che la configura verbalmente attraverso le diverse coppie di termini opposti, termini in realtà tanto distinguibili quanto equivoci («affermazione/negazione», «essere/nulla», «forma/contenuto»). Il linguaggio, così facendo, esprime l'*opposto* di ciò che intende.

Se, infatti, in un estremo tentativo di separare gli ambiti, si dicesse che il senso logico dell'opposizione di «essere e nulla» non ha *niente* a che fare con la forma simbolico-linguistica che cerca, in modo equivoco e inadeguato, di esprimerne il senso, ci si sarebbe messi dinanzi ad una singolare alternativa: o di concludere che la sequenza relativa al senso dell'essere, non potendo che essere discorsiva, non riguarda in *alcun modo* l'«essere», e lo riguarda quindi in «niente» (riuscendo così il linguaggio ad intendere l'*opposto* di quanto *verbis* esprime); o di ammettere infine che il senso stesso dell'essere, nella sequenza, è *contraddetto*, vale a dire che è affermato attraverso la smentita della sua *sola* positività.

Nel primo caso, affermando l'assoluta incomunicabilità di logica e linguaggio, lo si sarebbe fatto, attraverso il solo linguaggio, mettendo capo però, si badi, ad un'opposizione, ribadendo quindi che l'autentica opposizione tra «essere e nulla» è la *stessa* opposizione che appare nella sequenza discorsiva, e fa del linguaggio un termine *autentico* di opposizione all'«essere-niente», che solo nel linguaggio può infatti opporsi alla discorsività e all'assertività di questo, smentendo *necessariamente* sé stesso attraverso un'ennesima e rinnovantesi opposizione. Nel secondo caso, invece, non si sarebbe che preso atto della dinamica inevitabile intrinseca già al primo, e che esibisce la *pari equivocità* di positivo e negativo, di affermazione e negazione, di essere e nulla.

Sia nel caso l'opposizione sia intesa in senso logico-ontologico, e riguardi l'«essere e il nulla», sia nel caso l'opposizione sia intesa in senso linguistico-discorsivo, e riguardi il linguaggio e l'«essere-niente», il controllo, non la risoluzione si badi, del suo interno equivoco si esercita, nella nostra prospettiva, esibendone la *speculare* simmetria interna. Secondo la logica da noi seguita, il «nulla» non è che il *riflesso* semantico dell'«essere», così come l'«essere-niente» non è che il *riflesso* semantico dell'*essere* il linguaggio, nel suo accadimento filosoficamente scorto, *nient'*altro che sé stesso.

Diversamente si pongono i termini di questa situazione nell'interpretazione che Sasso dà della sequenza di cui è anche l'autore. In questo suo ultimo libro egli richiama opportunamente la celebre dialettica antinomica kantiana, e vi confronta, con riferimento alla questione del (non) rapporto di essere-verità e linguaggio-doxa, la propria, al fine di rendere più evidente l'asimmetria caratterizzante quest'ultima rispetto alla simmetricità, che è certo un carattere, un problematico carattere, dell'antinomica del padre di ogni futuribile illuminismo. Con riferimento alla propria antitetica, così si esprime Sasso:

La tesi dice: «la verità e l'opinione si oppongono in quanto appartengono a due piani diversi; ed è impossibile che quella sia presente in questa». L'antitesi dice: «la verità, che non appartiene al mondo doxastico, non può tuttavia non esser detta dal linguaggio, che pure è un evento doxastico».

[...] Questa antitetica non è priva di qualche anomalia, dal momento che non tutte le proposizioni

che la compongono stanno tra loro, nell'antitesi, in un rapporto di reciproca esclusione. Se infatti la tesi è in ogni sua parte coerente nell'escludere che la verità sia presente nell'opinione e questa nella verità, l'antitesi accoglie in una sua parte questo assunto per avvertire che tuttavia è anche vero che la verità sta nel linguaggio, che è un evento, esso, per eccellenza doxastico²⁴.

Ciò che abbiamo cercato di mostrare, e che cercheremo di chiarire ulteriormente affrontando la questione del linguaggio-doxa, è che l'«avvertenza» dell'antitesi riguarda interamente, non parzialmente, già la tesi stessa, e la coinvolge in un medesimo equivoco linguistico, che fa dell'antitetica un'antitetica *simmetrica* e non, come detto da Sasso, «anomala». Non che l'antitetica debba essere riportata sotto l'egida e il patrocinio kantiano, che è altra e non meno spinosa questione. Ci limitiamo a rilevare che i «due piani diversi» in cui per Sasso si oppongono, senza inclusioni e reciproche appartenenze, la verità e la doxa, sono pariteticamente inclusi nell'*edificio* linguistico, che solo consente di dire che i due termini si oppongono, su piani diversi, o, come sarebbe altrettanto esatto dire, su *piani opposti*, quest'ossimoro sprigionando, con maggiore evidenza, l'incoerenza e l'equivocità che, *necessariamente*, è già presente ed enunciata nella tesi, di cui la verità e l'opinione sono entrambi, si noti, il «soggetto» logico-linguistico. Passiamo allora a considerare direttamente la questione del linguaggio, dell'equivoco *ospite* della sequenza logica-ontologica che cerca di esprimere, con rigore e inflessibile coerenza, il senso dell'essere.

3. Linguaggio, doxa, evento: loro paradossale eternità

3.1. Si potrebbe provare ad assumere l'ipotesi, giunti a questo punto, che altro è formulare proposizioni contraddittorie, del tipo «il confutatore dissolve l'incontrovertibilità dell'essere» o, più seccamente, «l'essere e il nulla sono lo stesso», e altro è esibire, o mostrare indirettamente, l'impossibilità logica che la contraddizione *sia* e possa lasciare la benché minima traccia di sé nel discorso che cerca di raffigurarsela, disegnando ad esempio due ambiti di analoga fattura, rivolti l'uno contro l'altro. Si sarebbe in questo modo detto che altro è il «linguaggio» e la sua indefinita potenzialità espressiva, nel quale trovano spazio il sedicente confutatore e il formulatore di assurdità linguistiche, ed altro è il rigore del «logo», che non è però ridicibile ed esauribile nei margini del linguaggio.

Da ciò conseguirebbe che è nei margini e solo nei margini del linguaggio che accade, ed è plausibile che accada e sia inevitabile, che l'essere sia il «soggetto» della negazione. Ma il senso dell'essere, questa la tesi implicita a questo assunto, non si esaurisce nei limiti di quest'inadeguato strumento espressivo, il linguaggio, rispetto al quale si è costantemente costretti a rilevare un'insuperabile antinomia espressiva: l'essere è il soggetto della sequenza che ne esprime il senso attraverso la negazione del nulla; l'essere *non* è il soggetto della sequenza, in cui il nulla è ontologizzato e non autenticamente negato. Entrambi i corni di quest'antinomia, ripetiamolo, si rivelano all'analisi autocontraddittori: se l'essere è il soggetto della negazione, è allora «essere e non essere» insieme; dire che l'essere non è il soggetto della sequenza, è un'analoga contraddizione, che discende dall'aver rilevato l'autocontraddizione immediatamente precedente.

Questi due ambiti, quello del linguaggio e quello del logo-essere, sono certamente

²⁴ *Op. cit.*, p. 138, e poi pp. 106-07 (su Kant). L'essenziale asimmetria di *positivo* e *negativo* è cruciale fin dall'esordio dell'analisi, p. 14 (con riferimento alla non-reciproca *opponibilità* di essere e nulla). Sulle antinomie kantiane della ragione, si veda il fondamentale studio di M. Visentin, *Il significato della negazione in Kant*, Bologna-Napoli, 1992. Cfr. poi le pp. 564-566, dove è elaborata l'analisi «della *negazione assoluta* intesa come negazione *di nulla*», la quale, «avendo come oggetto il *nulla*, ha e non ha un oggetto», e quindi, secondo Visentin, non è autocontraddittoria, in quanto atto, come lo è il significato del nulla da essa negato. Da questo spunto, in contrapposizione a Sasso, è maturata la tesi seguente: «“Nulla” [...] è una parola molto particolare: quella che definisce il linguaggio come una “soglia” o un “diaframma”. [...] Nel nominare “il nulla”, il linguaggio eccede le sue possibilità di resa espressiva, la sua capacità di evocare [...] un significato [...]. Ma forse, proprio perché non esprime nulla, questa parola può appartenere organicamente all'espressione del senso della verità, che richiede l'assenza di ogni opposizione». Cfr. *Identità e indifferenza*, in «La Cultura» (1994), pp. 409-446: p. 415.

incomunicanti, e Sasso denuncia giustamente la fallacia di qualsiasi tentativo che pretenda di giustificare la distinguibilità, che non è che l'altro volto del tentativo metafisico di dedurre la possibile unificazione. Ciononostante non può essere disconosciuto come essi, che non hanno «un fuori di sé» dove incontrare «l'altro da sé», ma sono intrascendibilmente e necessariamente «sé stessi», in contatto comechessia entrano (per chi li intenda come diversi ambiti) proprio *quando* viene tematizzata l'impossibilità che il contraddittorio, il confutatore o il folle linguistico, che al linguaggio appartengono e non possono non appartenere come eventi, entrino mai nel logo.

Se questa «impossibilità» non fosse riferita al logo e alla verità, ma solo al linguaggio per il quale è consueto e ovvio enunziarla, questa «impossibilità» non sarebbe tale, impossibile, ma sarebbe una normalissima possibilità²⁵. Rispetto invece all'essere, non rientrando esso, secondo tale ipotesi, nel linguaggio, questa «impossibilità» sarebbe *niente*, non sarebbe alcunché. Ma se, per altro verso, solo nel linguaggio è asseribile, in riferimento alla verità, il predicato dell'«impossibilità», se solo nel linguaggio è possibile assumere (autocontraddittoriamente) che è impossibile che la verità sia nel linguaggio contraddetta (essendo contraddetto, nel linguaggio, solo un significante, non la verità), ciò significa due cose: a) che il dualismo di logo e linguaggio è, a meno di non voler cadere nella sopramenzionata fallacia metafisica, una costruzione interamente linguistica, è quindi un *apparente* dualismo; b) che il logo, che non può entrare in un rapporto di paritetica diversità con il linguaggio (così, però, attraverso il predicato dell'«impossibilità», necessariamente entrandovi), può essere indicato solo attraverso una sequenza logico-ontologica che, questa volta, abbia il logo e non il nulla quale suo «oggetto», il logo appunto ridotto al linguaggio e *non affermato* come logo.

Si tratta, questa volta, non di una negazione ontologizzante e non autenticamente negante, ma, all'inverso, di una *affermazione disdicente e non autenticamente affermante*. Il che, nella prospettiva della nostra rilettura della sequenza logico-ontologica di Sasso, conferma la reversibilità e la pari equivocità di affermazione e negazione.

3.2. Il termine «logo», a ben vedere il suo impiego nei testi filosofici e in quello di Sasso in particolare²⁶, è un termine linguistico di cui la tecnica filosofica si serve per alludere a ciò che, sebbene non possa che esser significato «per verba», alle parole non lascia ridurre il suo senso. E cos'è questa che ora veniamo ad incontrare, se non un'ennesima sequenza logico-ontologica, articolata lungo l'arco di tensione apparente (apparente perché i termini dell'opposizione possono esser *solo* «detti» tali, ma *non esserlo*), i cui estremi sarebbero occupati dal linguaggio-doxa e dal logo-essere?

Solo in quanto significante linguistico il «logo» può entrare in rapporto al linguaggio, ma, in quanto esso è segno e non logo, non verità, il logo-verità non entra e non è possibile che entri in rapporto con il linguaggio. E ciò perché il linguaggio è già di per sé «segno», e non necessita di entrare in rapporto con il significante e la parola «logo», per entrare in rapporto con l'«altro da sé». Nell'orizzonte indefinito del linguaggio, dove solo può esser raffigurato il rapporto di tensione tra logo e linguaggio, tra verità e doxa, il logo è linguaggio *e non* logo, la verità è doxa *e non* verità. Non è questo un punto che contestiamo a Sasso, perché è lui a rendercene desti. Quello che non comprendiamo, della sua analisi, è l'insistenza a definire il linguaggio «strumento» inevitabile, sebbene «inadeguato», del concetto e della verità. È evidente che lo strumento è tale solo perché adoperato da un *soggetto*, che se ne serve per realizzare fini che vanno oltre la realtà fisica dello strumento stesso, che è perciò un tramite, un medium, del fine da realizzare. È un fine metalinguistico o, il che è lo stesso, metafisico quello da intendere se non proprio da realizzare?²⁷

²⁵ Così invece Sasso: «Se, d'altra parte, l'impossibilità fosse anch'essa "impossibile", impossibile non potrebbe mai essere questo "impossibile" relativo alla impossibilità». *Essere e negazione*, cit., p. 157. O ancor prima: «"il nulla" è bensì "impossibile", senza, d'altra parte, che la sua "impossibilità" sia nulla» (p. 156).

²⁶ In questo punto Sasso riconosce uno dei meriti filosofici di Gentile, cfr. pp. 89-90.

²⁷ Cfr. *La verità, l'opinione*, Bologna 1999, pp. 74-89, dove poi si precisa che la sequenza che dà «notizia» dell'«originario», «non è l'origine dell'originario». Ciò non crediamo permetta di eludere la questione più

Le considerazioni sul rapporto asimmetrico di logo e linguaggio si sono imposte alla nostra attenzione, proprio perché, nella prospettiva di Sasso, il logo *non può essere* il «soggetto» della propria autentica affermazione (attraverso una negazione non ontologizzante) allo stesso modo in cui il logo-essere *compare* quale soggetto linguistico della sequenza, che ne esprime il senso attraverso una negazione ontologizzante. E non è una conferma dell'equivocità intrinseca all'affermazione del logo-essere, l'alludervi nei termini di un soggetto dedito al proprio strumento espressivo, nel quale, si precisa in seguito, esso non può esaurire il proprio senso e la propria verità? Il punto veramente interessante è però un altro.

3.3. Sasso sembra paventare che, se nel linguaggio la verità fosse e accadesse come doxa, tutto ciò costituirebbe un'evidente e irragionevole assurdità, perché costringerebbe ad ammettere che la verità possa assecondare l'andamento rapsodico della doxa, finendo per essere, in ogni momento di sé medesima, diversa da sé e di segno indecifrabile²⁸. Tale situazione, a ben ascoltare le sue profonde risonanze, è singolare, specie se delineata da Sasso. Impone infatti di considerare il rapporto non solo tra due ambiti, quello del logo e quello del linguaggio, bensì tra tre orizzonti, quello del tempo e della sua discorsività intervenendo improvvisamente a fare da equivoco tramite tra la discorsività del linguaggio e il senso dell'essere-logo. Prima però di vedere in che modo tutto ciò avvenga, riprendiamo il filo dell'analisi fin qui svolto.

È solo nella doxa e nel linguaggio che può dirsi che la verità accada (temporalmente, «quando» accade) come verità e non già come doxa, come parola. È inoltre solo ed esclusivamente nel linguaggio che si può rilevare questa assurdità, farne oggetto di discorso e riflessione, per concludere che *non* come essere-verità, ma solo come parola-significante, l'«essere-verità» accade, poiché alla verità di accadere è impossibile. È solo ed esclusivamente nel linguaggio, infine, che si può attribuire questa «impossibilità» alla verità, e che si è per spirito di coerenza costretti a riconoscere che, rispetto al linguaggio, la verità è «niente», che non è alcuna delle innumerevoli espressioni doxastiche con cui è articolato, temporalmente, il suo discorso e la stessa sequenza logica-ontologica che lo concerne.

La verità non è detta da alcuna delle espressioni doxastiche e di senso comune, è disdetta e contraddetta da tutte, e in particolare, a prestarvi attenzione, dalla sua stessa parola *omonima*, «verità». Con essa possono formularsi, nel linguaggio, solo proposizioni rigorosamente contraddittorie, inevitabilmente rilevate tali da analoghe proposizioni, di nuovo autocontraddittorie, del tipo: «la verità non è un accadimento», il quale asserto è un accadimento linguistico-discorsivo, di cui la parola «verità» è il soggetto-significante.

Abbiamo detto che *rispetto* al linguaggio la verità è «niente», e così abbiamo alluso, equivocamente, ad un possibile «rispetto» del linguaggio. È, anche quest'ennesima, un'allusione equivoca e fallace, perché ciò che, come il linguaggio, non ha un «di fuori» il quale non si riveli altrettanto linguistico di ciò che costituisce il suo intrascendibile «di dentro», un *rispetto* non ce l'ha. Il «rispetto», l'«ambito» pragmatico del linguaggio, è appunto il «niente», il suo *non esser altro* che sé stesso. Se avesse un «rispetto», il linguaggio sarebbe una *res*, un oggetto *specifico*, uno strumento con il quale entrerebbe in rapporto il soggetto che gli si dovesse fare incontro. Quindi, il linguaggio non incontrando che sé stesso, ecco che *niente* è l'altro volto, il riflesso semantico di ciò, *l'essere*, cui si attribuisce, nel linguaggio e con il linguaggio simbolico-strumentale della filosofia, *l'impossibilità* che esso possa mai accadere nel discorso e nel linguaggio, attribuendogli così, all'essere, si badi, la nota della più *rigorosa e contraddittoria nientità*.

Il senso del dispositivo ermeneutico messo in moto dall'ingegnosa analisi di Sasso, ora che lo si sta analizzando nel suo equivoco carattere discorsivo e idealmente temporale (è una sequenza

pungente, che è quella relativa alla figura e al volto originario della *positività*, vale a dire, nella lettura da noi proposta, il suo non avere volto, la sua chiara sinonimia con la *nientità*. L'alternativa a ciò sarebbe di dover riconoscere che, pur non fondandosi in esso, il linguaggio sia un *medium* dell'originario. Il che finirebbe per collocare la filosofia di Sasso, che è un critico radicale della mediazione, nel raggio di luce di quell'accezione duale della parola «logo», codificata in Italia da Gioberti con un significativo riferimento ai due «Verbi», logoi, di Filone alessandrino. Cfr. *Protologia*, pubbl. per cura di G. Massari, vol. I, Torino-Parigi 1857, p. 352.

²⁸ *Il principio, le cose*, cit., p. 139.

a metter capo alla nota battuta vuota), può essere rivolto non solo agli apparenti due, ma addirittura agli apparenti tre termini o elementi della sequenza logica-ontologica: all'essere, al nulla, e al discorso stesso in cui questi due termini, senza che ciò avvenga in un intervallo *temporale* misurabile se non *a parole*, sprigionano la loro equivoca e autocontraddittoria energia semantica.

Il «linguaggio», inteso come l'orizzonte in cui solo può esser detto che la verità non è un accadimento, così alludendosi, contraddittoriamente (attraverso la «parola-linguaggio» che lo intende, cioè attraverso sé stesso) all'«altro» del linguaggio («altro» comunque verbalizzabile, quindi linguistico e *non* autenticamente *altro*), il linguaggio non è vero che, filosoficamente parlando, e soprattutto quando si assuma la concettualità di Sasso, sia l'ambito della diversità espressiva, dell'arbitrio rapsodico, o degli accadimenti temporali. Questa è un'evidenza del senso comune, che non trova riscontri nell'analisi filosofica dei relativi elementi concettuali. Il linguaggio incontra l'«altro» da sé, la verità, solo in quanto la «verità», necessariamente (è impossibile che avvenga *altrimenti*), sia detta nel linguaggio, sia «parola» del linguaggio, qualcosa quindi che il linguaggio non ha necessità di incontrare, perché il segno e la doxa non devono incontrare sé stessi, il linguaggio e la parola, per essere quello che *già sono accadendo*.

Anche il linguaggio, bisogna concludere, può essere esibito nella luce di un'incontrovertibile e singolare impossibilità, quella per cui tale facoltà-evento, che non è né soggetto-fondamento, né oggetto-inteso dai suoi accadimenti espressivi, non è né il significante delle sue parole, né è significato da esse: la parola «linguaggio», in quanto soggetto logico-grammaticale della proposizione: «il linguaggio non è alcuna delle sue espressioni linguistiche», disdice e contraddice sé stessa. Il linguaggio, perciò, non incontra altro che sé stesso nel suo svolgimento, e nel suo decorso, il quale non è un effettivo discorso temporale. Il linguaggio non è altro che il linguaggio. Questa sequenza tautologica ribadisce, nella luce di un'evidente e speculare simmetria, il senso della formula con cui Sasso ha riassunto il principio per cui «l'essere è negazione del nulla».

È perciò inevitabile rinunciare a dire, a nostro parere tradendo una decisiva premessa della propria analisi, che il linguaggio solo inadeguatamente possa alludere alla verità del concetto. Tale *inadeguatezza*, e il senso della sua implicita relazionalità (reificante la verità oltre che il linguaggio), può esser denunciata solo all'interno del linguaggio, il quale compie la sua più acuta e inquietante comprensione di sé (inquietante l'uomo di senso comune che abita in ognuno di noi) nell'affermazione che oltre il linguaggio, nelle atmosfere della sua intrascendibile eccedenza, non si dà che il linguaggio stesso, niente di non-linguistico che possa eccederlo. Rispetto al linguaggio, che non è e non ha un «rispetto», ma è una realtà filosoficamente indefinita quanto *automatica*, completa²⁹, l'essere e il niente, nonché il senso indifferibile della loro contraddittorietà, sono lo stesso, nient'altro. Su ciò torneremo.

3.4. È ora opportuno isolare nel testo stesso di Sasso quei decisivi passaggi argomentativi che confermano a nostro avviso il senso di quanto finora sostenuto, e rivelano altresì quei margini di ambiguità che ancora restano al fondo del suo raffinato ragionamento. Nelle pagine conclusive del libro, Sasso cerca di indicare come la verità possa «stare» nel discorso linguistico che la concerne, senza con questo «costituire» l'elemento di ciò che l'accoglie temporaneamente («in quanto» e «quando» ne parli), senza inquadrare perciò trascendentalmente la doxa e renderla ciò che essa non può essere (verità), e senza altresì alterare il proprio carattere di «verità», che è quello di essere necessariamente e non di accadere. Se, infatti, la verità nel linguaggio accadesse, continua Sasso riprendendo la questione dell'altro elemento (o orizzonte) della discorsività,

²⁹ Vi allude, in qualche modo, lo stesso Sasso, *op. cit.*, p. 106: «la sua necessità [del mondo doxastico] non sta che nel suo stesso accadere, non implica in sé connessioni con una più alta necessità». Che l'accadere si ponga da sé, senza estendersi riflessivamente o trascendentalmente, bensì coincidendo con la sua automaticità, significa che l'accadere è necessario e non ha carattere diveniente. Sasso invece, che in molti saggi ha con chiarezza rilevato la *filosofica* indistinguibilità di necessità ed *αὐτόματον* (cfr. *Tempo, evento, divenire*, Bologna 1996, pp. 241-50, sebbene non vi si parli direttamente di *αὐτόματον*), insiste in questo luogo con ulteriori critiche del concetto di caso.

sarebbe costretta a subire l'irragionevole travaglio del tempo. Il che è come noto impossibile. «Eppure, che la verità stia nel linguaggio, è un fatto; il linguaggio è un accadimento che, mentre la dischiude, si include nella dimensione del tempo»³⁰.

Questo è il punto, del filosofema proposto da Sasso, che lascia un non lieve margine di incertezza in chi conosca i precedenti lavori, le lunghe analisi e le conclusioni argomentative di questo autore. In un altro autore e in un altro contesto, un'affermazione come questa la si lascerebbe correre per passare all'analisi di ciò che sia ad essa eventualmente connesso. In un saggio di Sasso, invece, l'espressione che il linguaggio possa «dischiudere» la dimensione del tempo, lasciandosi «includere» nell'ambito di questa, che quindi si rivelerebbe condizione del proprio stesso dischiudersi e dell'includersi del linguaggio nel tempo, è una testimonianza di cruda difficoltà. Sasso è infatti un critico drastico e radicale dell'idea che il tempo possa costituire la forma e l'orizzonte dell'esperienza, o anche solo della doxa. Della doxa, infatti, il tempo è una forma in quanto sia *solo* un'opinione, e *nient'altro* che un'opinione il suo essere *una* forma, indefinita, della doxa.

Il tempo non può, nell'orizzonte analitico disegnato da Sasso, esser distinto dal linguaggio e rapportarsi ad esso secondo la regola del reciproco condizionamento di possibilità. Tutto ciò comporta la conseguenza che, accadendo, il linguaggio né dischiude né si include nel tempo, vale a dire in sé stesso, perché il tempo della doxa-linguaggio non contempla alcun momento, alcun «quando», in cui esso avverta l'esigenza di articolare o completare il proprio vago dominio. La doxa, nell'a lei interna e paradossale prospettiva filosofica, che è un esercizio di autoanalisi linguistica, è solo doxa, nient'altro che doxa, e il suo accadimento non è individuabile in alcun momento del tempo. È sempre, invariabilmente così, a meno di voler smentire l'intenzione antimetafisica dell'analisi, e ripristinare ciò che per il senso comune si rivela indispensabile a non scivolare sulle pareti lisce e ghiacciate dell'insensatezza: una minima quanto problematica e metafisica differenza tra tempo e linguaggio, tra orizzonte e accadimento, tra panoramica e momento (o luogo) temporale.

Il timore critico di Sasso, nello sviluppo conclusivo del suo ragionamento, corrisponde, almeno per brevi istanti, più alle istanze del senso comune che non a quelle del rigore finora seguito. Se a questo anche ora egli restasse fedele, dovrebbe avvertire che il linguaggio e la filosofia non possono essere distinti, anche per una ragione tanto profonda quanto spiacevole, o inquietante, a seconda dei gusti. Scorto senza metafisiche condizioni di possibilità, come quella rappresentata dalla forma trascendentale del tempo, il linguaggio è tutt'altro che in condizioni di *precaria* stabilità. Esso è bensì *l'evento*, inevitabilmente da intendersi come perfettamente risolto nella propria necessità. Esso è quindi, strutturalmente, la stessa cosa, non un'ulteriore articolazione, ma la stessa cosa di ciò che noi assumiamo quando analizziamo con rigore il concetto, il logo, l'essere. Non che il linguaggio, assunto senza condizioni, divenga l'essere o faccia divenire l'essere, o si identifichi con la realtà storica estendendo trascendentalmente e progressivamente il proprio dinamismo semantico³¹.

La verità del linguaggio, di non essere alcuna delle espressioni linguistiche (a partire dalla stessa parola «linguaggio»), che lo disdicono rendendolo il «soggetto» del loro evento semantico, è la stessa cosa della verità dell'essere. L'essere e il factum inarticolabile e necessario del linguaggio non si distinguono, esattamente come, nella sequenza che li *riguarda*, non si distinguono l'essere e il nulla.

È nota la tesi di Sasso, secondo la quale al logo-verità non sia dato «né di affermare, né di negare» la doxa che accade, visto che, in entrambe queste operazioni, anche in quella negativo-(affermativa), la doxa verrebbe trascendentalmente reinclusa nella verità e non come doxa intesa.

³⁰ *Il principio, le cose*, p. 139.

³¹ È in questo assunto e in quel che segue che mi riferisco a ciò che M. Visentin, *art. cit.*, pp. 421-22, nomina «l'indifferenza» (della verità e del suo senso rispetto alla realtà-doxa). Egli poi, in successivi contributi (cfr. «La Cultura» [1996]) e in un commento all'aristotelico *De interpretazione* (cfr. *La sospensione del linguaggio tra verità e realtà in Aristotele*, in «Ann. dell'Ist. Ital. per gli St. Storici» [1999], pp. 125-200), ha indagato la non-verità della realtà nei suoi aspetti di contigenza reinterpretabile, e non di necessità come qui ora noi.

La nostra postilla, a questa obliqua ma tutt'altro che irragionevole argomentazione, è che, *quando* la si sia intesa come *doxa*, nella necessità del suo accadere così, senza che il suo «quando» possa esser collocato nella linea o nell'*aurorale* apertura della temporalità, *quando* la si sia intesa così, nel suo intemporale *factum* la *doxa*, ogni *doxa*, quale che sia il nome-evento che ne costituisca lo specifico storico-individuale, è la stessa cosa della verità: è un altro nome per l'identico³².

In altra sede ci si potrà poi ulteriormente interrogare se, nell'analisi di Sasso, l'equivoca predicazione, in realtà cifra di estrema coerenza, alluda e si risolve nella sola allusione all'accadimento della *doxa*, o se essa non possa e debba esser riferita al gioco di tutti e tre gli elementi che svolgono nella sequenza il senso dell'essere, rivelando così l'ambivalente realtà del linguaggio. Per il modo in cui noi abbiamo condotto questa disamina, intenti a geometrizzare i suoi elementi, cercando di coglierne le speculari simmetrie interne, e per le conseguenze a cui ci siamo spinti nel corso di essa, non è difficile capire perché riteniamo che a tutti gli apparenti tre elementi della sequenza si indirizzi l'equivoca predicazione, che non è obliqua più di quanto non sia inevitabile e necessaria, naturale.

3.5. Ripetiamo di nuovo come sia possibile cogliere il profilo di questa simmetria, affrontando il caso che più parrebbe respingerla da sé, quello dell'essere e della sua positività. Abbiamo sostenuto *non potersi* dire e affermare l'«essere», *senza* in questo stesso atto negare, senza negare, cioè «dire», non solo il nulla, ma l'essere stesso, che così, senza soluzione di continuità, nella sequenza che lo riguarda e lo intende come il suo «soggetto», è detto e disdetto, è quindi contraddetto e ontologizzato. Infatti, in quanto della sequenza e della propria affermazione l'essere sia e non possa non essere il «soggetto», è immediatamente contraddetto che l'essere non sia distinguibile «soggetto» o, *di riflesso*, «oggetto» del discorso che lo concerna e *riguardi*. Abbiamo di seguito chiarito perché quest'ultima asserzione autocritica, «che l'«essere» non sia soggetto» è un'ulteriore, ennesima proposizione (di cui l'«essere» è il soggetto), che si ripete e smentisce tante volte quante si tenti di interpretare la sequenza logico-ontologica.

La formula che riassume il senso della situazione da noi delineata è la seguente: così come non altro che ontologizzazione è la negazione che l'essere rivolge al nulla, altrettanto, inevitabilmente e *senza differenze di rango*, non altro che negatività e negazione (ontologizzante l'essere stesso) è l'affermazione che dell'essere si produce nella relativa sequenza. L'unico modo per cercar di sottrarsi a questa *impasse* sarebbe di asserire che l'affermazione vera dell'essere *non* coincide e *non* si esaurisce con quella di cui dà mostra la sequenza logica-ontologica, la quale solo equivocamente nega, ontologizzandolo, il nulla.

³² Afferma giustamente Sasso: «il pensiero doxastico è metafisico. Nient'altro che pensiero doxastico è la metafisica» (p. 102). Costringe poi il suo stesso rigore nel ridotto del senso comune, quando replica: «Dire che il mondo è un evento, o, se si preferisce, l'intreccio di tanti eventi quante sono le opinioni che variamente vi hanno luogo non significa in alcun modo che la necessità abbia ceduto al caso» (p. 103). Infatti, *sic stantibus rebus*, la necessità ha ceduto solo e semplicemente a sé stessa, rivelandosi come la stessa cosa dell'accadimento. Se è vero, infatti, che tra evento ed evento non c'è nesso che permetta di parlare di gradi progressivi di sviluppo della realtà storica, e che «l'interpretazione della storia, e del suo senso, costituisce un capitolo, non della filosofia, ma della *doxa*» (p. 104); se è inoltre vero che il divenire e la temporalità sono forme della metafisica, occorre prendere atto di uno stato di stallo del processo filosofico. Nel suo ambito, infatti, di *molteplicità* e di intreccio degli eventi si potrà parlare solo nei termini indecifrabili della *coeternità*, indecifrabili perché la coeternità delle cose che accadono allude a qualcosa di *assolutamente opposto* alle dinamiche intenzionali e alle realizzazioni del senso comune, dove vige l'inesorabile norma dell'*Edda: alles was ist endet*. La coeternità di tutte le cose, proprio perché *opposta* alla rappresentazione di senso comune, quindi *niente* di comprensibile nell'ottica di questo, si *riflette* però *paradossalmente* nel linguaggio di noi mortali, che di fine e decorso delle cose che accadono possiamo parlare solo *ipotizzando* che tale decorso si esaurisce in un luogo o in una *realtà diversa* da quella della necessità del loro stesso accadere. Ma questo livello o piano diverso della realtà che appare, è ciò che in filosofia si è linguisticamente dissolto con la stessa critica dei dualismi ontologici. Di realtà che finisce, non sembri questo un sofisma, *si può parlare* solo in prospettiva antropologico-metafisica. La fine della metafisica non è quindi priva di un aspetto parodico ma inquietante, quello che rende chi la esperisce non più in grado di sceverare le differenze di valore che solo rendono vivibile e abitabile la realtà storica e quotidiana. Sul «non poter né esser affermata, né esser negata» della domanda che accade insieme all'evento e all'esperienza su cui si interroga, cfr. *Tempo, evento, divenire*, cit., pp. 357-372, quindi, con riferimento al problema della «molteplicità», *La verità, l'opinione*, cit., pp. 116-121.

Va però osservato che lo schema proposizionale di questa obiezione e della sua indole limitativa e antiriduttiva (del logo-essere al *factum* del linguaggio-doxa) è ricalcato su quello della contraddizione. Esso assume come «soggetto» di un'affermazione («l'affermazione vera dell'essere»), procedente attraverso una *serie di negazioni*, il senso di un principio, la cui necessità intrinseca è di negare e disdire ciò che nella sequenza ha corso inevitabile, che l'essere sia «soggetto» e perciò smentisca il suo *non poterlo* affatto essere. Affermare che l'essere non è «soggetto-significante», è una tesi che al fondo rivela come la sequenza non possa che procedere attraverso una contraddizione, la quale però non prelude ad alcun incremento o estensione della realtà logica. È una contraddizione *senza esito*, ed è, come che sia, focalizzata dal linguaggio nel tentativo di saltare la propria ombra, riuscendo così, per brevi ed effimeri istanti (tanto effimeri da coincidere, però, puntualmente con l'eternità), a gettare uno sguardo cieco nell'imperturbato terreno sul quale (non) poggiano i suoi accadimenti semantici: il «niente».

3.6. Avviandoci alla conclusione dell'analisi del testo di Sasso, è forse opportuno tornare a riflettere sulla sfumatura nichilista che potrebbe essere rilevata in questa interpretazione della sua sequenza logico-ontologica. Semplificando brutalmente il senso del ragionamento finora condotto, potremmo dire che il tentativo di rilevare un senso di coerente e necessaria «nientità» al *fondo* dell'essere, sia il risultato della nostra radicalizzazione di una tesi di Sasso, che cioè l'essere non sia il «fondamento» di alcunché riscontrabile nell'esperienza, la quale si svolge discorsivamente nel linguaggio e ci attraversa con i suoi accadimenti, temporalmente articolati e interiormente vissuti. Si tratta di un punto di forte difficoltà critica, perché legato alla convinzione che non si dia articolazione discorsiva e temporale dell'esperienza di senso comune, la quale non mostri al fondo di sé un tratto integralmente metafisico e quindi pregiudicante la nostra ritornante aspirazione alla verità, intesa nel suo senso più autentico. Della domanda, ontologizzante l'essere stesso, «cosa sia l'essere» e come possa rivelarsi o essere incontrato il suo fondamentale senso, non riusciamo a liberarci. O meglio: una possibile liberazione da essa coinciderebbe con la constatazione che *nient'altro* che un'opinione fallace ed effimera si dimostra essere ogni tentativo di stabilire un rapporto con la verità, il quale sia autenticamente *individuante* e qualificante lo specifico filosofico della nostra coscienza di parlanti e di argomentanti.

Di questa situazione, che non crediamo possa essere tacciata di relativismo nichilistico, è possibile trovare riscontri nello stesso testo che stiamo analizzando. Si legga un passo conclusivo, nel quale è fatto ricorso ad un'inconsueta metafora etica, inconsueta perché l'etica non è certo il destino più evidente di uno stile di pensiero, quello di Sasso, nel quale il tono di inflessibile e quasi prepotente (nel senso nobile della ὑβρις) analiticità è come contrappuntato da un senso di schietta autoironia critica e disincanto. Riassumendo il suo discorso analitico Sasso conclude: «Ospitando la verità e conferendole espressione, il linguaggio resta quel che è. Non trascende (sarebbe impossibile) sé stesso»³³.

È chiaro, e non occorrerà riprendere il filo dell'intero ragionamento per comprenderlo, che solo alla doxa e al linguaggio è dato rappresentare la verità come un «ospite». Grato o ingrato che l'ospite sia, o che risulti il senso della sua inafferrabile presenza, la doxa che lo riguarda lascia entrambi gli ospiti, anche il linguaggio essendo tale, imperturbati e immodificati. Una doxa ancor più tesa ad affinare il senso equivoco del proprio esser tale e accadere necessariamente così, in modo spontaneo, potrebbe anche dire che la verità, accadendo nel linguaggio, non vi sta come un ospite che sia a quello noto, perché la verità è *in realtà* «nessuno». Ma non «nessuno» al modo di colui che così, abilmente, rispondeva di chiamarsi, confermando perché i suoi cantori lo dicessero πολύτροπον. Ma in un modo assai meno poetico e rassicurante.

È il testo stesso a comunicarlo: l'esito del passaggio dell'ospite-verità nel ricettacolo linguistico è quello di una duplice imperturbabilità. «Nell'adoperare le parole che le mette a disposizione, nel linguaggio la verità non produce alcun mutamento». Cos'è accaduto, quindi, nel passaggio della verità? Una presa di coscienza? E si tratta di una duplice imperturbabilità, quella

³³ Cfr. *Il principio, le cose*, op. cit., p. 149.

confermatasi a questo passaggio senza in realtà presa di specifica e individuante coscienza?³⁴ Si potrebbe rispondere, con rigore difficilmente confutabile, e senza che ciò sia inteso come indice di una situazione angosciosa o destabilizzante (il nostro senso comune), che *niente* è accaduto. E quando è accaduto questo singolare ed equivoco senso di nientità? Se l'ospite transitato *post exitum* non era alcun ospite, potrebbe dirsi, senza tema di smentita, che l'ospite non sia, in verità, mai passato. L'ospite non è mai transitato, e visto che coerenza vuole che esso non possa mai accadere, è da concludere che questo «non potere» non appartiene ad un suo specifico «quando» o «in quanto», ma che gli appartiene, sebbene equivocamente e metaforicamente (non è una cosa o una proprietà ad appartenergli) come il suo inseparabile ed eterno *sempre*.

L'«ospite» non è accaduto, non è mai veramente transitato, ma la «nientità» che dà al linguaggio *modo* di avvertirlo come un ospite, accade e può accadere sempre, così come sempre accade, trattandosi di una *medesima e non duplice* imperturbabilità, la nientità stessa del linguaggio, il suo (non) poggiare su un primo terreno, su un fondamento certo e inconcusso. L'insondabilità del linguaggio, il suo non poggiare su un primo fondamento, costituisce però una nota, anzi *la* nota paradossale della sua singolare compiutezza ed imperturbabilità, o eternità che dir si voglia. «La sua natura», infatti, «non muta», ed è per questo che, seguito un pensiero di Sasso, per le ragioni finora esposte non potremo del tutto concordare con la sua finale indicazione, rispetto al linguaggio e alla sua «espressione», di un «limite» che debba venir comunque «scontato»³⁵.

4. La costruzione metafisica della doxa e il realismo politico. Il primato della Fortuna

4.1. Conclusa l'analisi del testo al centro della nostra attenzione, vorremmo di seguito provare ad affrontare la questione della doxa, e affrontarlo rispetto al punto delicato concernente gli accadimenti infradoxastici. Abbiamo infatti visto come le opinioni, considerate di per sé, o considerate come mondo della doxa *überhaupt*, non siano in alcun modo differenziabili dalla verità, anzi mostrino un attimale carattere di invariabilità: è infatti inevitabile assumere che la doxa non è altro che doxa, anche quando poi si precisi, come fa Sasso, che questo esser tale delle opinioni «non possa essere né affermato, né negato». L'ulteriore problema che si pone a riguardo, e Sasso sembra avvertirlo e svolgerlo, in questo suo ultimo testo, ancora più acutamente e profondamente che nei lavori precedenti, è che l'eventualità delle doxai può essere articolata nei momenti del suo decorso, solo ricorrendo, *rispetto* ad esse, a distinzioni metafisiche e/o a costruzioni pseudoconcettuali.

La fragilità e la mortalità delle opinioni, il loro poter esser sempre altro da quel che accade loro di essere, il venir alterate e violate, nella loro stabilità, dal violento e inarginabile contatto con la *τύχη* e con le altre doxai, tutto ciò può essere rilevato e constatato solo ricorrendo a distinzioni equivoche, effimere. Ciò che articola il decorso e la vita temporale delle opinioni in differenti momenti, non è infatti, a sua volta, altro che un'opinione. Tra i diversi momenti che scandiscono la breve giornata degli eventi doxastici, si danno solo ed esclusivamente accadimenti infradoxastici, analoghe omeomerie. Cosa significa tutto ciò?

Significa, come abbiamo cercato di sostenere finora, che, se si prescinde dalle distinzioni pragmatiche e metafisiche di cui si serve sempre il nostro senso comune; se si cerca di affisare le opinioni nel loro semplice carattere di eventualità, quello che paradossalmente si riesce a scorgere, attraverso tale microscopio analitico, non è altro che la continuità e l'indissolubilità delle doxai stesse e del mondo ospitante il loro uniforme accadimento. Quella che si ottiene è la verità intrascendibile delle opinioni e la non soluzione di continuità tra la questione concernente il senso della verità e dell'essere da una parte, e la natura del *Faktum* e dell'accadimento del

³⁴ Su questo problema, e sul tema dello sguardo, «senza intenzione né finalità», del logo, cfr. *La verità, l'opinione*, cit., pp. 233-37, nonché l'analisi di M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano. Considerazioni intorno al volume di G. Sasso "La verità, l'opinione"*, in «Giornale critico della filosofia italiana» (2001), pp. 326-359: pp. 352-357.

³⁵ Cfr. *Il principio, le cose*, op. cit., di nuovo p. 149.

mondo doxastico dall'altra, queste due parti essendo due solo secondo il linguaggio didascalico che cerca di ri-descriverle.

Che le opinioni si distinguano e si contendano il campo della loro apparizione è quindi un opinabile e costante dato di senso comune. Noi diciamo inoltre che le doxai-omeomerie sono «molteplici», che non sono autentici soggetti e sono articolate dentro e fuori di sé, che sono quindi «particolari» e possono esser sempre «altre» da sé, divenir altre o essere alternative tra loro, passionalmente e violentemente alternative. Ed è così, è solo così che noi riusciamo a decifrare la natura politica del mondo doxastico e a costruirne il possibile ordine giuridico, *ipotizzando* cioè la loro «molteplicità, particolarità, variabilità e alternatività». Che però il mondo delle opinioni sia *uno* e invariabile lo abbiamo visto, e anche che l'alternanza tra le doxai possa essere solo doxasticamente fissata e metafisicamente omologata. Quanto alla loro «particolarità» vale lo stesso. Le opinioni non sono infatti *parte* di un *genere* universale di diversa o superiore natura ontologica, che le ricomprenda e le ordini. Il mondo delle doxai non è infatti altro che *omeomeria*, non indica che l'esser tale delle diverse opinioni, che si dice accadano e si alternino tra loro. Le opinioni sono perciò parte di un *più esteso* gruppo od orizzonte ricomprensivo, solo in quanto questo sia parte a sua volta di un ulteriore e opinabile insieme. Ma se l'insieme delle opinioni è particolare allo stesso modo delle diverse opinioni raggruppate in esso, ecco che la «particolarità» delle opinioni sarà un'espressione *sui generis*, sarà un predicato equivoco, affermato per esser immediatamente smentito.

Le doxai non hanno un *genere prossimo* rispetto cui, anche solo per contrasto reale se non proprio λόγῳ, individuarsi e determinarsi. Non hanno quindi un *genere* o un retroterra di provenienza, vale a dire che sono *ingenerate* e immortali nella loro immobile puntualità. Né presentano, le doxai, una *differenza specifica*: vale a dire che non si lasciano ridurre ad una regola o render *visibili* da un determinante *eidos* o da una *species*. Semplicemente, nella loro puntuale inafferrabilità, si rivelano, al pensiero che tenta approssimativamente di coglierle, omeomerie, parti simili, analoghi, o meglio, identici uno-tutto, solo pragmaticamente e metafisicamente moltiplicabili e distinguibili *rispetto* alla verità, che così, a seguito di questa performance, risulta dogmaticamente, cioè doxasticamente, onto-logicizzata e reificata.

Ciò non toglie che sia *per noi* inevitabile interpretarle come parti di una più ampia relazione, al cui interno abbia luogo il conflitto delle opinioni e si dia sfogo alla loro volontà di vivere. Il paradosso del mondo doxastico è che ogni opinione è e sta in quanto sia avvicinata dalle altre. Non c'è possibilità di «autonomia» in questo mondo e la questione stessa della norma e del *nomos* non può che andar incontro a paradossi: la norma e l'ordine non possono che avere natura *paradossale*. In parte lo abbiamo già visto. Le opinioni non sono, di per sé considerate, particolari e molteplici, ma è necessario moltiplicarle e parcellizzarle, è un bisogno performativo *dirle* molteplici, affinché si suddividano a gruppi in un ordine articolato. Lo stesso conflitto tra le opinioni non potrebbe essere rappresentato senza una norma: senza una norma esso sarebbe un'eteroclitica confusione, sarebbe un corpo a corpo indistinto e indifferenziato. D'altra parte, la norma e l'ordine intervengono a stabilizzare il potenziale polemico, a ridurre la violenza ma anche la natura, che è quella di alterare e far esser le cose e le situazioni altre da come sono.

Cosa sono la norma e l'ordine doxastico? Sono veramente essi quello che noi intendiamo, quando kantianamente parliamo di leggi e regole generali, universalmente valide in un ordine costante e definito? A ben vedere, le *norme* doxastiche, esattamente come le doxai da esse ordinate, sono *particolari*, possono di necessità essere *eccepite* e trascese da altri ordini, possono da questi essere contraddette ed esposte al rischio della dissociazione e della dissoluzione. Non c'è e non si dà mai, nel mondo doxastico, una norma regina, che sia sottratta all'incertezza e alla controvertibilità caratterizzante tutte le altre. Il *nomos* sovrano dell'ordine doxastico è allora l'«accadimento», e la meno inadeguata rappresentazione della natura vaga ed eterea di questo *fattore* è in quella laicizzazione, in quella antropomorfizzazione dell'esperienza mitica e religiosa, che vi vede fisso il volto bendato della «fortuna», la quale detiene il potere della dissociazione e della rovina, ma opera anche ciecamente, senza prevedibili intenzioni. Della fortuna, delle sue circostanze, non è possibile dare rappresentazione concettualmente ordinata, perché è proprio

essa a dare al diritto il carattere della parzialità e dell'eccepibilità. Non incombendo la fortuna, il diritto sarebbe un ordine *automatico*, compatto, meccanico, non quella pseudoconcettuale costruzione dell'incertezza e del conflitto, che in realtà esso è e non può non essere.

La conflittualità interna al mondo doxastico non è allora solo quella politica regolata dal diritto, ma più estesamente è quella conflittualità contraddittoria, che non può non darsi tra gli accadimenti della fortuna da una parte, e la *regolare parzialità* del diritto dall'altra, quella parzialità che ne fa un ordine costantemente eccepibile e controvertibile dagli accadimenti storici. Nel mondo giuridico-politico non si dà possibilità alcuna di stabilità e di ordine, trascendentalmente garantiti e unificati, non si dà quindi mai un principio di autentica autonomia, epistemica, politica o etica che essa sia o intenda essere. Il mondo politico è costitutivamente, vale a dire metafisicamente ed *esistenzialmente*, aperto ad un fattore di irrinunciabile e irriducibile *trascendenza*: la *divina* e dirompente forza della fortuna.

4.2. Il punto concernente l'impossibilità di un'autentica autonomia del mondo e dell'ordine politico, di un'autonomia intesa in senso concettualmente rigoroso, è quello che forse ci permette, seppur solo schematicamente, di scorgere il nesso che, nel pensiero di Sasso, si dà tra la sua interpretazione di Machiavelli da una parte, e il mondo della doxa dall'altra. Vediamo perché.

Se in un pensiero come quello di Croce, per ragioni di coerenza interna alla filosofia della sintesi e dell'unità ideale dei distinti momenti dello spirito, Machiavelli è il campione dell'autonomia della politica dalla morale, mentre le crisi e le lacerazioni interne al momento economico-politico vengono considerate il presupposto della loro possibile risoluzione ad un più alto e complesso livello di mediazione spirituale, quello «etico-politico», cui è assegnato il problematico compito di riconquistare la libertà a se stessa di contro ai rischi della dissoluzione e dello scacco³⁶, in altro modo stanno le cose nell'interpretazione di Sasso.

Per Sasso il fenomeno dominante il quadro politico-realistico non è tanto la sua autonomia, quanto l'incombente rischio della «decadenza» e della dissoluzione di un ordine, quindi il cruciale e aporetico rapporto che si stabilisce, nelle più diverse situazioni, tra la virtù e la razionalità politica da una parte, e l'irresistibile potere dissolutorio della fortuna dall'altra, cui la prima, quale che sia la generosità, la tenacia e l'acribia dei suoi sforzi, è destinata a soccombere e a lasciare, con il passar del tempo e l'avvicinarsi di crisi al processo di crescita degli organismi politico-sociali, il campo³⁷. Quanto alla libertà, specie quella della *res-publica*, essa non è mai perfettamente conquistata a se stessa, alla propria autonomia, indipendenza ed essenza, ma è soggetta alle forze contrapposte di un intrascendibile conflitto, che solo attraverso i buoni ordini, quindi attraverso astratti e strumentali istituti giuridici, può essere promossa e conservata, senza essere mai affrancata dal rischio della corruzione e del disfacimento, che accompagna e quasi innerva la sua dinamica di accrescimento interno e di potenziamento esterno³⁸.

In questo modo di intendere il mondo politico, la mediazione non è mai sintesi etico-politica, ma sempre fragile costruzione *giuridico-politica*, e la «triste» negatività, l'incombente forza dell'aggressione, o anche della stasi e della dissoluzione dell'ordine, non sono momenti risolti nella positività di una più vigorosa sintesi dialettica, ma forze vive, *forze solo aporeticamente vive*, che

³⁶ Sul significato fortemente aporetico che la figura del segretario fiorentino avrebbe assunto nel pensiero dell'ultimo Croce, alle prese nel secondo dopoguerra con le questioni del vitale, della ferinità politica e della barbarie, cfr. il saggio *La questione del Machiavelli* (1949), in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (1952), Napoli 1998, pp. 175-86, in cui è richiamato anche un precedente e altrettanto cruciale contributo: *Intorno alla teoria hegeliana degli individui storici* (1945), in *Filosofia e storiografia* (1949), Napoli 2005, pp. 136-153. Cfr. quindi G. Sasso, *B. Croce*, op. cit., parte III, in part. cap. I, §§ 3-8, p. 456 e sgg., che affrontano il contraccollo provocato, nel pensiero di Croce e nel suo incessante bisogno di interna autoverifica, già dagli eventi della prima guerra mondiale.

³⁷ Per un'analisi sistematica e critica di questi problemi, cfr. G. Sasso, *N. Machiavelli*, I, *Il pensiero politico*, Bologna 1993, in part. pp. 442-477. Avendo sfiorato un aspetto del relativo tema, rinvio anche al bellissimo *De Aeternitate mundi*. («Discorsi», II 5), in *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, I, Milano-Napoli 1987, pp. 167-399.

³⁸ Cfr. *N. Machiavelli*, I, *Il pensiero politico*, op. cit., pp. 502-13 e p. 527 e sgg.

pervadono e dilaniano le intenzioni e i gesti di ogni attore dell'irriducibile conflitto politico.

Di un mondo lacerato da conflitti ricomponibili solo per via politica, attraverso un'accorta e lungimirante opera di ingegneria giuridico-istituzionale, Croce avrebbe detto, coerentemente con gli assunti del proprio sistema, che si tratta di un mondo abbandonato e soggetto, anche dal punto di vista intellettuale, alle forze dell'unilaterale astrazione e della separazione. Lo avrebbe giudicato un universo dominato, autoritariamente, dai principi della particolarità e della trascendenza (teologico-politica) e non già dal libero e concreto principio della sintesi spirituale. Lo avrebbe giudicato un universo tendenzialmente vinto e scisso dalla molteplicità di forze insistenti sul suo terreno e non più ricomposte in una salda e compiuta armonia: un mondo naturalisticamente inteso e non già idealmente, un mondo inteso secondo i criteri della pseudoconcettualità economico-giuridica, e non alla luce del concetto e delle distinte forme della positività e della libertà spirituale.

Tale è però, a ben vedere, il mondo degli accadimenti doxastici e degli eventi politici. È un mondo di cui si *ipotizza*, costruttivamente e *significativamente*, la naturale molteplicità e controvertibilità delle parti raggruppate in classi, classi astratte sulla base di criteri di pertinenza strumentale, *interessate* e fissate, come abbiamo più volte visto, in modo implacabilmente metafisico. Senza fratture della realtà e ricomposizione metafisica dei relativi *vuoti di senso* attraverso la congiunzione e l'articolazione dei diversi istanti dell'esperienza, non si darebbero esperienza e differenza, ma solo il tessuto continuo delle opinioni, il suo non essere altro che se stesso, un indefinito tessuto-non-tessuto, indistinguibile dalla verità.

Non si tratta ora di rivalutare la metafisica, come spesso si dice in modo altrettanto improprio che quando si parla del suo superamento, o si annuncia la liberazione dalle sue in realtà onnipersive morse. Vorremmo semplicemente suggerire come l'idea di un mondo della doxa, che abbiamo ricavato studiando a fondo i testi di Sasso, ci paia decifrabile anche alla luce di un'interpretazione paradossale e, da parte nostra, intenzionalmente contraddittoria, del senso crociano della pseudoconcettualità. Nessuno come Sasso ha mostrato le difficoltà legate, nel sistema crociano, al potersi dare di *finzioni* pseudoconcettuali, che presuppongono un indissolubile legame con la *realtà* spirituale e con il concetto, i quali ne rendono impossibile un'autentica deduzione. Si tratta di un problema analogo a quello dell'intelletto astratto, un problema che non può essere ripercorso ed elaborato in questa sede.

Quello che ci preme dire ora, è che l'accadimento del mondo doxastico, specie nel modo in cui questo è configurato nelle pagine dedicate da Sasso a questo tema, è tale come se in esso regnasse, per quanto tutto ciò comporti, lo ripetiamo, una contraddizione performativa, una rete di pseudoconcetti scioltasi paradossalmente dalla sua autentica provenienza, resasi semplicemente pragmatica, *infrastrutturale*. Il darsi di un mondo caratterizzato da particolarità, molteplicità e interna controvertibilità, equivale al darsi di un mondo incardinato al principio-non-principio, all'infrastruttura appunto, della pseudoconcettualità, la cui più alta virtù è e deve essere alquanto modesta: è quella di conferire un imperfetto ordine giuridico alle diverse situazioni che lacerano e corrompono l'universo politico-linguistico degli uomini, o, come si dice, dei mortali. Il mondo accade nel suo irretimento pseudoconcettuale e non già su di un fondamento puro, autonomo, libero, il quale sia andato smarrito a seguito di un traumatico e misterioso decadimento, a seguito di un processo di naturalizzazione dello spirito autentico. Il mondo accade così, nella sua irriducibile molteplicità di forze particolari, mai stabili e compiutamente definibili, perché così ha bisogno che accada il nostro comune buon senso, che metafisicamente resta aggrappato agli interstizi metafisici e alle voragini di senso offertegli dall'esperienza storica.

Si tratta di un mondo non riducibile all'unità di autentiche funzioni concettuali e spirituali, quello che accade così, nella sua astratta quanto imm modificabile molteplicità di parti, e c'è qualcosa di paradossale e di difficile da comprendere, per i mortali, nella natura di questo accadimento. Non derivando da altro, questo accadimento è infatti così, se stesso, eternamente, senz'altra ragione che il suo indifferibile essere tale, indecifrabile. Non è un mondo che mostri in se stesso la direzione di un senso ultimo da raggiungere e realizzare, o di una giustizia da

edificare e custodire.

4.3. Il tema della «giustizia», e del suo stretto, irrinunciabile rapporto con la questione della «verità», ci consente forse un'ultima approssimazione al modo in cui Sasso interpreta il mondo della doxa. È un mondo naturalmente politico, caratterizzato da rapporti tra opinioni che sono anche rapporti di forza, temperati e regolati grazie agli istituti del diritto. È possibile, in tale panorama, un diritto che sia autenticamente giusto, che affranchi dalle insidie della forza, della corruzione e della violenza?

Non è un caso che un riferimento di Sasso, per rispondere a questa intramontabile domanda, sia stato Hans Kelsen, teorico radicale e rigoroso della amoralità del diritto, critico inflessibile della conciliabilità di diritto e giustizia, critico di ogni ipotesi di giustificazione del diritto di natura. Quest'ultimo, se coerentemente pensato, non può per Kelsen non presupporre al suo interno l'univocità e l'incontrovertibile perfezione dell'idea di giustizia, la quale è però ogni giorno smentita dal semplice darsi della molteplicità e varietà dei cosiddetti diritti e ordini naturali, dal dato delle loro irrisolte tensioni teoriche e pratiche, che investono poi anche i convincimenti soggettivi di tutti noi e i nostri valori sociali di riferimento.

Ciò non toglie che Sasso abbia poi cercato di criticare i presupposti di una teoria pura del diritto come quella kelseniana, e abbia cercato di rilevare al suo fondo un tratto di irriducibile giusnaturalismo metafisico. Questo punto può da ultimo essere ripercorso, anche per offrire un ulteriore riscontro alla nostra tesi concernente il carattere inevitabilmente contraddittorio dei presupposti infrastrutturali dell'esperienza doxastica, presupposti quale ad esempio l'ordine giuridico.

Sasso, proponendo un parallelo tra il mondo della doxa e la *Grundnorm* della teoria kelseniana del diritto, assume che mai una doxa potrebbe pretendere per sé quello che nella costruzione del giurista praghese è il ruolo assunto dalla cosiddetta norma fondamentale, quello appunto di principio di unità e coerenza del sistema delle leggi. E ciò perché tale assunto equivarrebbe a fare della doxa un ente metafisico, non già una doxa³⁹. Vorremmo invece mostrare come tale giudizio, oltre a contenere una lettura riduttiva e inidonea a comprendere il senso della *Grundnorm*, non aiuti a cogliere i punti di profondo contatto tra il mondo della doxa e della politica da una parte, e l'acuto e raffinato relativismo della teoria pura del diritto dall'altra.

La *Grundnorm* è il punto di avvio del dinamico *Stufenbau* giuridico⁴⁰. Essa non è concettualmente «posta», ma intuitivamente «presupposta» dall'*osservatore* del diritto, di cui è detto rappresentare il «fondamento ipotetico» (§ 29), che noi qui intendiamo in senso *paradossale*. Perché paradossale? Diversamente da tutte le norme incluse nel piramidale *Stufenbau*, le quali sono «efficaci» solo se «valide», solo cioè in quanto siano state definite positivamente e attuino, attraverso una *decisione* non automatica ma sempre *incerta*, una soprastante norma, il processo costituente un ordine giuridico non ha un fondamento di «validità», salvo quello che è *internamente* o *esternamente* (§ 30, c) *ricosciuto* alla sua sola «efficacia», alla sua incerta capacità di articolare un nucleo di stabilità politica.

Dovendosi quindi, inevitabilmente, nella *Grundnorm* invertire il rapporto di «efficacia» e «validità», ne ricaviamo la conclusione che essa non è un «fondamento», ma un paradossale e *indefinibile assioma*, che può essere riferito al sistema cui dà inizio solo tramite una contraddizione, quella per cui è la sua non predefinita e *indefinita* «efficacia» a lasciar individuare e *definire* il primo nucleo di «validità» e di legittimità di un ordine costituzionale (§ 30, d], p. 103). Il contenuto della *Grundnorm* è interamente doxastico e in sé opinabile, la sua interna logica è quella di una singolare proposizione antinomico-trascendentale: non trasfigura il «diritto di natura», semmai rivela l'inafferrabile, la non coerentizzabile «natura del diritto», che è organizzazione della forza attraverso la forza stessa, attraverso ciò che rende il diritto sempre incerto, opinabile, indefinibile (§ 30, b], p. 102). Con la *Grundnorm* si allude geneticamente, intuitivamente e doxasticamente, cioè senza poter mai compiutamente affisare tale momento, al passaggio storico da una fase rivoluzionaria, all'imporsi di un nuovo ordine politico. Questo passaggio è sempre opinabile, ed

³⁹ *La verità, l'opinione*, op. cit., p. 207.

⁴⁰ Cfr. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre* (1934), trad. it. di R. Treves, Torino 2000, § 28, p. 97.

è del resto contestato dagli sconfitti della rivoluzione stessa, *sedicenti* titolari di una legittimità violata e offesa. La *Grundnorm* kelseniana, diversamente da come la interpreta Sasso, non si pone a fondamento di sottostanti e incerte norme, ma indica appunto, attraverso quell'osservatore che *non* è elemento *costitutivo* del sistema e degli oggetti giuridici, l'impossibilità che il contenuto di qualsiasi norma possa mai costituire un fondamento di coerenza definitiva, non opinabile⁴¹.

Lo stesso vale, da ultimo, per il problema della «giustizia», che per Kelsen noi crediamo sia un'istanza soggettivo-doxastica e quindi concettualmente irrepresentabile, visto che ogni opinione alternativa contraddice immediatamente l'univocità senza alternative dell'idea di giustizia. Dicendo invece, come fa Sasso per distinguere la propria dalla posizione di Kelsen, che la «giustizia» è in realtà l'accadimento dello stesso mondo doxastico⁴², si rischia di incorrere nell'obiezione per la quale, così inteso, l'accadimento del mondo doxastico *non possa non* esser giusto. Il che sarebbe come sostenere, conseguenza cui si è già precedentemente alluso, che la «doxa» *non possa non* esser «vera». Se invece, come è più plausibile interpretare il testo di Sasso, la giustizia è da individuare nell'accadimento stesso, in quanto alcun ordine di doxai *interno* a questo può rivendicare credenziali di giustizia o di maggiore legittimità rispetto ad altri, non si sarà detta cosa diversa da quella sostenuta anche da Kelsen⁴³.

Il discorso può così ritenersi concluso. Ed è stato un discorso, nei limiti del possibile, condotto dall'interno del pensiero di Sasso. Dall'interno, perché chi ha redatto queste pagine si trovava, gli piacesse o meno, nella condizione di condividere gli assunti di fondo dell'analisi di questo filosofo. Ed è stato, ovviamente, un discorso anche critico, perché solo provando a criticarlo si poteva rendere omaggio sincero ad uno studioso che ha fatto della critica e dei suoi limiti l'unica possibile professione di fede. Se poi ci sia riuscito di mostrare perché non vada posta soluzione di continuità alle questioni concernenti la verità e la doxa; se ci sia riuscito di qualificare la nostra lettura nei termini di un crudo realismo piuttosto che in quelli del più

⁴¹ Cfr. anche H. Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, hrsg. von K. Ringhofer und R. Walter, Wien 1979, pp. 201-208. Per una presentazione generale cfr. invece P. Hack, *La philosophie de Kelsen. Epistémologie de la Théorie pure du droit*, Genève 2003, in part. Cap. VI.

⁴² *La verità, l'opinione*, op. cit., p. 273.

⁴³ Sempre con riferimento alla questione dell'isituzionalità sarebbe interessante soffermarsi su un rilievo di Sasso al kelseniano Bobbio (*La fedeltà...*, cit., p. 48 e p. 82), il cui positivismo, preso da «angoscia giusnaturalistica» di fronte all'imprevedibilità dell'accadere, è detto rendere il liberalismo una «tecnica della libertà». Si tratta di un giudizio in cui si potrebbe avvertir risuonare anche un tema di Schmitt (su cui cfr. però *passim*), ma che in realtà è un prezioso segnava della storia intellettuale di Sasso e della sua esperienza liberaldemocratica. Abbiamo visto come egli sia un critico del carattere trascendentale dell'idea di libertà, che nel suo orizzonte di coerenza non è più un fondamento, né indica il fine ultimo di un processo storico-concettuale, ma è, non possiamo che dirlo in modo approssimativo, un principio-evento addomesticabile solo attraverso gli ordini e le buone leggi, colti nel loro crudo rapporto con le forze sfuggenti e infide della fortuna e dell'autorità, potenza *creativamente distruttiva* quest'ultima, oltre che ambiguamente difensiva e coercitiva. Per questo motivo Sasso, pur non condividendo la lettura da Bobbio fornita del liberalismo e della filosofia di Croce, non ha mai nascosto di dividerne molti approdi teorici e politici (p. 222). Come poi, nel suo percorso filosofico, il tema della libertà si tinga di colori cupi quando colto nel quadro dei problemi aperti da una filosofia che si misuri con il rischio della scissione storica e della frattura traumatica della propria coerenza concettuale; quanto appunto, per lui, l'idea della libertà, non più trascendentalmente garantita tenda a scivolare nei dilemmi dell'autorità e divenire una rischiosa «tecnica» normativa, lo potrebbe mostrare un'attenta lettura della sua profonda analisi della figura politico-religiosa dello sciamano. Cfr. *Ernesto de Martino. Fra religione e filosofia*, Napoli 2001, pp. 236-40. Rilevata la «contraddittoria» natura dello sciamano, non è per questo fatta salva la libertà e la connessa filosofia: è in primo luogo esibita l'impossibilità che la guida spirituale possa condurre alla riconquista del sé scisso. Ma ad occupare la scena della *realtà* politica resterà, dopo questo scacco esistenziale, non il «genio liberale» o il principio etico della libertà, bensì il dilemma critico del potere carismatico, della sua propensione autoritaria al culto ideologico di sé e all'esercizio della signoria. Ed è nell'incessante ritorno di questa cruda aporia politico-filosofica che credo vada ricercata la cifra più nobile e interiormente sofferta dell'antifascismo democratico di Sasso, filosofo del rigore critico, studioso delle tragiche necessità dell'azione politica e della fragilità di quegli ordinamenti repubblicani, di cui è stato sempre attivo ed inquieto difensore.

riciclato nichilismo, lo dirà il lettore, alle critiche del quale ci rimettiamo⁴⁴.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

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 Giornaledifilosofia.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.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. 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.filosofiaitaliana.it 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.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

⁴⁴ Ferme restando le mie esclusive responsabilità circa quanto redatto in questo saggio, desidero ringraziare coloro che mi hanno aiutato nella rilettura delle due successive redazioni del testo: Daniele Mastrangelo, Paolo Falzone, Elena Broseghini, Lino Santoro, Paolo Cartasegna e Silvia Marzi. In modo particolare ringrazio Mauro Visentin per le osservazioni critiche e i generosi incoraggiamenti a dare uno sviluppo compiuto alle mie argomentazioni, e Pierpaolo Ciccarelli, che con alcuni rilievi critici mi ha aiutato a meglio inquadrare le tesi che andavo formulando.