

La verità, l'opinione di Gennaro Sasso. Lo “specchio” della verità e l’“eterna opinione” metafisica

di Andrea Belloci*

ABSTRACT

Starting from the anti-metaphysical “not” relationship between truth and opinion in Gennaro Sasso’s work, this paper analyses not only their differences, but also, and above all, the analogies that are established between the two “figures”: incontrovertibility, identity and being, in this perspective, belong not only to truth, but also to opinion, even though the latter is no longer claimed to be an “entity”, but rather an “event” that cannot be affirmed or denied. Furthermore, the paper focuses on the problematic moment in which truth “sees” the doxastic universe, leading to the aporia of an opinion which is thus made eternal and, therefore, coincident with the truth, and of a truth which is made temporal and, therefore, no longer coincident with itself.

— Contributo ricevuto su invito il 30/03/2018. Sottoposto a peer review, accettato il 21/04/2018.

I _ L'incontrovertibilità della verità e dell'opinione

Se il logo si risolve interamente nel “non esser nulla” dell’essere, e nient’altro rientra nel suo orizzonte, di qui nasce, secondo Gennaro Sasso, sia la critica alla metafisica di porsi quale “suprema legislatrice dell’esperienza”, sia l’invito, che esso tuttavia non può “declinare”, che gli viene dal “di fuori”¹. Ebbene, la domanda relativa alle forme dell’esperienza non ha il suo fondamento né nell’oggetto interrogato, né in un’altra domanda che si ponga alla sua radice, né in sé stessa: tra fondamento e domanda, infatti, dovrebbe necessariamente indicarsi la “differenza”, e qui inizierebbe lo svolgi-

mento aporetico proprio della “relazione”, categoria fatalmente aporetica della metafisica; essa, infatti, svela i termini “diversi” inclusi nel suo ambito, “identicamente diversi”, e, dunque, identici. Sennonché l’identico non si sdoppia o moltiplica negli identici, sì che, se il risvolto aporetico della differenza è l’identità, la relazione non solo non include, ma dissolve sé stessa e la sua pretesa, che è, appunto, quella di differenziare termini distinti entro un ambito unitario.

Dunque, la domanda non ha nessun fondamento da cui derivare, né è preceduta dalla necessità (in sé priva di domanda) che questa insorga, sì che la sua necessità è intrinseca al suo accadere; essa è necessaria ed essente “se” e “in quanto” accada: «sorge perché sorge,

* Pontificio Ateneo Sant’Anselmo (Roma).

sorge in quanto sorge [...] c'è in quanto c'è»². Ed allora, contro la “retorica umanistica”, così come contro l'idea di Heidegger del *Dasein* che, unico tra gli enti, avrebbe il privilegio ontologico di interrogarsi sul proprio essere, Sasso afferma che l'uomo non è il “signore” della domanda, non la precede e non la segue, ma “coincide” con essa. E, se la domanda è definita come un «interno oscillare, perché è un trattenersi in sé stessa senza perciò oltrepassare il suo limite, ma è anche, tuttavia, un accennare all' “oltre”», la *doxa*, che accade con l'accadere della domanda, «è lo spazio che si apre, ed essa è impegnata a mantenere, fra il trattenersi della domanda al di qua del limite e l'andare, senza sul serio poter andare, oltre»³; essa è la “soggettiva illusione” di occupare uno “spazio autentico”, ed il suo destino è segnato da questa duplicità di svolgimento, per cui, o si mantiene al di qua del limite, o, simile all'intelletto kantiano che non può sottrarsi all'avventura dialettica e all'illusione metafisica, tende a porsi come *αλήθεια* legislatrice dell'universo.

L'aspro paradosso che a questo punto si presenta è, tuttavia, rappresentato dal fatto che proprio la proposizione in cui si afferma che la verità (sinonimo, per Sasso, di filosofia, essere, logo, identità) e l'opinione “non” sono in relazione, è la stessa che, tramite la negazione, li stringe in relazione, sì che l'esclusione non riesce ad essere tale. E, commenta Sasso, poiché il suo poema è sopravvissuto solo

in frammenti, è impossibile stabilire se e come Parmenide intendesse il “rapporto” tra verità e opinione, se sia, allora, considerabile come il “padre della metafisica” e l'instauratore del rapporto tra i due termini, o «colui che, anticipandola, inascoltato e incompreso, la criticò [...] il critico di ogni impostazione relazionistica»⁴. Non si sfugge certamente alla difficoltà stabilendo che la verità è incontrovertibile a “differenza” della *doxa* che, con la domanda che la fa insorgere, accade: l'accadere della domanda e della *doxa* è, infatti, incontrovertibile come l'essere della verità; e con ciò, dichiara Sasso, ci si viene a trovare non solo di fronte a due incontrovertibili tra i quali è impossibile stabilire qualsivoglia rapporto, ma, a rigore, all'aporia stessa dell'incontrovertibile, costretto a sdoppiarsi e ripetersi, una volta come verità, un'altra come *doxa*⁵. L'ulteriore anomalia è rappresentata dalla circostanza per cui, se della filosofia non può dubitarsi salvo ritrovarla, intatta, alla radice del dubbio, nemmeno dell'opinione può dubitarsi: «Il suo esserci è infatti connesso al suo presentarsi con la domanda e la sua particolare necessità [...] tutta risolta nella forza del suo manifestarsi accadendo»⁶. Se la filosofia non può dedurre la *doxa* senza risolverla in sé, l'antinomia non è vinta assumendo che essa la lasci sussistere “accanto” a sé: «non cambia niente, al riguardo, se il rapporto sia inteso nel senso dell'imperio deduttivo o, invece, in quello della liberale tolleranza», rima-

nendo intatta la «fatale categoria della relazione»⁷. Inoltre, da quanto finora s'è visto, entrambe hanno luogo, sono indiscutibili, irreversibili, e, in questo senso, “sono”; sebbene, prospettate come identiche, darebbero luogo all'identico, privo di *doxa*; prospettate come differenti, sarebbero “identicamente diverse”, e, dunque, ancora identiche:

La verità e la *doxa* non sono “uno”, perché in realtà sono “due”; ma, in quanto sono due, e perciò un rapporto, sono uno. La *doxa*, tuttavia, è, e ha luogo. Ma l'essere della *doxa* non è l'essere, e nemmeno può distinguersene⁸.

La particolare ambiguità che concerne la domanda, dunque, è che essa accade ed “è”, ma “non è” l'essere, e non ha luogo in questo; non gli è identica nell'atto stesso in cui non può essere distinta.

Se il logo afferma l'evento, lo rivela identico a sé, se lo nega (secondo la fondamentale intuizione di Sasso circa l'“impotenza” della negazione, costretta ad “ontologizzare”, ovvero ad affermare l'essere del termine indebitamente assunto come negabile⁹) ne svela l'essere, rivelandolo, ancora, identico a sé. Ed allora, l'unico modo per sconfiggere l'“abitudine metafisica”, e superare la difficoltà, consiste, secondo Sasso, proprio nella “natura” ambigua dell'accadimento, nella sua estraneità rispetto al logo:

Se la domanda e la *doxa* non possono essere affermate, ma nemmeno negate, a non poter

sfuggire all'affermazione, e a non poter essere negata, è sia questa affermazione che si fa del loro non poter essere né affermate né negate, sia il luogo che il loro accadere costituisce, per così dire, a sé stesso¹⁰.

È “affermata”, dunque, la “duplice impossibilità”, è innegabile e irreversibile il duplice “non potere” concernente l'affermazione e la negazione della domanda e della *doxa*, e l'insorgere stesso dell'accadimento. Tuttavia, potremmo rilevare sin d'ora, l'affermazione si pone inevitabilmente come “radice” che, posta a “fondamento” della duplice impossibilità, annullerebbe qualunque differenza e contraddizione tra la forma positivamente asserente e il contenuto negativamente asserito, “togliendo” infine sé stessa; senonché, come vedremo più avanti, Sasso rivendicherà tale contenuto nel suo carattere puramente fattuale e non logico.

Ebbene, la *doxa* è parziale, e, come tale, partecipa dell'orizzonte della molteplicità, senza essere in sé stessa molteplice: «“la *doxa* è in sé la *doxa*. Non è, in questo atto, una molteplicità di *doxai*”»¹¹; tuttavia, l'assunto per cui la *doxa* è parzialità, e in lei risiede dunque la “radice” della molteplicità delle *doxai*, è anch'esso travolto dall'antinomia metafisica: prese nel rapporto, ciascuna “parte” sarà identica all'altra nel suo essere diversa; se si assume la *doxa* nel segno dell'“essere diverso”, ovvero permanendo nell'«orizzonte platonico, aristotelico e anche

hegeliano»¹², si dà l'identico, senza alcuna diversità. La critica della differenza non investe la diversità delle *doxai* solo quando queste siano assunte non come "enti", ma come "eventi", il cui carattere non consiste nell'essere che, come s'è visto, non può non riconoscersi all'evento, ma nell'innegabilità dell'

"esser lì" [...] che, affermato o negato, svolgerebbe da sé stesso per intero il filo della critica che dal di dentro investe la costruzione metafisica della differenza ontologica; e che tuttavia, con la domanda, tornerebbe ad accadere e ad esser lì, in quel paradossale nucleo che rivela l'innegabilità del suo non "poter essere" né affermato né negato»; né la critica che riguarda la pretesa deduttiva della molteplicità può impedire che gli eventi accadano, e, criticati, tornino ad accadere, dischiudendo «un universo molteplice»¹³.

Dichiara Sasso: «L'accadere accade in quanto accade, e non c'è energia logica che possa, in questa sua interna energia, contrastarlo»¹⁴, e la domanda che insorge chiedendo il "perché" del mondo è lì, nella sua innegabilità, sottraendosi alla giurisdizione del logo. Si perviene, dunque, all'universo molteplice delle *doxai* non da una qualsiasi constatazione "positiva" della natura intrinseca alla *doxa*, ma solamente dal suo essere ricompresa nell'evento della domanda che, insorgendo, non può essere né affermata né negata.

Non si può, dunque, asserire la *doxa* come controvertibile né in sé stessa, né,

soggiunge Sasso, nel suo essere asserita come *doxa*, come se fosse una controvertibile opinione che la *doxa* è un'opinione: «La *doxa* è una *doxa*. Ma non è una *doxa* che lo sia»¹⁵. Il paradosso, avverte Sasso, è che l'incontrovertibilità, pur concernendo la *doxa* e il suo ambito, «non appartiene all'ambito delle *doxai* e non condivide con queste l'orizzonte della molteplicità»¹⁶, non ne è il fondamento o il criterio costitutivo; è incontrovertibile l'asserto secondo cui la *doxa* è una *doxa*, e doxastico è il qualsiasi fondamento che gli si volesse attribuire.

Tuttavia, se la *doxa* è parziale, molteplice, controvertibile nell'altra *doxa*, l'"in sé" della *doxa* è, appunto, incontrovertibile. Ma allora, si darà non solo l'aporia di "due" incontrovertibilità, quella del logo, e quella dell'opinione, ma anche il problema del "rapporto" tra il contenuto controvertibile della *doxa* e la sua forma, il suo "in sé" incontrovertibile, che, come tale, non può che rendere incontrovertibile il suo contenuto, "togliendo" qualsivoglia presunzione di rapporto.

La questione di come riuscire a poter sfuggire all'aporia di un "rapporto" tra "due" incontrovertibili (la verità, l'opinione) è avvertita da Sasso come una difficoltà "pungente": alla radice della "duplice impossibilità" dell'accadimento vi è, infatti, il suo "in sé", che, al pari della verità, è identico, sì che occorre osservare, adesso, l'"identità" del suo accadere»¹⁷. Ebbene, proprio dicendo che la *doxa* "è" la *doxa*, pretendiamo che essa

sia messa fuori questione e non partecipi del destino della sua propria controvertibilità: «anche della *doxa* deve, in questa prospettiva, dirsi lo stesso. La *doxa* che-è la *doxa*: un'identità». Tuttavia, argomenta Sasso, dire che la *doxa* “è” la *doxa* significa darne una definizione e porla come un oggetto¹⁸; accade ad essa, allora, lo stesso che accade all'essere, quando si pretende di renderlo soggetto o oggetto di sé stesso, e di costruirne la teoria; analogamente, ancora, all'identità che, detta, è tradita, e si pone come “altra” e diversa, la *doxa* è, in realtà, insuscettibile di definizione. Anche la *doxa* è, dunque, incontrovertibile, identica, imprevedibile, indefinibile. Ed allora, la verità e l'opinione sono “lo stesso”, oppure si distinguono, ché l'una è, l'altra è un evento? Ma la distinzione rivela l'identità, ed anche l'evento “è”, sì che

il solo modo che si abbia di sfuggire a questo destino e di essere perciò più forti di questa *ἀναγκη*, è di concentrare lo sguardo sull'irresistibile potenza del “perché” che, insorgendo come domanda e attraverso la domanda, la *doxa* rivolge alle “cose” [...] un incoercibile potenza. Si può confutarla, obiettando che la domanda pone una relazione, stabilisce un nesso, si configura come una concentrata e fin contratta metafisica per cadere, quindi, sotto la critica a cui questa soggiace. Si può e si deve. Ma non c'è tuttavia critica che possa mai giungere a inaridire la fonte da cui la domanda proviene; e che è la domanda stessa che emerge da ciò che la critica [...] Questa è l'unica

risposta che, in questo quadro, si sappia dare alla questione¹⁹.

Ebbene, il presupposto dal quale la *doxa* parte è schiettamente metafisico, e consiste nell'assunto della pluralità degli uomini, che essa tanto meno può mettere in questione quanto più lo deriva dalla sua stessa parzialità, dal suo essere parte di un universo di parti; essa è fin dall'inizio, se si volesse accennare ad una “fenomenologia della *doxa*”²⁰, “punto di vista” doxastico sulle altre parzialità, apertura sulla pluralità e molteplicità dell'universo, sì che occorre, a questo punto, concentrarsi sull'elemento dogmatico e metafisico che la *doxa* svolge in sé stessa. Se il “non esser nulla” dell'essere è identico alla verità, è escluso dal suo orizzonte ogni determinazione antropologica, prima tra tutte «la categoria per eccellenza doxastica, del nascere e del morire»²¹. Scrutata nella sua essenza, la *doxa* ha in comune con la metafisica il medesimo convincimento, che si esprime nella scissione e differenza tra il piano delle idee imperiture, e quello delle cose che nascono e muoiono, ed il medesimo fine, che consiste nella reinclusione delle differenze nell'unità, nel tentativo di “salvare i fenomeni” nel quadro dell'essere. Alla metafisica non si contrappone affatto, allora, la “filosofia dell'umano”, e se «antimetafisico è l'asserto relativo al “non esser nulla dell'essere”», è metafisico l'assunto che, presupponendo la finitezza, si disponga in vista del suo «scopo supremo, che è quello di decan-

tare la morte», assumendola nel quadro non transeunte dell'intero: «La metafisica è, nel suo nucleo, una *meditatio mortis*, e perciò una filosofia dell'umano», mentre la filosofia non intrattiene nessun rapporto con il mondo degli uomini. Ma allora, la conclusione estrema da trarne è che la metafisica è, essa stessa, un' «opinione»²².

Ebbene, Sasso ribadisce che il dire che dice che l'opinione è un'opinione non è esso stesso un'opinione, un dire controvertibile; asserendo la non affermabilità e non negabilità dell'opinione, esso «non può sottostare alla legge che enuncia»²³, ed essere, esso stesso, assunto nella sua innegabilità e inaffermabilità, come un dire/non dire: «L'assunzione dell'innegabilità e dell'inaffermabilità non è infatti se non affermabile»²⁴. E nota che ci sarebbe contraddizione tra la forma affermativa ed il contenuto doxastico, solo se quest'ultimo fosse isolato ed assunto come una pura «proposizione logica»²⁵, quando, invece, la duplice negazione che investe l'opinione fa tutt'uno con la fattualità del suo accadere, e la sua forza è imposta al logo

che se lo trova di fronte, e se lo negasse lo affermerebbe, se lo affermasse ne farebbe la stessa cosa dell'essere e perderebbe per sempre la «differenza» per la quale esso è invece il fatto che è. Salvo, naturalmente, a non poter impedire che, non affermabile e non negabile, il fatto accada, e stia lì.

È in questo senso che l'opinione, essendo innegabile e inaffermabile, possie-

de la sua «paradossale incontrovertibilità negativa»²⁶.

Tuttavia, specifica Sasso, la medesima incontrovertibilità che spetta all'opinione come evento né affermabile né negabile, non può essere assegnata anche alla consapevolezza che essa ha di sé, come «coscienza di opinione»: in questo caso, infatti, la consapevolezza incontrovertibile avrebbe un contatto con la verità; sarebbe vera come forma del suo contenuto, che è opinione, sennonché la verità non può avere come «contenuto» altro che sé stessa (ed anche questa è solo una metafora per dire che essa coincide con sé, non potendo intrattenere nessun rapporto né con sé, né con altro). Dunque, non si dovrà parlare di «coscienza vera» dell'opinione, ma, assumendo la coscienza all'interno dell'opinione, di

opinione di coscienza dell'opinione [...]

Non è infatti se non opinione la coscienza dell'opinione [...] poiché è un'opinione che l'opinione sia tale, il nesso dell'opinione con

l'opinione s'instaura esso stesso nel segno dell'opinione [...] Se coscienza di opinione significa che l'opinione è coscienza, e che l'opinione dunque non c'è, opinione di coscienza significa, al contrario, che a non esserci è la coscienza, la quale non è infatti anch'essa se non un'opinione²⁷.

Ed allora, dalla duplice negazione che caratterizza l'opinione, e dalla sua paradossale incontrovertibilità negativa, ne consegue che, «sul piano doxastico che

in tal modo si rivela, è dunque un'opinione che l'opinione sia opinione. È un'opinione che doxastico sia il piano sul quale esse sono tali». E, specifica Sasso, l'incontrovertibilità di quest'asserto non ambisce a porsi nel segno della verità, ché se davvero vi fosse un fondamento vero dell'universo doxastico, e l'"opinione vera" riuscisse ad eccettuarsi, «come non capire che di un "universo" non potrebbe più parlarsi?»²⁸. Sasso dichiara frutto di "falsa sottigliezza" l'asserto per cui, se è un'opinione che l'opinione è un'opinione, dunque è "vero", e non è opinione, che l'opinione sia tale²⁹; se vi fosse tale "opinione vera", la verità sottenderebbe l'essere dell'opinione, e questa sarebbe verità. La falsa sottigliezza del rilievo è l'altro volto dell'ambizione metafisica di *σωξεν τα φαινόμενα*, ed ottiene, però, non la salvezza, ma il sacrificio e la scomparsa del mondo. Tuttavia, potremmo obiettare che l'asserzione che afferma l'universale opinabilità avanza necessariamente pretese di legittimità e "verità", e non caso è incontrovertibile: da questo punto di vista, se è vero che, in tal caso, l'opinione non giungerebbe a costituirsi, ci sembra, semmai, che proprio la pretesa di "salvare i fenomeni" presieda alla negazione di verità dell'asserto circa l'universale opinabilità.

Necessariamente, a questo punto, è da notarsi come la stessa scelta etica non abbia a fondamento che sé stessa, ovvero la decisione che la pone in atto scegliendola come «l'unica vera scelta», non po-

tendosi infatti dare alcun criterio vero ed obiettivo delle scelte, nessun imperativo categorico o razionalità intrinseca alla natura umana che indichi la "giusta via":

la natura umana è intesa come nient'altro che un intreccio di *doxai* che accadono e s'impongono [...]. Non si dà, nell'universo delle *doxai*, garanzia che non sia essa stessa una *doxa*³⁰.

È altresì opinione che si dia un universo molteplice, che l'opinione abbia, accanto o di fronte a sé, altre ed opposte *doxai*, sebbene, nell'idea che essa ha di sé, ovvero nel suo "risvolto ideologico", il mondo della *doxa* sia costituito, invece, proprio da elementi metafisici e religiosi, per cui il tempo è in contatto con l'eterno, il finito con l'infinito, l'uomo con Dio; essa è la «cellula originaria della metafisica»³¹, con la quale condivide la medesima ambizione, di salvare i fenomeni entro un quadro eterno, pensato come il sostegno di ciò che appare e scompare, e senza avvedersi che questo è, in realtà, un "baratro": se, infatti, il "contatto" tra i due "opposti" è finito, umano, temporale, si avrà una eternità temporale, una infinitezza finita, o un Dio umano, ovvero pure contraddizioni; in caso contrario, si avrà solo l'eterno, l'infinito, Dio. Ed è solo nel «cerchio della relazione» che «l'alto e il basso, il trascendente e il trasceso, hanno un senso e si rendono comprensibili»; ma, se è così, la metafisica dà luogo ad una relazione che si pone come una trascendenza posta al di sopra

della trascendenza, al di sopra di Dio, fino a trascendere sé stessa, rivelando il «disagio da cui è percorsa, e la sua contraddittorietà»³².

Dunque, la controvertibilità della *doxa* non si contrappone come “altra” o “differente” rispetto all'incontrovertibilità della verità, secondo la categoria della relazione, ché, come s'è visto, anche la *doxa* possiede la sua specifica incontrovertibilità consistente nel suo accadere ed essere accaduta, nel suo esser lì “di fronte” al logo che, se non può né affermarla né negarla, è, tuttavia, costretto a «constatarla, prenderne atto»³³. Essa è controvertibile solo in un'altra *doxa*, all'interno dell'«intrascendibile mondo delle opinioni»³⁴. E, specifica Sasso, solo se la si intende nella sua natura di accadimento, può parlarsi di essa come “altra” rispetto al logo³⁵. Non si può dunque assumere, quale fondamento di un universo che è, nella sua “radice” ultima, pura *doxa*, la stessa *doxa*: «Il fondamento delle *doxai* [...] è la *doxa*; che non è, e non può essere, perché è *doxa*, fondamento»³⁶. Ne consegue che il tentativo intrapreso dalla *doxa* che aspirasse a trascendersi e imporsi alle altre (sia pur quale principio etico e politico, della coesistenza e della tolleranza), si rivelerebbe un «vano sforzo, un'inutile passione»³⁷. Rimane, dunque, che «dall'universo doxastico è impossibile evadere [...] questa è la sua peculiare incontrovertibilità»³⁸.

2 _ La “specchio” della verità, l'“opinione eterna”

La *doxa*, dunque, non può essere parte del sistema doxastico, e, insieme, nutrire la pretesa di collocarsi al di fuori di esso, oltrepassandosi nella direzione della verità; la sua è una natura «protagorea e insieme metafisica»³⁹, sì che il suo trascendimento è esso stesso doxastico, la consapevolezza che essa ha di sé è un'«opinione di consapevolezza»⁴⁰, così come la coscienza stessa altro non è se non, appunto, opinione di coscienza; né l'uomo è il soggetto o l'oggetto della filosofia, poiché la filosofia non è metafisica, ovvero una forma di “dissimulata antropologia”. La domanda e la *doxa* accadono, e se le si nega, le si riconosce, ma se le si riconosce e le si afferma, si rivelano come “essere”: è in quanto accadono, sono accadute, sono lì, che sono, e, dunque, l'essere gli deve essere attribuito; escludendo, tuttavia, che possano accadere nell'essere, nel quale nulla può accadere, o “accanto” all'essere, ché anche questo si rivelerebbe essere, o, ancora, “dinanzi” all'essere: in questo caso, infatti, si ricreerebbe lo schema della differenza ontologica, la quale suppone che tra i “due” termini vi sia la stessa differenza che si suppone quando si argomenta che l'essere “non è” l'ente, e l'ente “non è” l'essere, senza arrivare a comprendere che l'identica negazione dei due termini, anziché rivelare la differenza, rivela l'identità. Significativamente, afferma

Sasso, il “duplice non” imposto dalla verità all’affermazione e alla negazione della domanda che accade, è non solo un «limite», ma una «garanzia»⁴¹: affermata o negata, essa non sfuggirebbe, infatti, al destino dell’ontologizzazione, rivelandosi come essere, sennonché «non c’è ontologizzazione che possa impedirle di accadere di nuovo, chiedendo»⁴².

Eppure, se di un rapporto dell’essere con la domanda non può parlarsi, in quanto essa accada e sia accaduta, sostiene Sasso, è “visibile e udibile” non solo alla *doxa* stessa, ma alla e dalla verità, che non può non riconoscere il suo accadere. Ed allora, pur rimanendo «estranea all’orizzonte delle *doxai*», che si costituisce attraverso l’accadere della domanda, la filosofia si presenta anche «come il punto dal quale lo spettacolo doxastico è, nella sua molteplicità, contemplabile [...] tutto si rende manifesto»⁴³.

Al riguardo, egli distingue tra due diversi tipi di contemplazione: in un caso, essa indica un’attività che rinvia all’oggetto contemplato per il suo stesso insorgere, e in cui questo rinvia a quella come al suo stesso criterio e condizione possibilitante, secondo la formula “senza oggetto, niente contemplazione, senza contemplazione, niente oggetto”; nell’altro caso, qui prospettato, non si indica un’attività, ma

un ambito, un’apertura, nel cui interno sia compreso un accadere, che può bensì essere contemplato, senza che sia essa a renderlo

possibile insieme alla sua concepibilità, e senza che sia l’accadere, a rendere concepibile e possibile quella⁴⁴.

Dunque, la filosofia non aggiunge nulla all’universo doxastico, non lo costruisce, poiché questo è un puro accadimento, ed essa è costretta a prenderne atto attraverso l’accadere della domanda concernente l’esperienza; per inciso, è dato scorgere qui un tratto massimo di vicinanza con Kant:

anche qui, l’esperienza si presenta, non come un “in sé” che la mente debba adeguare nel suo carattere obiettivo, ma come, piuttosto, il suo stesso fenomenizzarsi attraverso la domanda che lo concerne⁵.

La filosofia, dunque, che non ha nessun rapporto costitutivo o regolativo con l’esperienza, intrattiene con questa il

(non metafisico) rapporto che deriva dal suo aver occhi (che è la stessa cosa, se si vuole, del non poterla né affermare né negare) e dal suo non potere perciò osservare lo spettacolo che quelle, la domanda e l’esperienza, le offrono e, quasi si direbbe, le impongono⁴⁶.

La questione che s’impone riguarda il nesso che, malgrado tutto, avvince la filosofia, raffigurabile come un “palcoscenico”, con l’esperienza, raffigurabile come una commedia o una tragedia, che solo per il tramite del palcoscenico, e la sua relativa indifferenza, si rende visibile. La questione, dichiara Sasso,

è di radicale problematicità: se la filosofia è il luogo ostensivo essenziale alla comprensione dell'esperienza, e se comprensione e consapevolezza non appartengono a ciò che assumono ad oggetto, ma sono interne alla "funzione ostensiva" del logo,

resta che la comprensione e la consapevolezza e l'ostensione stessa in cui si risolvono non sono opinioni. Non sono *doxai*. E non doxastica è la loro natura. Sono comprensione e consapevolezza che, nell'atto in cui, come in uno specchio, lo riflettono in sé, al mondo della *doxa* sottraggono per intero sé stesse. E, nel sottrarvisi, proprio attraverso questo "gesto", stabiliscono il nesso⁴⁷.

Ed allora, si chiede Sasso, malgrado il carattere eidetico e visivo di tale consapevolezza, come escludere che l'oggetto visto non sia un oggetto e non si ponga come il termine di una relazione? Insomma, la pura eideticità della comprensione che la filosofia esercita nei confronti dell'esperienza non costituisce ragione bastevole ad escludere il ritorno della fatale categoria metafisica della relazione: ed infatti, la comprensione e la consapevolezza si pongono come termini di una relazione che ha, come suo oggetto, ciò di cui costituiscono comprensione e consapevolezza; e la conclusione di questa relazione sarebbe una reciproca e simmetrica affezione della verità e della *doxa*, in cui l'una sarebbe anche l'altra, sì che la connessione non potrebbe con-

nettere, essendo in sé stessa divisa, insieme veritativa e doxastica.

Tuttavia, afferma Sasso, «c'è rapporto e rapporto»⁴⁸; mentre l'uno conferisce realtà ai suoi termini nello stesso atto in cui questi conferiscono realtà al rapporto, l'altro, qui prospettato, non ha la "medesima natura" poiché, senza alcuna pretesa costruttiva, regolativa, costitutiva, la filosofia «abbraccia» e «ostende» la «totalità», e di qui osserva la parzialità, parità e uguaglianza delle *doxai*. La difficoltà diviene, allora, un "affanno logico", derivante dall'osservazione che, malgrado tutto, il vedere è un vedere "altro", con cui, dunque, stabilisce la relazione; sennonché, da questa,

è impossibile liberarsi solo se la relazione fra il "vedere" e il "veduto" sia pensata nei termini della così detta differenza ontologica, orizzontalmente prospettata; ché se, al contrario, il mondo dell'oggettività sia considerato come il puro accadere di una domanda che non ha la sua origine nella filosofia, non ha la sua origine in un'altra "fonte", diversa da quella, ma solo nel suo puro accadere⁴⁹,

la relazione non è più tale, se non a causa delle inadeguatezze relazionali intrinseche allo "strumento" linguistico, del quale, inevitabilmente, il logo è costretto a servirsi, pur nell'atto in cui dichiara, appunto linguisticamente, il senso del suo non appartenervi.

Non si tratta dunque, specifica Sasso, di un momento fenomenologico,

positivistico o esistenzialistico: è solo attraverso l'ostensione filosofica che la domanda e l'esperienza rivelano il loro "nudo volto". La filosofia è "rivelativa" dell'esperienza, come un «puro specchio» accoglie e riflette l'orizzonte doxastico; tuttavia, e qui Sasso tocca un altro nodo massimamente problematico, se il logo è eterno, ed eterna, per conseguenza, è l'ostensione, essi non costituiscono un ambito o un confine che, come tali, possano essere oltrepassati, sì che devono essere prospettati in termini di «pura attualità»: allora, lo spettacolo che ostende è un *ostentum*, necessariamente "contemporaneo" all'atto ostensivo; ma, se è così, ne consegue che, nell'attualità dello specchio, il passato (la *doxa*, la metafisica) è inattuale, perché confutato, e attuale, perché incluso. È evidente la ben problematica natura della metafisica, e del suo passato, che, «sia in quanto accada, sia in quanto sia accaduto, è un passato incluso, e dunque "attuale", nel cerchio eterno che lo include e dal quale è impossibile che evada»⁵⁰.

In quest'accezione, per altro, la filosofia diviene critica della metafisica: ma com'è possibile che ne sia la critica, se con questa, come s'è detto, non intrattiene alcun rapporto? Inoltre, come criticare ciò che non è passibile né di affermazione né di negazione? Se il logo fosse originariamente critica della metafisica, questa gli starebbe dentro o di fronte, con la conseguenza che, l'una essendo "essere" quanto l'altra, non si potrebbe dare alcuna critica

dell'essere; la cosa criticata, se "è", non può ricevere alcuna critica, e la confutazione rivela la sua impossibilità ontologica: «il "confutato" è [...] non può essere confutato»⁵¹. Ed allora, dopo gli incalzanti e tormentosi interrogativi posti da Sasso, egli stesso conclude problematicamente, dichiarando che il procedimento confutativo della metafisica è realmente riflesso sul suo "specchio", senza che, paradossalmente, appartenga alla sua essenza; l'essere, infatti, non è né soggetto né oggetto, non è termine o autore di rapporti, sì che «il logo, si potrebbe dire, "appare" come il superamento della metafisica a causa del linguaggio, che è il suo strumento ma, per un altro aspetto, anche il suo signore»⁵².

Sasso specifica, a questo punto, che il nulla che emerge dal chiarimento che, negato, è "ontologizzato", ovvero è rivelato come essere, "e non nulla", è un

accadimento che non è necessario che accada, ma che, in quanto accada, è necessario. Anche la *doxa* che accade attraverso l'accadere della domanda non è necessario che accada, ma in quanto accada e sia accaduta, è necessaria. *Factum infectum fieri nequit*⁵³.

E dichiara che, in tal modo, è possibile intravedere un "punto di coincidenza" tra verità e *doxa*, il quale, tuttavia, non va frainteso pensando ad una "connessione metafisica", alla distinzione, nell'unità, di filosofia ed esperienza.

Ebbene, se l'essere non è soggetto, e ciò nonostante "vede",

la ragione è da ritrovarsi in primo luogo nell'accadere delle *doxai* che, accadendo, esprimono una necessità troppo forte perché, senza poterla né affermare né negare, il logo non se la trovi tuttavia di fronte. Anche il logo, per conseguenza, è in qualche modo costretto in una situazione dalla quale non può evadere⁵⁴.

Ed ostensione non va intesa come “*ostensio*”, ovvero come prova e dimostrazione, ma nell'accezione per cui significa «“rendere visibile”, far vedere e mostrare», priva della nota religiosa del partecipare e “prendersi cura” di ciò che accade: «E il suo è perciò un freddo e lucido vedere, privo di ogni vibrazione partecipativa, scevro di *pathos*»⁵⁵: la filosofia non comunica la sua “fredda luce” alle *doxai*, né queste possono trascendersi e parteciparne.

E se, finora, la critica della metafisica si è svolta secondo il percorso segnato dal “non esser nulla” dell'essere, questo non significa che, per pervenire a sé stessa, la filosofia debba farsi critica della metafisica, «ma che, in quanto tale, la filosofia è critica della metafisica». Dunque, *τα φαινόμενα* sono *αυτόματα*, ossia domande, accadimenti che non hanno a che fare con la verità; esse, chiedendo intorno al mondo, instaurano la dimensione metafisica per eccellenza. Da una parte, infatti,

il mondo assume la forma di una grande e fondamentale relazione, che ad un capo ha la domanda che lo intenziona e dall'altro sé stesso come oggetto intenzionato;

dall'altra, l'accadere della domanda assume l'aspetto «di un accadere di nuovo, di un tornare ad accadere»⁵⁶.

Ed allora, la metafisica torna, ma con il volto della *doxa*, e la sua sorte è singolare: la sua sconfitta, infatti, in quanto accade e torna ad accadere, non può essere affermata e risolta in vittoria, né negata, ovvero definitivamente consegnata al suo destino:

il ritorno della metafisica nella forma della *doxa* che accade è infatti il più bruciante fallimento della sua ambizione: che era di *σωξεν τα φαινόμενα* nel quadro unitario dell'incontrovertibile; e ora si presenta essa come un fenomeno: salvo bensì, se si vuole, ma non nel logo, non nella verità e nel loro incontrovertibile ambito. Salvo, dunque: ma solo nel non poter essere né affermato né negato⁵⁷.

A questo punto, ci sembrano inevitabili alcune obiezioni alle tesi esposte, con la doverosa avvertenza che, tuttavia, l'argomentare problematico di Sasso è a tal punto segnato da questo suo carattere di radicalità, che egli, come s'è ampiamente visto, è il primo a presentare e rivolgere contro sé stesso le obiezioni che via via gli si pongono innanzi.

Ebbene, se la verità non può esser vista dalla *doxa*, l'accadimento di quest'ultima è tale da costituire, a detta di Sasso, una “necessità troppo forte” per la verità, che infatti, malgrado il suo non poter contemplare un dentro o un fuori che non sia esso stesso vero, e dunque ad

essa identico, è, invece, costretta a vedere la totalità di ciò che accade; e se non si deve fraintendere metafisicamente tale vedere con un costituire, un far essere o un conoscere, ché anzi è un vedere eidetico, contemplativo, senza intenzione né finalità, è pur vero che, al “non esser nulla” dell’essere, che dovrebbe mantenersi come unica necessità, si affiancano aporeticamente, a ben vedere, altre due necessità: vi è, in primo luogo, la necessità che l’accadere costituisce in sé; se, infatti, l’accadimento non è preceduto da nessun fondamento, ragione o necessità, “se e in quanto” accada, però, diviene reale e necessario. In secondo luogo, vi è la necessità, subita dalla verità, di “non poter non vedere” le *doxai* che accadono, necessità tale da immettere e costringere il logo in una “situazione dalla quale non può evadere”. Da quest’angolatura, la verità, in sé identica e necessaria, è necessitata a vedere un’“altra” necessità, che pure non dovrebbe vedere, e alla quale non si dovrebbe affiancare, pena il suo non poter coincidere con sé.

Emblematica e suggestiva, in tal senso, la metafora dello specchio, e quella del palcoscenico: la verità riflette nel suo puro specchio l’intero universo doxastico, e, dunque, la metafisica di cui questo è intesuto; da questo punto di vista, l’essere, che non è né soggetto né oggetto, e né include né esclude, diviene inevitabilmente “soggetto inclusivo” di ciò che vede; e se l’essere non ha coscienza di sé o di altro, assume tuttavia, nella sua valenza ostensiva,

visione e coscienza di “altro”⁵⁸. La funzione rivelativa ed ostensiva che il logo esercita nei confronti dell’esperienza presenta, come s’è visto, il problema di “possedere” quella comprensione e consapevolezza dell’esperienza, che a questa sono invece precluse; ma allora si delinea, da parte di una verità che non doveva avere nessuna relazione con l’esperienza, l’aporia di essere comprensione e consapevolezza “vera” della *doxa*: sennonché, se Sasso ha escluso che la *doxa* potesse avere “coscienza vera” di sé o della verità, pena la sua scomparsa in essa, attribuire alla verità la caratteristica di essere “coscienza vera” della *doxa*, ci sembra comportare il rischio simmetrico di ridurre, ancora, la *doxa* alla verità.

In tal senso, le oscillazioni (reali o apparenti) di Sasso circa l’incontrovertibilità o doxasticità dell’asserto relativo all’esser opinione dell’opinione, sembrano essere espressioni di un “nesso divisorio”, che è tale, proprio in quanto critico di ogni impostazione metafisica e relazionistica, ma non è esso stesso al riparo dall’incombente aporia della relazione; tale nesso divisorio sembra far assumere al discorso un andamento a tratti “dualistico”: “sul fronte” puramente veritativo, è incontrovertibile che l’opinione sia un’opinione, all’interno del mondo doxastico, invece, è un’opinione che l’opinione sia un’opinione.

E se lo specchio della verità, riflettendo, rende contemporaneo e attuale ciò che ostende, la metafisica si rivela sconfitta, certamente, in uno dei sensi più radi-

cali e consequenziali che potessero darsi, ovvero nella sua riduzione ad “opinione”, sennonché il suo spettro di realtà riemerge “vittorioso” proprio nel non poter evadere dallo specchio, nel suo dovervi essere riflesso: lo specchio è costretto a riflettere eternamente il suo passato, incluso e confutato, come attuale e contemporaneo; è altresì costretto a riflettere in questa valenza ogni sua nuova forma, presente e futura (s'intende, “se e in quanto” accada), ed in tal senso, per la metafisica e la sua sconfitta, si configura a nostro avviso una sorta di “eterno presente”⁵⁹. Inoltre la verità, eternizzando ed attualizzando ciò che per sua natura è temporale, non solo sottrae la *doxa* al tempo, rendendola una sorta di “opinione eterna”, ma si immette essa stessa, per il fatto di rifletterla, nella dimensione temporale; a rigore, infatti, ciò che è attuale non potrebbe riflettere se non ciò che è attuale, o meglio, non potrebbe riflettere alcunché: nella misura, invece, in cui “accoglie” il passato, il presente e il futuro, attualizzandoli, non solo sottrae questi ultimi alla loro temporalità, ma gli consente di penetrare in esso. L'ostensione è esercitata infatti dalla verità, sì che l'aporia paventata da Sasso, di una reciproca e simultanea affezione di verità e *doxa*, con il conseguente nesso/non nesso che ne deriva, appare ben reale, e, forse, insuperabile: sennonché l'ostensione è in sé stessa vera, e, rivolta a quell'“altro” con cui pure il rapporto era precluso, rischia ancora di ridurre la *doxa* a verità, priva di *doxa*.

Al modo stesso del palcoscenico, avvincente, quanto lo specchio, a quella commedia o tragedia doxastica e metafisica, che è esso a rendere visibile, ma dal quale, proprio in quanto tale, non può liberarsi.

In entrambe le metafore la verità si pone in relazione con “altro”, ma, se la relazione comporta l'“identità dei diversi”, anche qui, si ripeta, il rischio è il medesimo: la verità, priva di *doxa*; oppure, e sul fronte opposto della stessa difficoltà, una verità che, ponendosi in relazione con “altro”, sembra immettersi, proprio riflettendola, in quella dimensione ad essa più estranea, e che è *doxa* intessuta di tempo ed aporie, perdendo inevitabilmente la propria identità e coincidenza con sé. È qui, nell'attribuzione alla verità della visione e della coscienza dell'alterità, che il radicale “antiumanismo” di Sasso sembra subire il proprio inevitabile contrappasso.

Un ultimo cenno riguarda l'aporia delle “due” incontrovertibilità, del logo e dell'opinione: Sasso, anche qui, a tal punto è penetrato nel problema, da giungere a parlare di identità e incontrovertibilità dell'accadimento, sebbene l'abbia rivendicato non più come “ente” in relazione con l'essere, secondo il classico schema metafisico della differenza ontologica, ma come “evento” al di là di ogni relazione con l'essere, e che quest'ultimo, dunque, non può né anticipare né costituire, così come non può né affermare né negare. E, tuttavia, anche all'evento, “se e in quanto” accade, pur in forza di tutta la sua fattualità, spetta di essere, con la sua “parados-

sale incontrovertibilità negativa”: Sasso stesso parla di un “punto di coincidenza” tra verità e *doxa*, che si instaura non solo nell’incontrovertibilità comune ad entrambi, e che ci sembra porsi, appunto, come specularmente opposta, ma anche nella dichiarazione di “accadimento” riguardo al nulla negato dall’essere, sì che il punto di coincidenza rivela, a ben vedere, che la stessa verità, sia pur “in parte”, sia pur dissimilmente dalla *doxa*, entra anch’essa nella dimensione della fattualità. Non a caso, allora, ne *Il logo, la morte*⁶⁰, Sasso giungerà a parlare di “identica ripetizione” della verità nella dimensione doxastica; tale identica ripetizione si è configurata già ora, per le ragioni esposte, anche per la *doxa*, e l’identità e l’incontrovertibilità ci sono sembrate porsi, aporeticamente, come l’“ambito” comune alla verità e alla *doxa*.

E se l’identità è apparsa come il risvolto aporetico della differenza, quello in cui questa non giunge a costituirsi neanche nella sua rivendicata natura di accadimento doxastico, la differenza, sia pur nella sua impossibilità di essere pensata, è apparsa come l’ambito che la verità, enigmaticamente, riflette “di fronte” a sé, e nel quale anch’essa rischia di non poter più coincidere con sé.

_ NOTE

1 _ Cfr. G. SASSO, *Introduzione e Paragrafi per una conclusione a Tempo, evento, divenire*, Il Mulino, Bologna 1996.

2 _ G. SASSO, *La verità, l’opinione*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 90.

3 _ Ivi, p.102.

4 _ Ivi, p. 104.

5 _ Cfr. ivi, p. 108.

6 _ Ivi, p. 113.

7 _ Ivi, p. 115.

8 _ Ivi, p. 116.

9 _ Cfr. G. SASSO, *Essere e negazione*, Morano, Napoli 1987.

10 _ G. SASSO, *La verità, l’opinione*, cit., p. 116.

11 _ Ivi, p. 120.

12 _ Ivi, pp. 120-121.

13 _ Ivi, p. 121.

14 _ Ivi, p. 122.

15 _ Ivi, p. 150.

16 _ Ivi, p. 148.

17 _ Cfr. ivi, p. 152.

18 _ Cfr. ivi, p. 153.

19 _ Ivi, p. 159.

20 _ Cfr. ivi, p. 163.

21 _ Ivi, p. 165.

22 _ Ivi, p. 167.

23 _ Ivi, p. 185.

24 _ Ivi, p. 185.

25 _ Cfr. ivi, pp. 185-186.

26 _ Ivi, p. 186.

27 _ Ivi, p. 188.

28 _ Ivi, p. 191.

29 _ Cfr. ivi, p. 192.

30 _ Ivi, p. 196.

31 _ Ivi, p. 209.

32 _ Ivi, p. 211.

33 _ Ivi, p. 190.

34 _ Ivi, p. 201.

35 _ Cfr. ivi, p. 202.

- 36 _ Ivi, p. 207.
 37 _ Ivi, p. 208.
 38 _ Ivi, p. 206.
 39 _ Ivi, p. 221.
 40 _ Ivi, p. 222.
 41 _ Ivi, p. 231.
 42 _ Ivi, p. 232.
 43 _ Ivi, p. 234.
 44 _ Ivi, pp. 234-235.
 45 _ Ivi, p. 235.
 46 _ Ivi, p. 237.
 47 _ Ivi, p. 238.
 48 _ Ivi, p. 241.
 49 _ Ivi, p. 241.
 50 _ Ivi, p. 249.
 51 _ Ivi, p. 252.
 52 _ Ivi, p. 255.
 53 _ Ivi, p. 258.
 54 _ Ivi, p. 262.
 55 _ Ivi, p. 265.
 56 _ Ivi, p. 284.
 57 _ Ivi, p. 285.
 58 _ Mauro Visentin, il quale ha sviluppato una posizione per certi versi parallela, per altri, invece, distante da quella di Sasso, ha contestato l'identità di pensiero ed essere, ravvisando in essa un residuo "idealistico"; raf-

figurandola come espressione di un "campo visivo", Sasso sarebbe costretto ad assegnare alla verità la consapevolezza della differenza che la separa dall'opinione. Dunque, la verità va concepita come "opaca", a prescindere da qualunque forma di coscienzialità e soggettività (M. VISENTIN, *Il Neoparmenidismo italiano. Considerazioni intorno al volume di G. Sasso: "La verità, l'opinione"* in ID., *Il neoparmenidismo italiano. II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 429-481; per avere un'idea dell'intero *iter* di Visentin cfr. soprattutto *Onto-logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli 2015). Cfr. anche S. MASCHIETTI, *L'esito eleatico del pensiero speculativo italiano*, «Filosofia italiana», VIII (2013) 2.

59 _ Ci si permette di rimandare a quanto sostenuto in proposito in 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, in ID., *L'impossibilità della differenza e i paradossi dell'identità nel pensiero di Gennaro Sasso*, Archivio di filosofia N.3, Pisa-Roma 2016.

60 _ G. SASSO, *Il logo, la morte*, Bibliopolis, Napoli 2010, p. 432.