

Le aporie dell'antimetafisica. Note critiche sul pensiero di Gennaro Sasso

di Nicola Zippel*

ABSTRACT

The paper aims at analyzing the reflections on truth and doxa elaborated by Gennaro Sasso in his last book *Idealismo e filosofia*, by referring it to the previous works, in which these reflections were born and developed. On the basis of his well-known criticism to metaphysics and its main concepts of relation and difference, Sasso suggests an alternative way of thinking the situation where truth and doxa, logos and world meet each other. By commenting the main passages of Sasso's reasoning, the author shows the difficulties and limits of such an effort.

[_Contributo ricevuto il 23/03/2023. Sottoposto a peer review, accettato l'11/07/2023.](#)

a Valter Oneili, *in memoriam*

I _ Oltre la critica alla metafisica

L'ultima opera propriamente teoretica, filosofica di Gennaro Sasso, seguita a importanti volumi su Dante o la storiografia, è il libro *Idealismo e filosofia*, in cui l'autore ritorna a distanza di molti anni sul pensiero di Croce e, in parte, di Gentile, nonché, più in generale, sulla natura filosofica dell'idealismo¹. Mentre i primi due saggi vertono propriamente sulla dialettica crociana e sul suo rapporto con lo storicismo, intervallando acute analisi di aspetti centrali dell'attualismo gentiliano, l'ultimo capitolo, a detta dello stesso autore nell'ampio *Proemio*, merita «un discorso a parte» e potrebbe avere finanche un «effetto sconcertan-

te»², non essendo se non solo indirettamente legato alla filosofia idealista, bensì rappresentando la prosecuzione di una riflessione che negli anni si è articolata nei poderosi scritti teoretici di Sasso e ha avuto gli snodi fondamentali in *Essere e negazione*, *La verità, l'opinione*, *Il logo, la morte*, a cui rinvia esplicitamente l'autore³.

È proprio su quest'ultimo capitolo, dedicato a *La distinzione, il primo, la deduzione*⁴, che intendiamo condurre le brevi riflessioni che seguono, dal momento che esso costituisce l'elaborazione più recente e, va da sé, più matura da parte di Sasso su quella che potremmo definire la *pars construens* del suo pensiero. Tanto più è interessante questa parte del libro, quanto più si considera che,

* Ricercatore indipendente.

nel decennale lavoro teoretico di Sasso, che ha la sua opera fondativa nel già richiamato *Essere e negazione* del 1987⁵, la *pars destruens* del suo pensiero, raccolta in una critica implacabile e serrata della metafisica, ha sempre lasciato uno spazio ridotto, se non spesso inesistente, alla costruzione di un pensiero filosofico positivo, che prende la sua prima forma solo più di dieci anni dopo, in *La verità e l'opinione* del 1999. Quasi in una cadenza decennale, ricordata dallo stesso Sasso nel passo già citato del *Proemio*, questo aspetto costruttivo del suo pensiero ritorna ne *Il logo, la morte* del 2010 e quindi nel testo oggetto delle nostre analisi, risalente al 2020⁶.

Proprio perché queste riflessioni vogliono essere dedicate a quello di cui rimane non più che un barlume di positività di un pensiero così importante, originale e sempre fieramente indipendente del mondo filosofico italiano (e non solo), è sufficiente fare solo un rapidissimo accenno alla parte critica di questo pensiero che, come detto, si risolve sostanzialmente in una confutazione sistematica della metafisica, attraverso l'analisi di quello che ne viene considerato il concetto fondante, e «fatale»⁷, la relazione, e i concetti a questa intrinseci di differenza e distinzione. Molteplici potrebbero essere le pagine delle opere di Sasso da citare, per mostrare i diversi modi in cui la metafisica è stata lucidamente quanto impietosamente analizzata fin nelle sue pieghe più recondite,

rivelandone ogni volta la natura aporetica. Tuttavia, dal momento che come si è detto non è questo lo scopo delle nostre riflessioni, rimandiamo il lettore a un recente studio dove la critica di Sasso al concetto di relazione è documentata e interpretata con grande acribia⁸, e ci limitiamo qui a riferire un passo, comunque esaustivo, dall'ultima opera:

di metafisica si può parlare in vari modi. In vari modi si può intenderne il concetto. Ma un punto deve restare fuori questione. Le categorie della metafisica sono l'identità e la differenza, oppure l'alto e il basso: il che, in entrambi i casi, richiede che fra gli estremi si dia un intermedio, un *μεταξύ* (Kant lo definì "schema"), e una possibilità di connessione, che impedisca la deriva del mondo. Comunque lo si intenda, l'intermedio deve tuttavia partecipare delle diverse e opposte realtà che è suo compito mettere in contatto e sottrarre al rovinoso isolamento. Deve essere identico/diverso, nel primo caso, eterno/mortale nel secondo. Il che significa che, se fosse così, in esso si riprodurrebbe la scissione alla quale intendeva mettere fine: la scissione che l'aveva costretto ad anticipare a sé stesso e a riprodurre, senza scampo, in sé la stessa situazione antinomica. *L'impasse* a cui questa situazione dà luogo è radicale e non consente vie d'uscita. [...] L'ambizione della metafisica è di *σώζειν τὰ φαivόμενα* alla luce del criterio che essa stessa pone e che è il suo costitutivo. Ma questa ambizione si rivela in conflitto con sé stessa⁹.

Questo passo, come detto, è solo l'ultima versione della critica decennale che Sasso rivolge alla metafisica e ai concetti che ne costituiscono l'interna tessitura; riveste però particolare rilevanza, non solo e non tanto per il suo ritrovarsi anche nell'opera più recente, quanto perché si presenta nel corso del ragionamento in cui Sasso rileva non solo l'intrinseca aporeticità della metafisica, ma ne offre altresì «una netta alternativa»¹⁰. Alternativa che è stata elaborata nelle righe immediatamente precedenti a quelle appena citate e che verrà poi ripresa nelle pagine successive.

Data l'importanza di questo passaggio non solo rispetto al testo oggetto di riflessione ma anche e ancor più nell'intera economia del pensiero di Sasso, è opportuno riportare il passo per intero, isolando dapprima il momento iniziale, che concerne sempre la critica alla metafisica, con particolare riferimento al concetto di eterno:

la tesi secondo cui, né *a parte ante* o *a parte post*, all'eterno si ponga un limite è in patente contraddizione con quella che lo assume come, *a parte ante* o *a parte post*, privo di limiti, e insuscettibile quindi di avere un inizio e una fine. Senonché, la tesi secondo cui, né *a parte ante* l'eterno ha un limite, né *a parte post*, è essa che, per escludere ciò che dev'essere escluso, lo reinclude, ponendo sé stessa nella stessa posizione delle tesi che ne sono criticate. Per dire quello che dice dell'eterno, è costretta a porsi dinanzi e, in questo atto, a, per dir così, oggettivarlo e temporalizzarlo.

La conseguenza è che chi parla dell'eterno, inevitabilmente, lo tradisce. E non c'è niente da fare: uscire da questa *impasse* è impossibile perché a ogni tentativo che si facesse per venirne fuori, il nodo dell'aporia si stringerebbe ancora di più¹¹.

Come verrà ribadito nel passo successivo, che abbiamo già citato, anche qui il ragionamento conduce a un'*impasse* insuperabile, nell'un caso rappresentata dal tentativo di pensare un intermedio tra l'identità e la differenza, nell'altro di concepire l'eterno in sé stesso. In comune, le due *impasse* hanno la radice metafisica e, in particolare, la sua natura relazionale che costringe il pensiero a porre in rapporto ciò che, φύσει, non potrebbe entrare in rapporto: identità e differenza, l'eterno e il logo. Nella seconda citazione, però (che, ricordiamo, nel testo originale precede la nostra prima citazione), Sasso offre anche un'uscita dall'*impasse*:

ma qui dove la difficoltà si manifesta al grado più alto, si intravede la luce obliqua della soluzione. Non senza una punta di autentica paradossalità, essa sta in ciò che, racchiuso nella cornice che intorno a esso è disegnata dal discorso che, nel dirlo eterno, lo chiude in un ambito che ne fa una *res finita* e, dunque, non eterna, l'eterno subisce una limitazione che, nel riguardarlo, attraverso la contraddizione che ne emerge, rivela di non poterlo riguardare e fa emergere per contrasto la sua autentica *physis*¹².

La soluzione si offre in una «luce obliqua» (Sasso tornerà sull'obliquità della soluzione, e vi torneremo quindi anche noi), che illumina un paradosso: il discorso – il logò – nominando l'eterno, con ciò stesso lo circonda di un ambito in cui, ormai racchiuso, l'eterno diventa qualcosa di finito, limitato e, quindi, non più eterno. Fin qui, nulla di paradossale ma, semmai, di antinomico; il paradosso, però, emerge simultaneamente alla contraddizione, perché è proprio quest'ultima che, denunciando la contraddittorietà di un logò che limita l'eterno con il solo nominarlo, ne fa altresì risaltare la natura autentica, quella appunto dell'eternità. Detto in altri termini, si spera, più piani: l'eterno viene limitato dal discorso per quel che riguarda il *dictus*, in contrapposizione al quale – e grazie alla contraddizione del quale – preserva la propria autentica natura di eterno. Il detto, nominandolo, tradisce l'eterno ma, con ciò stesso, ne salvaguarda la natura, salvata appunto perché tradita:

insomma, – conclude Sasso questa prima esposizione della *pars construens* del suo pensiero – il logò che, nel proclamare l'infinità, o, se si preferisce, l'eternità dell'eterno, tradisce la sua natura, è anche in condizione di rendere esplicito, e inevitabile, il tradimento del quale, in questo caso, *può ben dirsi che fa un buon uso collocandolo in una cornice*¹³.

Abbiamo scelto di mettere in evidenza la riga finale di questa citazione, per-

ché ne ravvisiamo il carattere oltremodo equivoco e, per così dire, misterioso, nonché sorprendente per un pensatore come Sasso, la cui principale e distinta caratteristica è proprio quella di soppesare con acribia ineguagliabile ogni singola parola di un qualunque ragionamento. Posto, infatti, che l'atto di nominare l'eterno, da parte del logò, costituisca in sé un tradimento della natura stessa dell'eterno; posto che, in quanto tradimento, rende evidente la natura di chi sta tradendo – ossia, nel limitarlo entro una cornice, ne fa risaltare l'impossibilità di restare entro questi limiti; perché, però, di questo tradimento il discorso ne farebbe «buon uso», solo per il fatto di collocarlo in una cornice, ovvero, fuor di metafora, per il fatto di nominarlo? Perché, allora, lo stesso non potrebbe dirsi dei ripetuti tradimenti che la metafisica, a detta di Sasso, compie regolarmente nei confronti dell'essere o della verità, ogni qualvolta li pone in relazione con il non essere o l'opinione? Non è anche questo un atto di collocare l'essere e la verità entro una cornice, facendo emergere, tra l'altro, come Sasso ha più volte spiegato in maniera cristallina, tutte le contraddizioni di questa collocazione ma, nello stesso tempo, esplicando la natura autentica dell'essere e della verità rispetto a questa collocazione traditrice¹⁴?

Perché, chiediamo di nuovo, solo «in questo caso» prospettato da Sasso in queste pagine, il tradimento viene usato bene? La risposta a questa domanda po-

trebbe trovarsi nella lettura del prosieguo del testo e, in particolare, degli altri luoghi in cui la *pars construens* riemerge tra le maglie della critica alla metafisica. L'*impasse* in cui ci si è imbattuti assume le forme dell'impossibilità di pensare l'essere come unico e, insieme, costituito di parti, *impasse* caratterizzante la relazione, quindi e detto in termini di metafisica classica, tra l'uno e i molti¹⁵:

la critica filosofica – scrive Sasso – dissolve la pretesa metafisica che l'essere sia l'articolazione delle sue parti. Ma non può evitare che il suo fantasma risorga, e necessariamente risorga, attraverso la negazione di cui la critica lo investe, e non può non investirlo. Per un verso, infatti, essa assume che l'essere non ha parti perché, come parti dell'essere, ciascuna è essere, e non parte. Ma, per un altro, mentre si pone come il soggetto di tale assunto, evoca ciò che nega constatandone l'accadimento: ed è come se, riflesso in uno specchio, lo vedesse diviso nelle parzialità che il logo esclude possano mai appartenere alla sua natura¹⁶.

Per quanto ripeta nella sostanza la critica già mossa nel testo alla pretesa metafisica di pensare l'essere e i molti all'interno di una relazione, questo passaggio sposta la riflessione su un livello diverso che, data la critica per acquisita, ne sviluppa una conseguenza inevitabile: negare che l'essere abbia una relazione con i molti (le sue parti) rimette necessariamente in gioco i molti, per il solo fat-

to di negarli e quindi nominarli o, come scritto nel passo citato, evocarli. Che cos'è, però, che di preciso viene evocato? Non l'esistenza dei molti, perché se così fosse i molti sarebbero e, dunque, si evocherebbe l'essere e non i molti. Di questi, invece, si evoca o, meglio, si constata, «l'accadimento», il quale si riflette «in uno specchio». Linguaggio altamente metaforico e suggestivo, ma tuttavia anche coerente dal punto di vista logico e, soprattutto, della logica di Sasso?

2 _ Lo specchio del logo

La prima cosa da chiedersi è a chi o cosa appartiene questo «specchio»: non all'essere, perché semmai in esso si specchierebbe solo e nient'altro che l'essere, dal momento che qualunque cosa si ponesse all'esterno di esso per riflettervisi sarebbe, con ciò stesso, essere. Lo specchio, allora, non può che appartenere al logo che, nella forma della critica filosofica, vede riflesso ciò che nega: i molti, le parti o, detto in altri termini, il non essere. Che si tratti del logo è chiaro non solo dal contesto della riflessione, ma anche da quello che scrive Sasso nelle righe immediatamente successive, dove viene ripresa la figura dell'obliquità: «alle cose che accadono senza una ragione e una necessità e che, tuttavia, accadono, il logo rivolge uno sguardo obliquo che, essendo ostensivo e non costitutivo, non stabilisce una relazione: o non ne stabi-

lisce una che non sia quella determinata dallo sguardo»¹⁷.

Lo sguardo obliquo, ostensivo e non costitutivo, è lo specchio su cui si riflette l'accadimento dei molti, un accadimento che il logo può negare, e che di fatto nega quando dice che «l'essere non ha parti», ma che, proprio negandolo, lo rende possibile, ossia lo vede riflesso nel proprio sguardo negante e, con ciò stesso, evocante, cioè riflettente ciò che nega. La figura dello «sguardo obliquo, ostensivo, non costitutivo» aveva fatto la sua prima apparizione nelle pagine de *La verità, l'opinione*, dove si legge:

potremmo dire che, con l'accadimento della domanda e della *doxa*, ad accadere è l'uomo; che infatti non può essere né affermato né negato perché, appunto, accade, e la filosofia non lo contempla se non in questa forma obliqua e distante: nella forma cioè che, come meglio si vedrà, le è propria e che consiste nel suo essere bensì “ostensiva”, ma non costitutiva, dell'esperienza¹⁸.

Poco più oltre, Sasso precisa che per contemplazione intende «non un'attività, ma un abito, un'apertura, nel cui interno sia compreso un accadere, che può bensì esservi contemplato, senza che sia essa a renderlo possibile insieme alla sua concepibilità, e senza che sia l'accadere, a rendere concepibile quella»¹⁹. Da ultimo, viene ribadito che questa filosofia, in quanto *antimetafisica*, «si limita a prendere atto di ciò che “accade” attraverso

l'accadere della domanda concernente l'esperienza e le sue forme»²⁰.

Gli anni che dividono queste riflessioni da quelle più recenti, contenute nell'ultimo capitolo di *Idealismo e filosofia*, non hanno mutato nella sostanza la *pars construens* del pensiero di Sasso, ma semmai ne hanno rafforzato la convinzione della natura antimetafisica, soprattutto riguardo al concetto chiave della critica alla metafisica che, nella citazione di cui sopra, appare, quasi a sorpresa, la relazione, di cui prima si nega l'occorrenza («non stabilisce una relazione»), e poi se ne precisa la connotazione («determinata dallo sguardo»). D'altra parte, che la si nomini o meno, la relazione si impone necessariamente anche quando dell'essere e delle sue parti si parli in termini di sguardo e di specchio, o di ostensione, un rischio che Sasso già avvertì nelle pagine de *La verità, l'opinione* e davanti al quale non arretrò, ma che affrontò apertamente:

non superfluo, e anzi essenziale, è chiedersi se necessariamente lo sguardo che la filosofia rivolge al mondo che, senza dipenderne, senza esserne costituito e regolato, accade, stabilisca con questo un rapporto che sia quello stesso che qui ha meritato le critiche più aspre. Non dovrà invece intendersi e affermarsi che c'è in effetti rapporto e rapporto: o meglio che, se per “rapporto” s'intende un ambito che conferisca realtà ai suoi termini nell'atto in cui questi gli conferiscono realtà, allora per certo non ha la medesima natura il rapporto

che pure lo sguardo della filosofia rivolge, via via che questo accade attraverso la domanda e assume il volto della *doxa*, al mondo e alle sue forme? Così, in effetti, deve intendersi. Se perciò anche questo è un rapporto, ma eidetico, e non costitutivo né regolativo, allora deve dirsi che la sua natura non è, per certo, la medesima che si rivela intrinseca all'altro che in quei due aggettivi riconosce la sua suprema ambizione²¹.

Com'era inevitabile, perché richiesto dalla logica stessa del ragionamento, Sasso riconosce l'esistenza di un rapporto tra filosofia e mondo (nei termini de *La verità, l'opinione*), esorcizzando però lo spettro della metafisica precisando che «c'è rapporto e rapporto», l'uno, quello metafisico, che pretende di instaurare un rapporto costitutivo tra filosofia e mondo, l'altro, quello ostensivo, che legge questo rapporto come «eidetico» (termine davvero raro tra le occorrenze sassiane), che non ha quindi la «suprema ambizione» di costituire o regolare il mondo, limitandosi a rifletterne, constatarne, riconoscerne l'accadere. Tanto basta, agli occhi di Sasso, per non ricadere nelle aporie metafisiche, salvando, se non i fenomeni, quantomeno il loro accadimento allo sguardo del logo.

Non diversamente, nelle righe di *Idealismo e filosofia* da ultimo citate, Sasso fronteggia l'ombra della relazione da lui stesso evocata, sostenendone la natura antimetafisica (o ametafisica), in virtù sempre della sua funzione non costituti-

va e accentuando ancor di più la reciproca indifferenza di logo e cose:

a questa conclusione deve rimanersi fermi come a quella che consente di non incorrere nelle aporie della relazione e delle altre che nasconde in sé e ne conseguono. Non ha consistenza, infatti, il rilievo che a questa idea è stato diretto da chi ha osservato che è pur sempre una relazione quella che, nel volgersi allo spettacolo doxastico, il logo stabilisce con questo. In realtà, è soltanto uno sguardo, – uno sguardo che non stabilisce una relazione, quello che il logo rivolge all'anzidetto spettacolo doxastico. Con la cosa guardata non costituisce termine di relazione, perché, per essere, né il guardato ha bisogno del guardante, né questo ha bisogno di quello. A prescindere dalle difficoltà che, pensata per sé stessa, l'idea della relazione reca con sé, resta che *si ha relazione dove un termine è necessario all'essere dell'altro*: dove, come in altre occasioni si è detto, l'ostensione perde il suo carattere per assumere quello di ciò che costituisce, e sia perciò, non più e non tanto ostensione, quanto piuttosto potenza formativa²².

Nella frase che abbiamo ritenuto opportuno mettere in evidenza, c'è la chiave di volta del superamento da parte di Sasso dell'obiezione che da più parti, evidentemente e ben prima di noi, gli è già stata mossa riguardo alla natura relazionale della sua *pars construens*²³: si tratta bensì di una relazione, ma non autentica o, come dirà nell'ultima pagina del capitolo, «imperfetta»²⁴, perché

non costitutiva. Là dove 'non costitutiva' significa che i due termini non sono necessari l'uno all'altro, che l'uno non ha bisogno dell'altro.

Bisogno per cosa? Rispetto al logo, per essere: va da sé che, in quanto eterno²⁵, il logo non ha bisogno di nulla per esistere. Rispetto alle cose (o alle *doxai* o al mondo), il bisogno non riguarda il loro essere – perché, a rigore, non sono –, ma il loro accadere, che accade appunto senza che il logo in qualche modo lo costituisca o lo regoli, limitandosi a guardarlo. E tuttavia, che cosa indica questo «accadere»? Se, infatti, le cose accadono *allo* sguardo del logo, tale accadere sembra assumere la forma di un apparire, un manifestarsi. Proprio così scrive Sasso nelle righe immediatamente successive al passo citato, dove si legge che

le *doxai* appaiono, e lo sguardo del logo le incontra dopo che siano accadute, o in quanto accadono, e niente dovendo fare perché accadano e si costituiscano nel loro ambito. Né quindi, le *doxai* hanno bisogno del logo, né questo delle *doxai*, perché le une siano *doxai* e il logo sia logo²⁶.

Ora, posto che perché 'siano', le *doxai* non necessitano del logo, può dirsi lo stesso rispetto al loro 'accadere', ossia 'apparire'? È possibile che le *doxai* appaiano senza qualcosa o qualcuno *a cui* apparire? È possibile, in generale, che si appaia a nessuno? O non è, piuttosto, un verbo – e un concetto

– intrinsecamente relazionale quello di 'apparire'? Potrebbe ancora risponderci, con Sasso, che questa relazione non è costitutiva dell'essere delle *doxai*; e tuttavia, in che misura questo essere non coincide con il loro apparire? Perché se l'essere delle *doxai* non coincidesse con l'apparire, ma fosse l'essere in quanto tale, che cosa lo distinguerebbe dall'essere del logo? Se, invece, questo essere non fosse altro che l'apparire, che senso potrebbe avere al di fuori della sua relazione con il logo che lo riflette? E se di apparire può parlarsi solo in riferimento a un logo che guarda, è possibile ancora non rintracciare una funzione costitutiva di questo sguardo? È vero che il logo si limita a guardare, ma è altrettanto vero che solo mediante questo sguardo e a questo sguardo le *doxai* appaiono, ovvero esistono come *doxai*.

3_Logo, doxa, linguaggio

La questione, come si vede, è oltremodo complicata e sembra anch'essa, come la situazione metafisica criticata da Sasso, restare bloccata in un'*impasse*. Il rischio è ben avvertito dall'autore, che nel resto del capitolo articola in modi diversi la questione, individuando ad un certo punto nella dimensione umana della filosofia, come aveva già scritto nelle pagine de *La verità, l'opinione*, una delle cause o, forse, la causa di questa *impasse*:

il filosofo è uomo della *doxa*, parla il linguaggio dei βροτοί, dei mortali, e non è in condizione di forzarne il limite prendendo diretto contatto con l'originario. Ma, per un altro verso, poiché dice e argomenta, di ciascuna di queste tesi l'*auctor* è lui, è al di sopra di tutte, e, nell'esserlo, anche non lo è, perché è pur vero che fra le "verità" che afferma c'è, dominante e inesorabile, quella che dichiara la sua impossibilità di possedere l'originario se non per il tramite di un'impropria inferenza²⁷.

Come nel passo del testo del 1999 sopracitato, anche qui l'uomo diventa espressione della filosofia nel mondo, a causa del suo legame strutturale con l'opinione, legame che assume le forme inevitabili e tiranniche del linguaggio, ossia del logo²⁸. Le *doxai* accadono allo sguardo del logo e vengono dette dall'uomo attraverso il logo. Emerge qui la natura ambivalente, equivoca, ambigua del logo che, da una parte, è lo stesso dell'essere²⁹ e quindi si trova al di là della relazione imperfetta con le cose; ma, dall'altra parte, è il linguaggio parlato dai mortali, ossia dall'uomo che, invece, si trova al di qua di questa relazione, perché, come era stato scritto in *La verità, l'opinione*, accade al pari della *doxa*. Sembra quasi che l'uomo incarni quel μεταξύ che dovrebbe connettere l'essere e i molti, essendo l'unica realtà in grado di esprimere – linguisticamente e concettualmente, quindi logicamente – questa connessione, insieme però a tutte le aporie e antinomie che ne conseguono³⁰.

Se l'uomo rappresenta l'accadimento dell'accadere delle *doxai*, perché egli stesso accade nel mondo doxastico, il logo è il cuore pulsante di questo accadimento, sia come sguardo su di esso (dalla parte dell'essere) che come espressione di esso (dalla parte del mondo):

è infatti la negazione che l'essere fa del suo essere diviso in parti, che a queste concede il riconoscimento; e questa negazione è vera, perché è vero che l'essere non è diviso in parti. Ma anche è vero che se, per il tramite dell'asserzione metafisica, l'idea doxastica dell'essere è entrata nel suddetto sacro recinto [dell'essere], dando luogo alla singolare situazione per la quale è innegabile che il momento del contatto è, *nel logo*, coincidente con quello della separazione, anche l'opposto è innegabile – innegabile è che il momento della separazione è quello del contatto³¹.

La metafisica, quindi, in forma di asserzione (dunque di logo), permette alla *doxa* di invadere il recinto dell'essere (ossia del logo) e dà vita a una situazione la cui singolarità consiste nella coincidenza – sempre nel logo, e altrimenti non potrebbe essere, data la sua ambivalenza – di separazione e contatto tra l'essere e le cose. La 'navicella filosofica' che sta cercando di trasportare la *pars construens* al di là dei mari tempestosi della metafisica, a questo punto, per ammissione dello stesso Sasso, sembra trovarsi di fronte a uno scoglio contro il quale rischia di naufragare definitivamente, finendo nei

gorgi degli abissi aporetici. E tuttavia, come già fatto nelle pagine precedenti, lo spettro della metafisica sembra di nuovo dissolversi perché «lo scoglio è sì pauroso a vedersi, ma non inaggrabile»³².

Si teme il naufragio, perché si sta navigando con una mappa disegnata dalla *doxa* e non dalla verità: quest'ultima, infatti, non asserisce che l'essere non è le sue parti, bensì che l'essere non è il nulla³³, espressione che non comporta l'implicita affermazione dell'unicità dell'essere di contro alla molteplicità delle parti. È la *doxa*, invece, che, interpretando questa asserzione nei termini dell'essere e delle parti, introduce il germe metafisico della relazione tra l'uno e i molti, con tutte le antinomie che ne conseguono. Dov'è, allora, che verità e *doxa* si incontrano, generando l'apparente pericolo di una fine metafisica della prima a causa della seconda? Il linguaggio è il luogo di questo incontro, perché è lo strumento che il logo «ha in comune con la *doxa*»³⁴. Significa quindi che, attraverso il linguaggio, essere e *doxa* entrano in una relazione? No, perché ciascuno parla il suo linguaggio, che non si incontra mai realmente con quello dell'altro:

se il contatto della verità e della *doxa* è reso inevitabile dallo strumento comunicativo, il linguaggio, che esse hanno in comune, quel che in tal modo si determina non è una relazione, ma una sorta di percorso parallelo compiuto dall'una e dall'altra. Il primo percorso è quello che si osserva nella sequenza che rivela il non esser nulla

dell'essere. Il secondo è quello che si svolge attraverso un'interpretazione di esso, che potrebbe ben essere definita doxastica, o metafisica, e in ragione della quale il non esser nulla dell'essere è delineato come il suo essere l'unità delle parti³⁵.

Come per i passaggi citati e commentati in precedenza, anche qui non si ha una relazione perché, dato il parallelismo dei due percorsi, l'uno non interviene nell'altro e quindi l'uno non è costitutivo dell'altro o, detto nei termini sopracitati, i due percorsi non hanno bisogno l'uno dell'altro. E tuttavia, di nuovo, essi stanno comunque in una qualche relazione, foss'anche imperfetta, per il solo fatto che la *doxa*, mediante il linguaggio, è capace di interpretare la verità dell'essere, che poi distorce nei termini di una tesi metafisica. Questa interpretazione, evidentemente, è un'altra forma di quell'accadimento delle opinioni di cui si è già parlato e che qui assume le forme di una sedicente verità filosofica, «l'essere non è le sue parti», che rappresenta in qualche modo il fondamento logico di quello che comunemente chiamiamo realtà e a cui, dalla parte della autentica verità filosofica, corrisponde in parallelo l'unica legittima asserzione «l'essere non è il nulla». Questa verità, però, condividendo con la *doxa* la dimensione linguistica, non può evitare che questa penetri nel suo «mondo monacale»³⁶ e le si ponga dinanzi come accadimento, costringendo l'analisi filosofica non tanto a stare al

gioco, quanto a stare «nel gioco», che è ben altro di un mero gioco linguistico:

la consapevolezza che si ha del modo in cui l'essere e la *doxa* si presentano in sé stessi non ha alcuna funzione costitutiva nei loro confronti [...]. Sta nel gioco perché è inevitabile che lo osservi e ne veda le regole, ma standone al di fuori, non partecipando e non essendone in alcun modo affetta. [...] Lo osserva, ma non vi entra. Indipendentemente, radicalmente indipendente da questo, osserva il formarsi delle *doxai* attraverso l'irresistibile domandare umano [...] Si dirà che, riflesse nel medesimo specchio, la verità e la *doxa* vi rivelano la relazione che non dovrebbe stringerle e, invece, le stringe? Ma è vero il contrario. Incluse nello specchio, la verità e la *doxa* ne occupano ciascuna uno spazio, e lì rivelano che l'occhio deve compiere un salto per passare dall'una all'altra³⁷.

Di nuovo, e con forza, Sasso nega il carattere relazionale di questa situazione, riproponendo l'immagine dello specchio, in cui verità e opinione sono separate ciascuna nel proprio spazio e un occhio le osserva, saltando da una parte all'altra. Ma di nuovo, dobbiamo chiedere, a chi o che cosa appartiene questo occhio? Se appartiene alla verità, allora non può saltare da una parte all'altra, perché la verità non ha ragione di muoversi dal suo posto; se appartiene alle *doxai* e salta nel territorio della verità, come può non tornare trasformato nella dimora doxastica? Sia che appartenga all'una e all'al-

tra, soprattutto, si collocherebbe in uno degli spazi dello specchio ponendo fine al parallelismo. L'occhio, in effetti, non appartiene né alla verità, né all'opinione, bensì alla filosofia, come scrive chiaramente Sasso qualche pagina più oltre:

la filosofia si presenta, in questa sua idea, come uno sguardo che, scoprendo la fisionomia dell'essere, quella del mondo doxastico e la loro pura indipendenza, non entra in scena e non si presenta come un terzo. Al massimo, la si può definire un regista, mai un attore del dramma. Il suo lavoro è stato compiuto nella delineazione della verità dell'essere, e in quella della *doxa*. Metterle in relazione è l'ambizione della metafisica, e il suo fallimento: che è quello del regista che vuol farsi attore. Scoprire il perché di questo fallimento sarebbe, se il relativo ragionamento fosse stato condotto con rigore, la vittoria della filosofia³⁸.

Queste righe possono essere considerate il culmine della *pars costruens* del pensiero di Sasso, almeno per quelle che sono le nostre conoscenze, non fosse altro per la comparsa di un termine trionfante, quello di «vittoria», più unico che raro all'interno delle sue molteplici e articolate riflessioni. V'è da chiedersi, tuttavia, se davvero qui si possa intravedere la luce della vittoria, ossia se questa figura del tutto metaforica della filosofia come «regista» e non «attore», anzi, regista che rinuncia consapevolmente a diventare attore, regga alla prova della coerenza logica. Nel momento in cui la filosofia 'delinea' la verità dell'esse-

re e della *doxa*, per quanto verità fra loro indipendenti, non può che metterle in relazione reciproca: Sasso non dice, infatti, che la filosofia mostra la verità dell'essere o della *doxa*, ma la verità dell'essere e della *doxa*, e altrimenti non potrebbe fare perché, come è stato detto in precedenza, nell'atto stesso di escludere l'orizzonte doxastico dal proprio, il logo reinclude questo orizzonte anche se solo nella forma ostensiva dello sguardo filosofico. Sguardo che, quindi, non può contemplare la verità dell'una, senza contemplare la verità dell'altra. Oltremodo significativo, tra l'altro, è il fatto che in queste pagine Sasso lega continuamente essere e opinione con la giunzione 'e', che invece ha sempre sistematicamente escluso nei suoi libri e precisamente in quelli dove viene elaborata la *pars construens* del suo pensiero: *La verità, l'opinione, Il logo, la morte*, di cui si è già detto, ma anche ad esempio *Il principio, le cose*³⁹, in cui questa parte è solo accennata. Congiunzione che viene consapevolmente omessa, proprio per evitare di stabilire una qualsiasi forma di relazione (quanto, poi, questa relazione non sia stabilita, seppur debolmente, dalla virgola, è un'altra questione che qui non può essere affrontata)⁴⁰.

4_L'aporia insuperabile: la questione dell'evento

Le difficoltà che fin qui si sono individuate nella prospettiva costruttiva del pensiero di Sasso, e che sono già state

riconosciute da altri interpreti⁴¹, nonché dallo stesso Sasso in una recente intervista⁴², culminano a nostro avviso nell'aporia più insidiosa che presiede al ragionamento condotto nelle pagine in esame di *Idealismo e filosofia* e che è rintracciabile anche in quelle citate da *La verità, l'opinione*. Questa aporia ha già mostrato il suo volto in tutti quei passaggi dove Sasso parla del mondo delle *doxai* come 'accadimento' che il logo non può evitare, ma solo constatare, contemplare, riflettere nel suo specchio. Il concetto di 'accadimento' ha in sé una evidente venatura temporale, che lo determina nel suo significato più profondo, quello appunto di evento, ed è proprio questa natura temporale che distingue alla base l'essere dalla *doxa* o, più precisamente, l'essere dell'essere dall'essere della *doxa*:

certo, al pari dell'essere, che è, anche le *doxai* sono. Su che cosa, allora, riposa la loro differenza o, se si preferisce, la loro disparità? La disparità sta in ciò che la condizione che si esclude possa riguardare l'essere è quella che invece conviene alla *doxa*. L'essere non è soggetto al tempo [...] a differenza della *doxa* che, legata al tempo del suo accadere, è tale che se, a partire dal suo accadimento, niente si dà che possa fare che non sia e che niente sia il suo essere accaduta, per un altro verso è incontestabile che il suo sia un accadimento, e che sia questo a segnare il tempo del suo esserci⁴³.

Più avanti, il tempo viene di nuovo riconosciuto come il confine che separa

strutturalmente essere e *doxa* e vera e unica condizione della loro non relazione:

mentre il tempo dell'essere che non può non essere è tutto ricompreso nell'essere, non essendo che la misura della sua eternità, non c'è, per contro, accadimento che non connetta il suo essere al tempo in cui si colloca, al tempo al quale appartiene [...] Fra l'essere che non può non essere e l'essere dell'accadimento non si dà per conseguenza alcuna relazione; e a toglierla è l'essere, è il puro essere che non può non essere, e che, per il tramite di questa impossibilità evoca ciò che appartiene alla diversa dimensione dell'evento: lo evoca e lo riconosce in modo tuttavia da escludere che l'escluso possa costituire, per lui, termine di relazione⁴⁴.

È l'essere, quindi, che, forte della sua eternità, nega alla *doxa* di entrare in relazione con lui, perché di questa evoca la dimensione dell'accadimento ossia dell'evento che, *qua talis*, non può relazionarsi all'eterno. Ai nostri occhi, tuttavia, la vera evocazione è quella che Sasso stesso compie del concetto più aporetico a cui la lunga *pars destruens* del suo pensiero si sia mai dedicata e, forse, con i risultati più mirabili: l'evento, acutamente criticato nell'opera che, di queste pagine di *Idealismo e filosofia*, rappresenta una sorta di convitato di pietra, quel *Tempo, evento, divenire* che nel testo viene solo fugacemente citato⁴⁵, e che per noi invece rappresenterà il libro su cui modellare la conclusione delle nostre riflessioni.

Delle articolate, complesse e profonde analisi dedicate al concetto di evento⁴⁶, ai fini del presente articolo basta richiamare due momenti fondamentali. Il primo, che dimostra l'aporeticità dell'evento se inteso come appartenente alla causa:

alla causa a cui si dice che appartiene, esso, l'evento, appartiene infatti *εξ ανάγκης*: se le appartiene di necessità, è impossibile che se ne distingua e, distinguendosi, renda altresì possibile, e ontologicamente definibile, il filo dell'accadere. E occorre piuttosto dire che se di necessità l'evento appartiene alla causa, allora non c'è evento; e dunque nemmeno causa, se causa significa produzione dell'evento. Il che implica, in termini rigorosi, alla possibilità dell'evento non è stata assegnata la ragione, – nemmeno la ragione sufficiente⁴⁷.

L'altro momento riguarda invece «l'esistenzializzarsi dell'evento», ossia il suo letteralmente *evenire*, il «venire-da» qualcosa, in cui inevitabilmente sono richiamati i concetti di «prima» e «dopo», così come quelli altrettanto insidiosi di «essere» e «non essere»:

il guaio intrinseco a questa situazione concettuale è che, se è vero che l'intervallo, il *κένον*, il “vuoto” sussistente fra il “non essere” (o “non esserci”) del “prima” e l'esserci, dopo, del “dopo”, sono per lo più ritenuti necessari al costituirsi dell'evento, e alla sua stessa pensabilità, è anche vero che, pensato entro il quadro di queste categorie, in nessun senso

e in nessun modo si potrebbe dire che lo sia. E, in questo quadro, l'evento si rivela infatti del tutto impossibile e impensabile, perché impensabile e impossibile è la connessione categoriale sul cui fondamento, o entro il cui ordine, si pretende di pensarlo⁴⁸.

Constata così radicalmente, e coerentemente, l'impossibilità dell'evento tanto a livello ontologico quanto, e ancor prima, a livello logico⁴⁹, con quale legittimità teoretica si pone poi l'evento alla base del mondo doxastico? Come può il logo riflettere l'accadimento delle cose se, a rigore, questo accadimento non può aver luogo? D'altra parte, è proprio sul versante della *doxa* che la prospettiva *construens* di Sasso fonda la sua autentica possibilità⁵⁰, dal momento che l'incontrovertibilità del logo è conseguente al suo concetto, là dove molto più delicato è il passaggio che deve giustificare qualcosa come il mondo, le cose, le *doxai*. E tuttavia, se questo versante della 'relazione imperfetta' si sostiene su un fondamento che di per sé non è pensabile, quale l'evento, che ne è di questo rapporto, pur compreso come ostensivo e non costitutivo? In qualche modo, sembra che il Sasso *destruens* sia qui il peggior nemico, l'autentico critico, del Sasso *construens*, il quale ultimo elabora, come si è visto, la propria idea su un concetto impensabile, appoggiandosi a suggestive metafore (lo specchio, il regista), che proprio il suo alter ego *destruens* aveva impietosamente criticato nelle righe finali della riflessione sull'evento:

deve concludersi che, in senso rigoroso, l'evento non può determinarsi; e quando direttamente, o attraverso i suoi sinonimi, lo si chiama in causa, il rischio è che ci si metta lungo la via delle metafore, o che, senza accorgersene, se ne faccia qualcosa di indipendente dalla filosofia dello spirito e dalla legge che la governa⁵¹.

Il richiamo alla filosofia dello spirito è dovuto al fatto che queste analisi conclusive del capitolo decimo di *Tempo, evento, divenire* sono dedicate al pensiero di Hegel e Croce; al di là di questa occorrenza, però, riteniamo che quel che Sasso scrive qui dell'uso rischioso delle metafore valga anche per la sua proposta di costruire una qualche relazione, per quanto imperfetta e antimetafisica, tra il logo e la *doxa*, fondando tale relazione proprio sul concetto di evento, ossia sull'accadimento del mondo doxastico, umano. D'altra parte, ritenendo il suo pensiero come uno dei più acuti, profondi e rigorosi che si possano incontrare nello studio della filosofia, abbiamo scritto queste riflessioni, prima ancora che come critica di questo pensiero, come espressione del nostro rispetto e stima per esso. La *vis teoretica* che lo caratterizza potrebbe senz'altro trovare una via per superare le aporie che crediamo di aver rinvenuto, come lo stesso Sasso sembra presagire proprio nelle parole finali di questo suo ultimo scritto⁵².

_ Note

1 _ G. SASSO, *Idealismo e filosofia*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 2020.

2 _ Ivi, p. 49.

3 _ *Ibidem*.

4 _ Ivi, pp. 241-325.

5 _ G. SASSO, *Essere e negazione*, Morano Editore, Napoli 1987. Sul ruolo fondamentale che questo testo ha avuto nella svolta teoretica di Sasso, cfr. ID, *La voce dei ricordi*, Bibliopolis, Napoli 2012, p. 61.

6 _ Com'è noto, più di una volta Sasso si è schermato dall'affermazione della possibile esistenza di qualcosa come un 'suo' pensiero: gli ultimi interventi in tal senso risalgono a un colloquio con Jonathan Salina, in cui ricorda di come abbia «sempre molto ritengo a parlare della "mia filosofia"» (J. SALINA, *Idealismo e filosofia: tra pensiero della crisi e concetti puri. Intervista a Gennaro Sasso*, «Filosofia Italiana», XVII, (2022) 2, pp. 203-216: 211); e all'epistola diretta a Visentin in apertura della *Festschrift* dedicata a quest'ultimo, al quale si rivolge direttamente, rievocando l'invito a collaborare con queste parole: «dissi subito che la mia collaborazione poteva considerarsi certa, ma aggiunsi che le miscellanee in onore non consistono, di regola, in articoli in cui si discute il pensiero del festeggiato, e che, quanto a me, mentre non avevo niente da ridire sull'esistenza di un pensiero tuo, molto avrei avuto da ridire su quello del mio che, questo è ben noto a chi abbia frequentato la mia compagnia, non ho mai considerato come un pensiero e tantomeno come il "mio"» (G. SASSO, *Lettera a Visentin*, in R. BERUTTI, M. CARDENAS, P. CICCARELLI e N. PARISE (a cura di), *PIANT' ONOMA. Studi in onore di Mauro Visentin*, Bibliopolis,

Napoli 2022, pp. 1-6:1). Ci permettiamo di dissentire, osservando che questo può esser vero, in parte, fino a *La verità, l'opinione*, in cui quei passaggi che commenteremo nel prosieguo delle nostre riflessioni mostrano la possibilità di un superamento della sola critica alla metafisica; ma sembra non essere più sostenibile, invece, per *Idealismo e filosofia*, dove questo superamento, come vedremo, raggiunge le forme mature di un 'suo' pensiero, che abbiamo definito in termini di 'aspetto costruttivo' e di cui ci prefiggiamo di mettere in risalto i tratti aporetici, seguendo, nei limiti delle nostre capacità, quel rigore analitico che abbiamo appreso dalla lettura delle opere di Sasso e dalla frequentazione delle sue lezioni universitarie.

7 _ G. SASSO, *La verità, l'opinione*, il Mulino, Bologna 1999, p. 211.

8 _ N. PARISE, *Sulla relazione. Gennaro Sasso critico della metafisica*, Passerino Luigi Editore, Gaeta 2016. Ancora più recentemente, lo stesso autore è tornato a riflettere sulla centralità della relazione nel pensiero di Sasso, con particolare riferimento alle analisi sassiane sullo schematismo trascendentale, rispetto a cui il concetto di relazione viene studiato, e criticato, in connessione alle nozioni di mediazione, identità e sintesi. Cfr. ID., *Il medio infranto. Gennaro Sasso critico dello schematismo trascendentale*, in R. BERUTTI, M. CARDENAS, P. CICCARELLI e N. PARISE (a cura di), *PIANT' ONOMA*, cit., pp. 227-236. Nello stesso volume, la questione della relazione è ripresa anche da Andrea Bellocchi rispetto allo statuto del rapporto tra essere e *doxa* così come viene analizzato in alcune pagine di *Tempo, evento, divenire* (Cfr. A. BELLOCCHI, *Logo e domanda. La questione dell'innegabile nell'Introduzione*

e Conclusione di Tempo, evento, divenire di Gennaro Sasso, ivi, pp. 25-34). Sempre nella *Festschrift* dedicata a Visentin, una breve, ma importante annotazione sulla critica del concetto di relazione elaborata da Sasso, in questo caso in riferimento alla questione del nulla in Severino, si ritrova in M. PISANO, *L'io indifferente. Sull'aporia del dire l'indicibile nell'attualismo gentiliano*, ivi, pp. 261-272, in particolare 270, nota 16. Tale è la validità di questa critica, secondo l'autrice, da potersi riferire anche alla relazione istituita da Gentile tra la «positività riflessa» (ivi, p. 270, nota 16) del nulla e il concetto che rende il nulla oggetto di negazione.

9 _ G. SASSO, *Idealismo e filosofia*, cit., pp. 251-252.

10 _ Ivi, p. 251.

11 _ Ivi, pp. 250-251.

12 _ Ivi, p. 251.

13 _ *Ibidem*, corsivo nostro.

14 _ Si leggano, in proposito, le esemplari riflessioni conclusive in *Tempo, evento, divenire*: «il destino della δόξα, potrebbe infatti dirsi, è segnato da questa duplicità di svolgimento, per la quale o mantiene il suo carattere o lo trasforma in quello opposto dell'ἀλήθεια legislatrice dell'universo; e sotto il segno di μητις essa non è mai tanto al sicuro che l'ambizione metafisica di assegnare al mondo il suo senso compiuto e inalterabile non intervenga a corroderne la modestia attraendola in folli avventure, – nelle avventure folli dell'assolutezza. [...] Dalla *doxa*, quindi, all'illusione metafisica, [...] dall'illusione metafisica, con altrettanta necessità, si perviene alla filosofia: – alla filosofia che la confuta, sorge sulla e dalla confutazione e così, come appunto accade nella tradizione fenomenologica (in senso he-

geliano) e dialettica, ne indica insieme l'errore e la verità –, la verità che “viene fuori” dall'errore che perciò, se è condizione della verità, è a sua volta non solo errore, l'errore astrattamente concepito, ma errore produttivo di verità e dunque esso stesso, “in qualche modo”, vero» (ID., *Tempo, evento, divenire*, il Mulino, Bologna 1996, pp. 378-379)

15 _ Cfr. N. PARISE, *Sulla relazione. Gennaro Sasso critico della metafisica*, cit., pp. 24-58.

16 _ G. SASSO, *Idealismo e filosofia*, cit., p. 253.

17 _ *Ibidem*.

18 _ ID., *La verità, l'opinione*, cit., p. 233.

19 _ Ivi, pp. 234-235.

20 _ Ivi, p. 236.

21 _ Ivi, pp. 240-241.

22

ID., *Idealismo e filosofia*, cit., p. 253, corsivo nostro. È interessante notare che la questione della relazione 'non relazione' era già emersa nel lavoro fondativo di questo percorso teoretico di Sasso, *Essere e negazione*, a proposito del rapporto tra essere e nulla. Anche qui, com'è noto, si parte da un'*impasse* fortemente aporetica: «vietando che il non essere sia, il divieto in effetti lo ontologizza, fa del nulla un essere, rivela, nel nulla, un essere; e vieta, di conseguenza, in questo medesimo atto, il suo stesso vietarlo. [...] è chiaro che se il divieto che il nulla sia essere non conduce se non ad “affermare”, e quindi a “non vietare”, l'oggetto del divieto, la conseguenza è allora che, come in questo quadro il nulla è essere e non nulla, così il divieto che sia essere non riesce a strutturarsi, secondo la sua intenzione, come questo specifico divieto» (ID., *Essere e negazione*, cit., p. 53). Nel prosieguo

dell'opera, Sasso offre una «possibile soluzione» all'aporia del nulla - *il nulla è essere e non nulla* -, attraverso il concetto di «battuta vuota» che «insorge nella sequenza dischiusa dalla negazione che l'essere fa del nulla», essendo appunto questa negazione in realtà un'ontologizzazione; questa battuta vuota «e non nulla» è «neutra» e in qualche modo libera rispetto alla sequenza, tale che «emergendo necessariamente al limite estremo della sequenza che il negare dischiude, non se ne lascia tuttavia reincludere» (ivi, p. 185); con l'ulteriore conseguenza, come si legge in uno scritto più recente, che «non si dà, lungo il percorso della sequenza, un momento in cui la negazione annullante sia ravvisabile nella compiuta realizzazione del suo concetto» (ID., *La negazione, il tempo*, «La Cultura», LIV (2016) 2, pp. 197-248: 244-245). Questo suo collocarsi al limite estremo, fa sì che la battuta vuota «non entri in rapporto» (ID., *Essere e negazione*, cit., p. 185) con la sequenza, proprio come lo sguardo che il logo rivolge alle *doxai* non comporta una relazione costitutiva, in virtù della sua ostensività. Per l'individuazione di questa affinità tra battuta vuota e sguardo ostensivo, che di certo meriterebbe un'analisi ben più articolata, siamo debitori a un'acuta osservazione di Daniele De Santis. Rispetto alla complessa questione della 'battuta vuota' e della 'negazione ontologizzante', rinviando a tre interpretazioni bensì diverse, ma ognuna a suo modo critica: quella di Stefano Bancalari, che per quanto elaborata in una nota di un lavoro più ampio e non direttamente legato al pensiero di Sasso, ne propone una lettura aperta a un'interessante prospettiva «fenomenologica» (S. BANCALARI, *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di*

Heidegger, CEDAM, Padova 1999, p. 68, n. 22); quella di Stefano Maschietti, che in un'articolata riflessione proprio sulla filosofia sassiana, offre una soluzione esattamente contraria a quella di Sasso e, nelle parole dell'autore, 'realista' della questione del rapporto tra essere e nulla (cfr. S. MASCHIETTI, *Dire l'incontrovertibile. Intorno alla filosofia di Gennaro Sasso*, «giornaledifilosofia.net», novembre 2007, pp. 1-31, in particolare pp. 7-18 [disponibile su http://www.giornaledifilosofia.net/public/filosofiaitaliana/pdf/saggi/Maschietti_su_sasso_bis.pdf, ultimo accesso il 22/03/2023]); da ultimo, quella di Mauro Visentin, che del modo in cui Sasso imposta la relazione tra essere e nulla rileva il carattere 'dialettico' e 'contraddittorio' (cfr. M. VISENTIN, *Il Neoparmenidismo italiano. Considerazioni intorno al volume di G. Sasso: "La verità, l'opinione"*, in ID., *Il neoparmenidismo italiano*, vol. 2: *Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 429-481, in particolare pp. 451-463).

23 _ Cfr. A. BELLOCCI, *Verità e doxa: la questione dello "sguardo" e della "relazione" ne Il logo, la morte di Gennaro Sasso*, «Filosofia Italiana», IX (2014) 2, pp.1-36; ID., *La verità, l'opinione di Gennaro Sasso. Lo "specchio" della verità e l'"eterna opinione" della metafisica*, in M. CARDENAS E A. GAROFANO (a cura di), *Neoparmenidismi*, «Filosofia Italiana», XIII (2018) 1, pp. 165-180; N. PARISE, *Figure della scissione. A proposito di Allegoria e simbolo di Gennaro Sasso*, «www.filosofia.it», 4 gennaio 2018 pp. 39-40 [disponibile su http://www.filosofia.it/recensioni/sasso_allegoria_simbolo/, ultimo accesso il 30/03/2023]; M. VISENTIN, *Il Neoparmenidismo italiano. Considerazioni intorno al volume di G. Sasso: "La verità, l'opinione"*, cit., in particolare

pp. 463-481.

24 _ G. SASSO, *Idealismo e filosofia*, cit., p. 325.

25 _ Cfr. ID., *La verità, l'opinione*, cit., p. 247.

26 _ ID., *Idealismo e filosofia*, cit., pp. 253-254.

27 _ Ivi, p. 257.

28 _ Cfr. anche ID., *Il logo, la morte*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 399-432; ID., *La negazione, il tempo*, cit., p. 201.

29 _ «Nell'intrinseco, il logo non è altra cosa dall'essere» (ID., *Idealismo e filosofia*, cit., p. 301).

30 _ La questione 'antropologica' e il suo rapporto con la filosofia è trattata da Sasso anche in riferimento al dibattito, nato in seno alla scolastica, sulla natura dell'intelletto aristotelico e sulla sua relazione con l'individuo. Cfr. il denso excursus ID., *Intermezzo. Elenchos, intelletto, individui*, in ID., *Fondamento e giudizio. Un duplice tramonto?* Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 59-82.

31 _ ID., *Idealismo e filosofia*, cit., p. 259, corsivo nostro.

32 _ *Ibidem*.

33 _ Che l'essere non è il nulla esprime per Sasso l'essenza stessa della filosofia: «e che l'essere sia negazione del nulla, – questa è la filosofia» (ID., *La verità, l'opinione*, cit., p. 85). Affermazione che non può non richiamare alla mente le parole di Severino: «la filosofia, come luogo e custode della verità dell'essere, è la *scienza verace, ἐπιστήμη*» (E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 19-61: 29); «l'essere, di cui il logo originario dice che è e non può non essere; ossia è il contenuto della verità originaria, nella misura in cui questa si costituisce come affermazione

che l'essere è» (ivi, p. 59). Una volta riconosciuta nel riferimento all'opposizione di essere e nulla la base della comune critica alla metafisica, vanno poi considerate le profonde differenze tra i due pensatori sulla natura di questa critica, che lo stesso Sasso ha messo in rilievo nelle pagine di *Tempo, evento, divenire* (cfr. G. SASSO, *Tempo, evento, divenire*, cit., pp. 61-75).

34 _ ID., *Idealismo e filosofia*, cit., p. 260. Per una lettura critica del pensiero di Sasso in merito alla relazione tra logo (o essere), *doxa* e linguaggio, in vista di una sorta di riabilitazione teoretica e politica dell'universo doxastico, si vedano le riflessioni di S. MASCHIETTI, *Dire l'incontrovertibile*, cit., in particolare pp. 18-25.

35 _ G. SASSO, *Idealismo e filosofia*, cit., p. 261.

36 _ Ivi, p. 262.

37 _ Ivi, p. 265.

38 _ Ivi, p. 299.

39 _ Cfr. ID., *Il principio, le cose*, Aragno, Torino 2004, p. 112.

40 _ Che si tratti di una congiunzione o di una virgola, la questione della relazione ha a che fare innanzitutto con la sua natura o, quantomeno, con il modo in cui la si pensa, come rileva Sasso in una nota de *La verità, l'opinione* dedicata a Parmenide, di cui individua con acuta e fulminante sinteticità il nodo teoretico: «Altro, tuttavia, è porre una relazione perché, parlando di due termini, non è possibile, linguisticamente, non stringerli insieme. Altro è teorizzarla, la relazione, come una relazione. E questo è, in senso stretto, il punto concettuale che in Parmenide risulta sfuggente» (ID., *La verità, l'opinione*, cit., pp. 316-317). Ci permettiamo di aggiungere che tale punto concettuale risulta sfuggente in tutti

quei filosofi che, a partire da Parmenide, hanno affrontato la sfida teoretica di pensare con rigore speculativo la relazione, da Platone fino a Kant e Hegel, dando vita così a una sorta di tradizione di pensiero che, come un'ombra, segue la storia della filosofia occidentale e di cui Sasso costituisce l'ultimo, grande rappresentante.

41 _ Cfr. A. BELLOCCI, *Verità e doxa: la questione dello "sguardo" e della "relazione" ne Il logo, la morte di Gennaro Sasso*, cit.; ID., *La verità, l'opinione di Gennaro Sasso. Lo "specchio" della verità e l'"eterna opinione" della metafisica*, cit.; D. ZUCCA, *Intorno al rapporto tra ἀλήθεια e δόξα entro una prospettiva neoparmenidea*, in R. BERUTTI, M. CARDENAS, P. CICCARELLI e N. PARISE (a cura di), *PIANT' ONOMA*, cit., pp. 355-365, in particolare p. 363, nota 37.

42 _ «Non è una questione di fonti, e di una "differenza" che appartenga alla natura stessa dell'essere. È bensì la questione dell'impossibilità che, malgrado tutto, e malgrado la chiusura che l'essere è a sé stesso, non insorga una domanda sul mondo, su ciò che irresistibilmente accade. Di questo domandare si potrebbe dire che appartiene alla filosofia per la ragione stessa che a essa lo si riferisce quando si esclude che possa esserne parte. Anche chi è convinto che la filosofia abbia le già dette caratteristiche – l'intrascendibilità del proprio orizzonte –, anche costui chiede, domanda e apre prospettive di cui non si riesce a dare la teoria perché, nel momento in cui si provasse a fornirne una che riguardasse l'empirico, il dualismo resterebbe inspiegato e le difficoltà si moltiplicherebbero all'infinito» (J. SALINA, *Idealismo e filosofia: tra pensiero della crisi e concetti puri*, cit., pp. 211-212). Con le consuete lucidità e onestà intellettuale, che nulla

concedono a facili e illusorie consolazioni, Sasso riconosce che questa «è indubbiamente una situazione di angustia, vissuta senza alcun conforto filosofico» (ivi, p. 212).

43 _ G. SASSO, *Idealismo e filosofia*, cit., pp. 269-270.

44 _ Ivi, p. 308.

45 _ Ivi, p. 311.

46 _ ID., *Tempo, evento, divenire*, cit., pp. 255-303.

47 _ Ivi, p. 264.

48 _ Ivi, p. 280.

49 _ In una riflessione più recente rispetto a *Tempo, evento, divenire*, Sasso è tornato sull'impossibilità dell'evento finanche al livello del pensiero filosofico che di esso si può avere: «una filosofia del tempo è possibile se di questo si assume la necessità, e il suo fluire sia preso come una poetica metafora dell'assoluta fermezza dell'essere. Una filosofia dell'evento non lo è, non è possibile, perché l'evento non è nemmeno un'eccezione, che presupporrebbe infatti la regola. Non è infatti deducibile se non da sé stesso, dalla semplice constatabilità del suo determinato, e non necessario, accadere» (ID., *La negazione, il tempo*, cit., p. 224).

50 _ Cfr. A. BELLOCCI, *La verità, l'opinione di Gennaro Sasso. Lo "specchio" della verità e l'"eterna opinione" della metafisica*, cit.

51 _ G. SASSO, *Tempo, evento, divenire*, cit., p. 303.

52 _ Cfr. ID., *Idealismo e filosofia*, cit., p. 325.