

NEGAZIONE, LINGUAGGIO E COSCIENZA

A PROPOSITO DI *ONTO-LOGICA*
DI MAURO VISENTIN

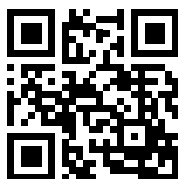
a cura di

Niccolò PARISE e Giovanni PERAZZOLI

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

WWW.FILOSOFIA.IT

ISSN 1722-9782



Premessa

Un libro importate genera discussioni. È il caso del libro di MAURO VISENTIN, *Onto-Logica. Scritti sull'essere e il senso della verità* (Bibliopolis, Napoli 2015). La spregiudicatezza dell'analisi, tutta interna alla linea più «classica» della filosofia – con al centro la riflessione su concetti quali «verità», «metafisica», «negazione», «differenza», «nulla», «mutamento», «contraddizione» – ha offerto la premessa per la discussione che qui presentiamo: un serrato discorso teoretico tra cinque *discussant* e l'autore del volume.

Negazione, linguaggio e coscienza sono i nodi problematici attorno ai quali ruotano tutti e cinque gli interventi, riguardanti a loro volta specifiche questioni tematizzate nel libro. Andrea Belloci si sofferma sul nesso tra «coscienza» (rientrante interamente, nella prospettiva di *Onto-Logica*, nell'ambito della $\delta\acute{o}\xi\alpha$) e «verità» (che possiede invece il carattere dell'incontrovertibilità). Riccardo Berutti, chiamando in causa Emanuele Severino, mette in risalto un possibile punto di contatto tra «negazione assoluta» (la negazione del nulla da parte dell'essere) e «negazione relativa». Di diverso taglio è invece l'approccio di Sebastiano Ghisu, il quale, con riferimento a Émil Benveniste, pone l'accento sull'essenziale valenza linguistica della parola «essere», mettendo in discussione, di conseguenza, la stessa analisi ontologica. Niccolò Parise si sofferma sui «diaframmi» – linguaggio, tempo e spazio –, che, nella prospettiva di *Onto-Logica*, costituiscono la soglia che separa la «realtà» dalla «verità». Marina Pisano si concentra infine – tenendo conto di un aspetto centrale della prospettiva di *Onto-Logica*, ossia la «perfetta esprimibilità» della verità in quanto tale – sul significato e sulla valenza che le «metafore», nella rappresentazione della verità, vengono ad assumere all'interno di questo peculiare quadro teorico.

Alla fine del contributo sono collocate le risposte di Mauro Visentin; la quali naturalmente faranno sorgere ulteriori domande.

NICCOLÒ PARISE, GIOVANNI PERAZZOLI

I.

ANDREA BELLOCCI

Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma

Coscienza e verità

2.

RICCARDO BERUTTI

Istituto italiano per gli studi storici, Napoli

Essere l'essente: su un possibile punto di intersezione
tra negazione relativa e negazione assoluta

3.

SEBASTIANO GHISU

Università di Sassari

L'essere come parola
ovvero la genealogia della verità

4.

NICCOLÒ PARISE

Università di Basilea

Negazione assoluta, «soglie» della verità
e «punto di vista»

5.

MARINA PISANO

Università di Cagliari

Sulla perfetta dicibilità dell'Essere.
Annotazioni sulla «metaforica» neoparmenidea
di Mauro Visentin

★

MAURO VISENTIN

Università di Sassari

Risposte

I.

ANDREA BELLOCCI

Coscienza e verità

La prospettiva da Lei delineata in *Onto-Logica*¹ prevede una radicale separazione di realtà e verità, e del rapporto fondativo che, invece, ha caratterizzato la metafisica e il suo modo di procedere, fundamentalmente volto a ricondurre, al fine di redimerlo e riscattarlo, l'universo delle differenze e dell'apparenza al suo (presunto) fondamento e verità nascosta. Un modo di procedere e una «credenza» che, Lei sottolinea, ottiene un esito involontario e opposto alle intenzioni, ovvero la scomparsa degli enti e l'emersione dell'essere, e che, con un paradosso che è solo apparente, risolve la metafisica in una forma di parmenidismo.

Ebbene, l'ente non ha verità, non è vero, ma è reale, doxastico, un «nome»; in quanto «oltrepassante» l'essere incontrovertibile (che non ha coscienza di sé, né può avere coscienza di alcun oggetto senza porsi, per ciò stesso, come controvertibile), l'ente è necessariamente «senza essere e senza verità» (p. 209). Dunque, la verità non ha coscienza e la coscienza non ha verità; tuttavia, nell'orizzonte doxastico della «non-verità», la coscienza può avere la verità come suo «contenuto» e «criterio» (p. 37).

Essa può giungere a comprendere che, se la sua tendenza è di porsi in relazione con l'essere secondo la sua naturale attitudine interpretativa, l'essere, invece, «non è mai posto di fronte all'ente», e si rivela dunque, a rigore, come «non interpretabile»; e allora la coscienza può decidere, conseguentemente, di rinunciare a interpretarlo, limitandosi a testimoniare la pura espressione di senso (p. 294); se in quest'orizzonte l'ente si rivolge all'ente, esso può, dunque,

¹ Cfr. M. VISENTIN, *Onto-Logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli 2015, 475 p.

anche rivolgersi autenticamente all'essere, e, in tal caso, vi è quello che Lei definisce «punto di vista della verità» e «sguardo ontologico», sottolineando come tale sguardo e punto di vista sia sempre ontico quanto alla sua provenienza, ma ontologico rispetto al contenuto (p. 331).

Secondo il «punto di vista della verità» (da non confondersi con la verità, che non ha un punto di vista), la realtà è nulla; secondo il «punto di vista della realtà», gli enti sono opinione, e opinione è la stessa irriducibilità dei due mondi (p. 222).

La consapevolezza dell'incompatibilità, della separazione assoluta tra le «due sfere» dell'opinione e della verità è attestata, dunque, nell'orizzonte doxastico (sono infatti «due» solo per i mortali), sì che tanto il rapporto, quanto la separazione, sono un'opinione di rapporto, un'opinione di differenza. E un rapporto che non sia né vero né falso, ma doxastico, apparente, controvertibile, «lascia essere i termini tra i quali si instaura, assecondando la loro natura, senza dominarli o convertirli a se stesso e al proprio impianto» (p. 37). Se un confronto della verità con qualcosa d'altro è impossibile poiché, avvenendo all'interno della sfera della verità, sarebbe «vero», e dunque non sarebbe più un «confronto», è invece possibile un confronto dell'ente con la verità sul proprio terreno; tale confronto, proprio in quanto non vero, ma reale, non rende reale la verità, non ne fa un ente o una cosa (p. 89).

Potrebbe chiarire in qual modo un rapporto controvertibile e doxastico possa lasciar essere la verità fuori dal «pericolo» di essere essa stessa controvertibile e doxastica? Se un rapporto vero ha il sopravvento sui termini che connette (e infatti, Lei sottolinea, di rapporto vero e proprio si può parlare solo in ambito doxastico), perché un rapporto reale e apparente non dovrebbe avere un analogo potere inclusivo, destinando verità e δόξα ad essere termini e «nomi»?

Procedendo in questa stessa direzione, mi sembra assai significativo il ruolo che Lei conferisce alla coscienza, che si pone paradigmaticamente «sul confine»: ente reale e privo

di senso, essa è tanto percezione della realtà infondata della cosa, quanto «specchio della verità» (p. 256), testimone dei due punti di vista e del loro dissidio, che, in quanto attestato dalla coscienza, è esso stesso solo il «punto di vista della verità» entro l'orizzonte della non-verità. Il rapporto e il confronto, come Lei sottolinea a più riprese, non è mai tra la verità e la coscienza, ma tra la coscienza e la verità; è la coscienza, dunque, che prende atto del fatto che tra verità ed ente non può esservi nessuna relazione, mentre tra ente e verità è inevitabile che la relazione vi sia, e vada perciò declinata come apparente, doxastica, non vera. Lei stesso pone l'interrogativo se, in tal modo, lo spazio della coscienza non sia più grande e inclusivo della verità, e se la verità non irrompa nello spazio della coscienza (p. 322), rispondendo che tale spazio ontico-coscienziale è un «orizzonte che abbraccia», senza risolvere in sé l'altro (e in tal senso, specifica, quella da Lei delineata non è una forma di idealismo), e, dunque, l'inclusione della rappresentazione interpretativa della verità nella coscienza non comporta la deformazione o alterazione della verità (p. 322).

Potrebbe chiarire in qual modo, secondo Lei, la coscienza possa accogliere e ospitare in sé la verità come «suo contenuto» (p. 37) senza essere essa stessa vera, e, dunque, senza dar luogo alle due opposte alternative di una coscienza che abbia risolto in sé la verità, o di una verità che abbia risolto in sé la coscienza?

Infine, Lei critica il ruolo attribuito alla filosofia come «specchio della stessa verità» (p. 425); nel quadro antimetafisico da Lei delineato, la filosofia diviene ontologia, «*interpretata* come punto di vista della verità rivolto alla verità, ossia a testimoniare la *verità dell'essere*» (p. 185) sul terreno della non-verità; e sottolinea come tale punto di vista, pur essendo ontico, doxastico, può supporre l'autenticità del proprio contenuto, ed essere ontologico, sì che «vale come un punto di vista che potrebbe essere attribuito all'essere se questo avesse una natura coscienziale» (p. 331). Questo mi sembra un altro passo centrale: in questo «se», infatti,

credo possa vedersi il pieno corrispondere, riflettere e testimoniare l'essere da parte della coscienza, la sua piena portata ontologica.

Le pongo, dunque, quest'insieme di domande consapevoli del fatto che Lei, escludendo qualsiasi forma di «coscientizzazione» della verità, dichiara, al tempo stesso, che la verità «non ha nessuna possibilità di esprimersi attraverso una realtà come la coscienza» (p. 61), che il punto di vista della verità «*non è vero*» (p. 102), e non vada in alcun modo confuso con la verità, e che il rapporto (e l'irriducibilità dei due universi incompatibili) avviene nella coscienza, che, per Lei, è un accadere ontico che non ha nessuna «potenza di assimilazione» nei confronti dell'essere, il quale si manifesta in essa, «senza farne parte» (p. 331); tuttavia, se (contrariamente peraltro a quanto avviene nel pensiero di Gennaro Sasso), non è la verità a ricomprendere in sé la consapevolezza della sua estraneità rispetto al mondo infondato della $\delta\acute{o}\xi\alpha$ (p. 443), ma è la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ad essere consapevole della sua estraneità rispetto a quello della verità, e tale $\delta\acute{o}\xi\alpha$ giunge, nella sua forma filosoficamente più elaborata, ad essere, a un tempo, percezione della doxasticità del reale, e «specchio della verità», sguardo ontologico «non alterante» e «coscienza dell'essere», non si profila il rischio che tale coscienza, che lambisce il vero al punto da rispecchiarlo, divenga più che mera $\delta\acute{o}\xi\alpha$, ovvero che proprio tramite quest'«unico evento ontologico, piantato nel bel mezzo dell'ente» (p. 331), la cesura tra realtà e verità divenga una connessione e un rapporto non solo doxastico, non solo ontico, ma ontologico, «vero»?

RICCARDO BERUTTI

Essere l'essente: su un possibile punto
di intersezione tra negazione relativa
e negazione assoluta

Altrettanto, se non persino più arduo del «parricidio» può risultare il tentativo di sventarlo; a maggior ragione se il delitto viene ad essere concepito, e, in qualche modo, consumato, nell'ambito di una costellazione di pensiero a cui, benché equivoco, si può comunque dar nome efficace di «neo-parmenidismo». In questo esercizio di salvaguardia del *claustrum* parmenideo, il libro di Mauro Visentin, *Onto-Logica*, si destreggia con pertinacia e finezza; ma si destreggia soprattutto perché, scongiurando il parricidio, e arrestando la mano di pensatori «eleati» forse più eterodossi di quanto non potrebbero, l'autore si cimenta nondimeno nel proposito di rigorizzare un tema che, come quello della verità dell'essere, è stato sovente fuorviato e compromesso dalle istanze di irenismo provenienti dalla «metafisica».

Senza cedere dunque in alcun modo alle fascinazioni «etiche» dell'immutabile, *Onto-Logica* – che già nel titolo reca infatti il monito della «separazione» – si presenta come un itinerario speculativo volto a ridiscutere e ispezionare in profondità la possibilità stessa di «collegamento» tra «essere» e «molteplicità»; ovvero si prefigge di contestare, decostruendola alla radice, l'immagine metafisica del transito e del passaggio tra «errore» e «verità», quindi del raccordo tra la «verità» e quella bifronte e controversa «non-verità» in cui hanno sede e dimora le vicende effimere dei mortali.

Risulta forse però più di altre esplicitativa di questo *improbus labor* compiuto dall'autore, l'illustrazione della diatriba filosofica intrattenuta con Emanuele Severino. Com'è noto, infatti, nella prospettiva di pensiero inaugurata da

quest'ultimo, il già platonico «crimine» di parricidio, in qualche modo, si ripete. Ma se il crimine si ripete, è anche vero che, a ben vedere, esso viene perpetrato ed esperito da Severino attraverso una superfetazione di coerenza, e di ragionamento, che, inaspettatamente, restituiscono il delitto a una rinnovata forma di «parmenidismo».

In questo senso, in un orizzonte onto-noetico essenzialmente promiscuo e inclusivo, ove «essere» e «determinazioni» si coinvolgono nel segno di un medesimo «destino» onto-sintattico, la verità dell'essere ha il compito di evidenziare le geometrie di un cerchio che, «ben rotondo», risulta anche però soprattutto «ben disposto» ad accogliere nel suo slargo il molteplice e l'accadimento; sicché, in questo quadro, anche gli essenti – anche le determinazioni – quali «individuazioni» dell'opposizione universale del positivo e del negativo, potranno già godere e beneficiare *ab origine* della stessa necessità incontrovertibile che conviene allo statuto dell'*aion* parmenideo.

Tuttavia, rispetto a questa mossa – che consuma il parricidio attraverso una sofisticata professione di eleatismo –, la riflessione di Visentin non potrebbe distanziarsi con maggiore radicalità critica. Egli, infatti, denuncia ogni possibile forma di coalescenza tra il dominio dell'«essere» e quello della «molteplicità» intravedendo la genesi del «passo falso», compiuto da Severino, nel fraintendimento – tipicamente metafisico – tra due diverse e irriducibili tipologie di «negazione». Il fraintendimento, cioè, tra la «negazione assoluta» – con cui l'essere nega *irreversibilmente* il nulla – e la «negazione relativa» – con cui gli essenti si contrastano opponendosi tra di loro *reciprocamente*. Nell'equivoco, che rende tra loro frammisti i due generi di negazione – pensando la negazione «assoluta» *sulla base* della «relativa», e la «relativa» come *indizio* di quella «assoluta» –, può essere infatti riconosciuto l'abbrivio di una serie interminabile di aporie che la stessa metafisica non avrebbe poi che moltiplicato tentando l'impossibile acrobazia della loro «risoluzione».

Ora, se si prova a scendere più nel dettaglio della controversia con Severino, già nel testo *Tra struttura e problema*¹ Visentin sfruttava il senso della distinzione tra le due forme di negazione per evidenziare il carattere patentemente paradossale della «cotangenza» tra essere e determinazioni. Se, infatti, come Visentin rileva citando Severino: «“rosso”, “casa”, “mare” non significano “essere”»², e se d'altronde sembrerebbe anche corretto asserire che «essi non significano nemmeno “nulla”», tuttavia, a ben vedere, prosegue Visentin: «che “rosso”, “casa”, “mare” non significhino “nulla” è appunto ciò che bisognerebbe dimostrare»³. Infatti:

è solo se «rosso», «casa», «mare» sono qualcosa che, come l'essere nega il nulla (il nulla che essendo nulla, non potrebbe a sua volta negarli) è solo in questo caso che essi possono risultare innegabili.⁴

L'argomentazione è chiara. Severino proverebbe a incamereare l'immensa varietà del molteplice all'interno del *limes* invalicabile dell'essere con l'appoggio doxastico della costatazione, e non invece con la forza veritativa della dimostrazione. Anche in *Onto-Logica*, in un contesto speculativo più ampio e dettagliato, Visentin sviluppa peraltro la questione con estrema accuratezza speculativa:

Non solo la negazione relativa non è il modello generale cui deve e può essere commisurata ogni negazione (compresa la negazione assoluta), ma la negazione relativa, proprio perché ha un oggetto, è una *relazione* ed è *reciproca* (ciò che nega è *anche negato*, negato precisamente da quello che esso nega e che non potrebbe essere l'oggetto di questa negazione se

¹ Cfr. M. VISENTIN, *Tra struttura e problema (Note intorno al pensiero di E. Severino)* [1982], in ID., *Il neoparmenidismo italiano*, II. *Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 301-426.

² Ivi, p. 412. Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide* (1964), in ID., *Essenza del nichilismo*, nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1982, p. 24.

³ *Ibid.*

⁴ Ivi, p. 413.

non fosse, a sua volta, qualcosa che nega, e che nega, in particolare, ciò che lo nega: A non è B, ma allo stesso tempo, e reciprocamente, B non è A). Essendo reciproca, non può essere *univoca* [...], e dunque *non è una negazione*. In altre parole, la negazione relativa *non è una negazione* (nel senso che non è *autenticamente* una negazione, non è una *vera* negazione), perché non delinea un senso *univoco* [...], un che di *incontrovertibile*: delinea il significato di qualcosa di *controvertibile*, che nega, nell'atto stesso in cui viene negato, *qualcos'altro*, ovvero *qualcosa* che, al suo stesso modo, è un negante/negato, vale a dire un identico, che non può essere negato da sé stesso o dalla sua identità (p. 394).

Dalla lettura del passaggio l'impasse della proposta severiniana risulta dunque innegabile. E tuttavia, provando a mantenerci ermeneuticamente a cavallo tra la posizione critica offerta da Visentin e quella illustrata da Severino, è forse possibile sollecitare la questione in modo da far approdare la distinzione visentiniana tra le due forme di negazione a un esito speculativo più problematico e, in qualche misura, inaspettato.

Infatti, se, in vista delle ragioni addotte da Visentin, è possibile rifiutarsi di pensare che la determinatezza dell'ente come segno della individuazione dell'opposizione universale del positivo e del negativo (come vorrebbe Severino); d'altro canto, non ci si può neanche esimere dal rilevare che, a ben vedere, questa determinatezza dell'ente, scrutata con attenzione, non si costituisce mai *semplicemente* attraverso la negazione di un'altra determinatezza, la quale poi, simmetricamente, abbia ad avversare e contrastare la precedente determinatezza costituendosi come negativo del suo negativo (come vorrebbe, in questo caso, Visentin).

Occorre infatti riflettere con più attenzione sul fatto che, se la determinatezza dell'ente è negazione di un *altro* ente – poniamo A è negazione di B –, tuttavia questo gesto di rifiutazione si articola come tale solo se la negazione che A fa di B (o la negazione che l'esser A fa dell'esser B) *passa attraverso*

la negazione di quella xnx che è la loro «coincidenza». La *ratio* della negazione «relativa» si innesca dunque solo se, in qualche modo, viene messa in scena al suo interno una negazione «assoluta». Sebbene infatti A non sia mai *simpliciter* negazione di B (di cui anzi, in certa misura, dev'essere affermazione), tuttavia A è senz'altro negazione *simpliciter* del proprio coincidervi. Sicché, essendo negazione di B, A è, dunque, a rigore, negazione di «A è B».

Si può dire ad esempio che la «casa» non è il «mare», e che, pertanto, la «casa» *nega* il «mare»; ma questa negazione (relativa) si attua solo se la «casa» è anzitutto negazione (assoluta) *della propria coincidenza* col «mare», dove il «mare» assolutamente negato è dunque quel «mare» (*lato sensu*) che è l'impossibile identità di «casa-e-mare», e dove la *coincidenza* tra A e B – che viene negata dalla stessa *determinatezza* di A – è appunto il contenuto «contraddittorio» (assolutamente nullo) di cui la *determinatezza* del determinato è autenticamente *negazione assoluta*.

Il «mare», peraltro, dal canto suo, non sarà semplicemente negazione della «casa», ma lo sarà invece della *coincidenza* di sé stesso con l'esser «casa». Esso non *nega simpliciter* la «casa», ma *nega simpliciter* il proprio coincidervi. In questo modo, ciò che la determinazione *propriamente* *nega* allorché *nega l'altra* determinazione, non è mai «qualcosa» che si possa connotare e contraddistinguere semplicemente come un «negante/negato»; e anzi: non è proprio punto un «qualcosa»; di modo che, in questa circostanza, anche l'atto di negazione disimpegnato nella negazione relativa non è mai un atto di cui si possa dire senza riserve e senza esitazioni che non sia *univoco*, oppure che non sia dotato di *sensu incontrovertibile*.

In questo modo, sulla base di quanto indicato, la prospettiva secondo cui nelle determinazioni si dovrebbe poter riconoscere il volto dell'«essere» piuttosto che non quello del «non-essere», potrebbe, a rigore, trovare maggiore sostegno argomentativo, e questo perché – seppur problematicamente – l'essere si oppone incontrastabilmente al nulla,

così come gli essenti (opponendosi tra di loro) si oppongono irreversibilmente al nulla *della loro impossibile coincidenza*.

Pertanto, proprio in vista di questo *minimum* di συμπάθεια tra «essere» e «molteplicità» – in cui la determinatezza dell'ente sembra collocarsi perfettamente al bivio, o nel crocicchio, tra «negazione relativa» e «negazione assoluta» – si potrebbe tentare di porre la questione così come questa era già stata in qualche modo formulata e articolata da Visentin nelle pagine di *Tra struttura e problema*; piegandola, però, nel nostro caso, a una differente sensibilità speculativa. Si potrebbe cioè nuovamente domandare: come mai «“rosso” “casa” “mare” negherebbero il nulla senza venire a coincidere, puramente e semplicemente, con l'essere»?⁵ Come mai?

La domanda adombra certamente un considerevole pericolo, e tuttavia si può forse ora pensare di replicarla senza renderla necessariamente incompatibile con l'idea secondo cui, l'«essere», da una parte, e le «determinazioni», dall'altra, neghino di una *medesima* forza refutativa, neghino dunque a unisono, consegnandoci come compito, e non già come paradosso, l'enigma della loro differenza. In questo senso, lungi dalla possibilità di esaurirne la problematicità, bisognerebbe piuttosto chiedere se non sia possibile invero ripetere e riconsiderare *più semplicemente* la domanda visentiniana. Ovvero ripeterla, ma cimentandoci finalmente nel compito della risposta; ovvero riconsiderarla, ma sottraendola per un istante da quell'inconfondibile retorica di sconcerto che Visentin gli attribuiva, e la quale, se non determinava, quantomeno però certamente influiva nel fortificare l'intransigenza d'animo della posizione eleatica.

⁵ VISENTIN, *Tra struttura e problema*, p. 413.

SEBASTIANO GHISU

L'essere come parola ovvero la genealogia della verità

Scriva il linguista francese Émile Benveniste in un saggio del 1958, recante il titolo *Categorie di pensiero e categorie di lingua* (ripreso poi in *Problemi di linguistica generale*), che ogni contenuto di pensiero «riceve forma dalla lingua e nella lingua, che è la matrice di ogni espressione possibile; non può separarsene e non può trascenderla»¹. In tal senso, «la forma linguistica [...] è non solo la condizione di trasmissibilità, ma in primo luogo la condizione di realizzazione del pensiero»², ovvero: «è ciò che si può *dire* che delimita e organizza ciò che si può pensare»³.

Ciò vale, a suo avviso, anche per la nozione di «essere», che (stando a quanto emerge dalle analisi comparatistiche) viene detta – e quindi pensata – solamente nelle lingue di origine indoeuropee e, innanzitutto, ovviamente, nella lingua che l'ha posta filosoficamente per la prima volta: il greco antico. Di tale nozione Benveniste elenca le varie caratteristiche grammaticali (sulla cui base è stato possibile farne un uso filosofico): la funzione di copula, di concetto nominale, le varianti verbali, il poter fare da predicato a se stessa; senza poi parlare, aggiunge, «della straordinaria varietà dei predicati particolari con i quali si può costruire, mediante i casi delle declinazioni e le proposizioni». Si tratta

¹ Cfr. É. BENVENISTE, *Catégories de pensée et catégories de langue*, «Les Études philosophiques», n.s., XIII/4 (1958), pp. 419-29, ripreso in Id., *Problèmes de linguistique générale*, t. 1, Gallimard, Paris 1976, pp. 63-74; trad. it. di M.V. Giuliani, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1994, pp. 79-91: 80, da cui citiamo.

² *Ibid.*

³ *Ivi*, p. 87.

comunque «di dati di lingua, di sintassi, di derivazione»⁴. Insomma, è la lingua «che ha permesso di fare dell'“essere” una nozione oggettivabile, che la riflessione filosofica poteva maneggiare, analizzare, situare come qualsiasi altro concetto»⁵.

Ora, se è così, la nozione di essere è un dato linguistico, accidentale e convenzionale come qualsiasi altro dato linguistico e come qualsiasi altro dato linguistico da collocare interamente, per usare qui la terminologia fatta propria da Mauro Visentin, nella «coscienza comune» – a un livello, certo, che ha solo la pretesa, del tutto infondata, di essere fondante ovvero di sottrarsi alla lingua, di precederla e di dover dunque essere presente in qualsiasi lingua. D'altra parte, anche se fosse presente in qualsiasi lingua (il che non è, a quanto pare), come potremmo escludere che questo dato sia accidentale e che avrebbe comunque potuto esserci un'altra lingua – o che sarebbe possibile un'altra lingua – in cui esso *non* appare?

Non ci si può allora non porre la seguente domanda: se l'essere è incontrovertibile, è incontrovertibile porre l'essere?

La risposta non può che essere negativa.

Ciò significa che non si dà una verità ontologica e che la verità ontologica è relativa quanto la verità ontica. Significa, ancora, che è solo la lingua che parliamo a porre in tutta la sua evidenza l'essere come risultato della negazione assoluta. In tal senso, dire che il nulla non è non significa necessariamente dire l'essere – o meglio: significa *soltanto dire* l'essere (l'essere infatti è solo una parola).

La linea argomentativa di Mauro Visentin è senza dubbio particolarmente stringente e rigorosa. In effetti, una volta posto l'essere, non si può che trarne le conseguenze che egli ne trae. Che cosa accade, tuttavia, se l'essere risulta essere, sulla base di quanto detto precedentemente, solo

⁴ Ivi, p. 88.

⁵ *Ibid.*

una parola, un dato linguistico? Che cosa accade se non è data una verità ontologica come unica verità irrefragabile?

Accade che l'unica verità possibile – vale a dire l'unica verità irrefragabile (che non ha dunque un opposto) – è che non vi è verità irrefragabile (non lo è neppure l'essere): *l'unica verità è che la verità cambia*. Cambia nella storia e con la storia, cambia a seconda del contesto nel quale, di volta in volta, viene affermata. Ciò significa che la ricerca filosofica dovrebbe tendere a ricostruire i meccanismi – non solo teorici, ma anche culturali e sociali – attraverso i quali la verità viene costruita, rappresentata o annunciata. Significa in altri termini operare, a tutti gli effetti, una *genealogia della verità*.

Negazione assoluta, «soglie» della verità e «punto di vista»

La questione che intendo porre all'interno di questa discussione del volume *Onto-Logica* di Mauro Visentin, riguarda il «nesso» tra il senso incontrovertibile dell'essere – che espresso in questo modo, seguendo le riflessioni di Visentin, presenta una sorta di doppia ridondanza –, fatto emergere nelle pagine del libro in primo luogo attraverso la *negazione assoluta* esercitata dall'essere sul nulla, e il manifestarsi di questo medesimo «senso» nei *diaframmi* attraverso i quali, ed evidentemente anche nei quali, quel particolarissimo ente che è l'uomo accede a questo «vettore di senso».

La verità (o essere) viene esplicitamente indicata come inassimilabile all'universo doxastico, ma ciò nonostante risulta essere perfettamente esprimibile in esso. La δόξα non adegua pertanto mai completamente a sé la verità – ovvero la adegua, ma soltanto *prospetticamente* –, tuttavia lo sguardo doxastico è in grado di coglierne il *senso* perfettamente, ossia senza alcuna alterazione di esso. La verità è inoltre indicata come *l'incontrovertibile*; ossia un «*possesso* che non può essere perso né acquisito» (p. 276), o anche un possesso «*attualmente sempre espress[o]*» (p. 292). La negazione che l'essere effettua del nulla esprime nel modo più compiuto tale incontrovertibilità; in quanto negando («il») *nulla*, l'essere non ha *nulla* che gli si opponga, risultando così innegabile. La negazione (o *l'originario* in quanto tale per Visentin [cfr. pp. 91, 139]) esprime pertanto il senso dell'essere, in quanto presenta uno strutturale squilibrio interno tra negante (l'essere) e negato (nulla) – la *direzionalità* di questa asimmetria è il senso dell'essere (uno dei luoghi in cui appare chiaramente il «carattere» della verità secondo Visentin si trova a p. 77). Oltre a ciò, le modalità tramite cui

questa incontrovertibilità (o anche «irreversibilità di un senso» [p. 314]) prende corpo nello sguardo doxastico, sono: l'*espressione* linguistica, l'*irreversibilità* temporale e il *senso* spaziale (il *verso* che lo spazio acquisisce se lo si concepisce come uno spazio curvo non euclideo: ossia la sua *curvatura*)¹.

Nel sostenere, giustamente, che il «senso interno» e il «senso esterno» kantiani sono entrambi *collocazioni spaziali* (cfr. pp. 323-24), si potrebbe aggiungere che tutto ciò è pur *detto* dal linguaggio (in quanto essi sono anche, ovviamente, «parole») – dico ciò semplicemente per tenere in considerazione quella che può essere chiamata una sorta di «coappartenenza», nella *realtà*, dei «tre» diaframmi (cfr. pp. 331, 331 nota 17). A tutto ciò deve essere aggiunto un aspetto molto rilevante, ossia quanto Visentin scrive a proposito della «frattura» tra *concetto* e *percezione* del tempo e dello spazio quali *rappresentazioni* del senso dell'essere (cfr. p. 310 – ma non è nemmeno di poco conto la notazione sulla «temporalità» ma non «spazialità» della *coscienza* indicata a p. 326). Qui mi sembra si apra la questione, linguistica, della differenza tra una *interpretazione rappresentativa* dell'essere e la sua (dell'essere) *pura manifestazione espressiva*. Il senso dello spazio, dice Visentin, *coincide* con la *rappresentazione* del senso dell'essere, mentre l' («astratta») irreversibilità del tempo *si risolve* nel senso dell'essere, è essere; quindi non ci si può rappresentare («*sensatamente*») l'essere tramite il tempo ma soltanto attraverso lo spazio – a ciò va aggiunta la precisazione che la rappresentazione della curvatura dello spazio è *concettuale* (non però la rappresentazione della curvatura di *qualcosa* nello spazio, che è invece percettiva:

¹ Il *senso* non percepibile dello spazio, che permette tuttavia allo spazio percepito di avere un *orientamento* (cfr. pp. 308-10) – senza volersi soffermare qui su questo aspetto, potrebbe tuttavia istituirsi un accostamento tra tale «senso» e l'«ordine dell'ordine» di cui parla Luigi Scaravelli nell'illustrazione della struttura dello spazio kantiano all'interno del suo magistrale saggio sugli incongruenti (cfr. L. SCARAVELLI, *Gli incongruenti e la genesi dello spazio kantiano* [1952], in *Id.*, *Scritti kantiani*, a cura di M. Corsi, La nuova Italia, Firenze 1968, p. 318).

la frattura tra senso e orientamento dello spazio è infatti la frattura tra concetto e percezione di esso), mentre una rappresentazione sensata del tempo è soltanto *percettiva* e non concettuale (cfr. soprattutto pp. 309-10, ma anche p. 16). La pura manifestazione espressiva dell'essere è invece la negazione assoluta, che coincide con un «vettore di *sensò*» (p. 136). Inoltre, e per concludere, è significativo quanto Visentin sostiene a proposito di un «ordine gerarchico» tra i tre diaframmi in merito alla «tangenza» che la coscienza, in e attraverso essi, fa dell'essere, parlando esplicitamente di un ordine decrescente del tipo: spazio – tempo – linguaggio (cfr. p. 331).

Ciò che intendo chiedere riguarda quindi quale «rapporto» viene a istituirsi tra la negazione assoluta, che in quanto tale è *espressa* dal linguaggio (o potrebbe anche dirsi che tale negazione è essa stessa l'*espressività* del linguaggio, attraverso la nominazione che il linguaggio fa del «nulla» [cfr. pp. 186, 273-74, 289-92]), con il *sensò* mostrantesi nell'*irreversibilità* temporale e nella *curvatura* spaziale; e quindi quale statuto il linguaggio assume «tra» la negazione assoluta che esso (per il suo lato espressivo) manifesta e la sua collocazione (con il tempo e lo spazio) sulla «soglia diaframmatica» che separa realtà e verità.

Inoltre – e questo è un aspetto che tenta di precisare il significato della questione appena posta –, una *differenza* tra il *sensò* di uno spazio curvo, l'*irreversibilità* temporale e l'*espressività* linguistica, può forse essere apprezzata da uno sguardo *ontologico*? Non lo può certo essere da un punto di vista *ontico*, in quanto da questo punto di vista (che come il primo è doxastico quanto a provenienza) non si ha come proprio «oggetto» di riferimento l'essere, ma gli enti; mentre è solo attraverso un punto di vista *ontologico* che l'orizzonte doxastico riesce ad accedere – senza alterarlo, occorre ribadire, e ridurlo a sé – al senso dell'essere (cfr. p. 331 n. 16). «Da un punto di vista ontologico, “espressione” equivale a “senso”, poiché un senso inespresso non è un senso, dal momento che ciò che fa del senso un senso

(il suo orientamento vettoriale) è presente solo nella sua manifestazione. Solo in quanto il senso in cui qualcosa si orienta è manifesto, esso è un senso. Perciò “senso” ed “espressione” sono termini equivalenti» (p. 292), ma allora anche dell’«irreversibilità» bisognerà dire la stessa cosa, vale a dire: ontologicamente (ossia attraverso lo sguardo doxastico che si rivolge all’essere) espressione, irreversibilità e senso *sono il medesimo* (cfr. p. 316), coincidono completamente l’un l’altro. È evidente infatti che qualunque tipo di distinzione e differenza può essere colta non solo all’interno di un orizzonte doxastico, ma soltanto attraverso uno sguardo ontico, ossia un punto di vista che abbia come proprio «oggetto» l’ente, non l’essere. Ma proprio da questo punto di vista sembra non si possa cogliere quella *vettorialità* che si manifesta nell’espressione, nell’irreversibilità e nella curvatura spaziale, in quanto questi «lati» del linguaggio, del tempo e dello spazio sono presenti solo a uno sguardo ontologico, che abbia quindi come proprio riferimento l’essere – il quale è il *medesimo senso* emergente da tali manifestazioni. Come distinguerli dunque, se ontologicamente sono lo stesso, mentre onticamente non si accede se non alla valenza molteplice dei tre diaframmi?

MARINA PISANO

Sulla perfetta dicibilità dell'Essere. Annotazioni sulla «metaforica» neoparmenidea di Mauro Visentin

Le tesi fondamentali del discorso filosofico di Mauro Visentin, già espresse nei due volumi de *Il neoparmenidismo italiano*¹ soprattutto attraverso il confronto critico intrattenuto con le posizioni di Emanuele Severino e Gennaro Sasso, trovano, ora, nel cospicuo numero di saggi raccolti nel testo *Onto-Logica* la loro configurazione concettuale forse più eminente e compiuta. Attraverso la lettura dell'opera, infatti, si impone chiaramente l'urgenza speculativa che anima l'intera riflessione dell'autore: ovvero la necessità, di eleatica ispirazione, di indicare la «frattura», lo «iato», la «cesura» tra, da una parte, la molteplice realtà degli enti e, dall'altra, l'Essere, la Verità (p. 36). A questo proposito, però, uno degli aspetti più interessanti del discorso neoparmenideo approntato da Visentin concerne l'osservazione secondo cui la Verità, pur restando al di là di ogni possibile tangenza con il mondo doxastico, «non è ineffabile», ma anzi, al contrario, risulta perfettamente «esprimibile» (p. 292). D'altronde, che valore potrebbe mai avere, altrimenti, un discorso intorno a un Essere «definito» come *simpliciter* «inesprimibile»?

Esso rischierebbe di costituirsi, fin da subito, come una paradossale contraddizione in termini; rischio da cui il costruito teorico visentiniano si smarca immediatamente, chiarendo, appunto, in che modo la discussione intorno al senso della Verità possa, e anzi, debba necessariamente svilupparsi all'interno del campo *esegetico* sempre aperto

¹ Cfr. M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano*, 2 voll., I. *Le premesse storiche e filosofiche: Croce e Gentile*; II. *Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2005 e 2010.

della δόξα. L'Essere è quindi perfettamente esprimibile, poiché si costituisce originariamente come pura espressione di senso, pura manifestazione o apertura, fermo restando, però, nel contempo, che qualunque discorso allestito nei suoi riguardi non possa mai esaurirne la capacità espressiva. La δόξα, infatti, per la natura a essa congenita, non può che intendere l'Essere attraverso la stortura di uno sguardo perennemente interrotto, corrotto, potremmo dire, dalla sua stessa originaria disposizione interpretante. Sicché, in questo senso, il cosmo «neoparmenideo» presentato da Visentin resta contrassegnato da una fisionomia essenzialmente bifronte: da una parte si staglia l'Essere, esprimibile, ma non per questo in se stesso interpretabile, mentre, dall'altra, si presenta la δόξα, che rumoreggia sul limite delle proprie sempre sommarie interpretazioni.

Come una delle molteplici interpretazioni sull'Essere dev'essere quindi intesa, a scanso di equivoci, anche quella dell'autore, la quale, al pari delle altre, non può risultare altrimenti che storicamente e onticamente determinata. E tuttavia, a differenza delle altre predisposizioni esegetiche, quella certa interpretazione consapevole perlomeno dello sbilanciamento del rapporto (univoco) tra realtà e Verità, riesce a porsi, secondo Visentin, «autenticamente» dinnanzi all'Essere, poiché «si astiene dall'interpretarlo», «si limita a testimoniare la pura espressione di senso», e «si riduce ad accogliere e ospitare, entro di sé in quanto coscienza ontica, l'essere come “non” del nulla» (pp. 293-94).

È necessario, però, a questo punto domandarsi: cosa potrebbe mai essere in grado di proferire, nei riguardi dell'Essere, quell'interpretazione che, sia pure storica e contingente – ma non storica e contingente per quanto riguarda il «contenuto» della sua speculazione (cfr. p. 13) –, risulta capace di lasciar risuonare la Verità «limpida e pura, come se fosse espressa nella sua stessa “lingua”» (p. 297)?

Per far fronte a questa problematica – di una interpretazione meta-interpretativa del non-interpretabile – Visentin elabora un particolare genere di «metaforica» attraverso

cui egli si mette in grado di connotare l'Essere (ovvero, la «negazione assoluta» del nulla), soprattutto mediante il ricorso a termini quali «senso», «vettorialità» e «orientamento incontrovertibile» (p. 296). Secondo l'autore, infatti, il senso irreversibile della negazione che la Verità esercita nei confronti del nulla può essere suggerito in modo emblematico dall'immagine di un «vettore», il quale, delineandosi all'interno di uno spazio *curvo*, renda per ciò stesso indistinguibile il verso della sua irreversibilità (cfr. pp. 16-17).

Ebbene, proprio in relazione al carattere figurativo di queste immagini, cercando però di non eludere le ragioni intrinseche all'impianto teorico visentiniano, si vorrebbe avanzare il sospetto che la metaforica impiegata dal pensatore possa in qualche misura celare al suo interno un carattere più doxastico di quanto non dovrebbe – un carattere, cioè, «più» doxastico rispetto a quella pur dichiarata doxasticità che lo stesso Visentin sarebbe comunque pronto a riconoscergli. Si procederà, dunque, cercando di inquadrare il volto specifico della metaforica adottata dall'autore, per giungere a considerare se effettivamente il contenuto di linguaggio scelto per semantizzare e metaforizzare la Verità sia del tutto *conforme* al carattere eleatico della medesima, o non sia piuttosto esso stesso in parte influenzato dall'intenzione metafisica di stringere un rapporto *biunivoco* con l'Essere.

Si provi a considerare, allora, innanzitutto, che, sulla falsariga della posizione teorica espressa da Visentin – l'Essere nega il nulla, senza che sia a sua volta negato – sembrerebbe potersi affermare, in linea di principio, tanto che la Verità è un «senso», o un «vettore» non reversibile (come appunto sceglie di esprimersi a riguardo l'autore), quanto che la Verità – proprio nel suo atto di negazione irrefutabile – «precipita», o, se vogliamo, scava una voragine nel vuoto della sua stessa «solitudine». Infatti, se è vero che la Verità non incontra alcun genere di resistenza dinnanzi al proprio atto di negazione – e questo perché il nulla che essa nega è *proprio nulla* –, allora sembrerebbe legittimo poter asserire che il gesto veritativo, nell'atto di negazione del nulla,

piuttosto che irradiarsi ed effondersi in uno spazio curvo, potrebbe nondimeno «cadere» in sé medesimo, senza un fine, senza alcun senso che possa davvero vettorializzare la sua gittata. Un'immagine, quest'ultima, che, pur non negando la posizione di fondo dell'autore, viene da egli ritenuta valida solo all'interno di un discorso di tipo «ontico», e non «ontologico», nei riguardi dell'Essere (cfr. p. 99).

Per tale ragione, il discorso visentiniano predilige l'altro genere di metaforica, quella più marcatamente «positiva», ritenendola, al contrario di quella «negativa», e *nonostante* la sua pur ineliminabile storicità, autenticamente libera dalle distorsioni provenienti dal mondo del molteplice. Eppure, da un certo punto di vista sembrerebbe che anche la metaforica di inclinazione «positiva» utilizzata dal pensatore non sia esente da interne complicazioni. Parrebbe, infatti, che attraverso l'immagine del «vettore» (sia pure un vettore di cui non si distingue il verso) si tenda in qualche modo a imprimere alla negazione compiuta dall'Essere nei confronti del nulla un *sovrappiù* di «carattere», o quantomeno un «impulso», che mal si attaglia all'impassibilità assoluta dell'Essere eleatico. Non a caso, sullo sfondo del quadro metaforico elaborato dall'autore traspare l'immagine di una Verità, la quale, pur non avendo alcun nemico dinnanzi a sé, piuttosto che restare puntualmente confitta nella propria adimensionale staticità, continua ad essere espressa attraverso la tensione conativa implicitamente disimpegnata nella forza vettoriale. In questo senso, la metaforica, sia pur velata dalla sobrietà scientifico-descrittiva del vettore, sembra non riuscire ad affrancarsi del tutto da quei caratteri di «prodezza» e «forza» che provengono invece come tali esclusivamente all'orizzonte doxastico dell'esperienza. Sì che, la Verità, proprio in quanto protesa a vettore, brandendo la sua potenza sagittale contro un nemico inesistente, parrebbe assumere le fattezze di quello che potrebbe anche essere definito – seguendo la logica dell'ἔπος piuttosto che quella dell'ἐπιστήμη – un «campione invincibile».

Dal quadro descritto risulta dunque che il primo genere di metaforica, lungi dalla possibilità di smarcarsi dal residuo metafisico che affliggeva la sua versione più negativa, e lungi dalla possibilità di qualificarsi diversamente dalle congerie delle altre molteplici posizioni, è anch'essa, in qualche modo, espressione di un'operazione teorica *inautentica*, la quale, proprio là dove rende più sottile il tentativo di dissociarsene, affonda interamente le sue radici nel terreno doxastico dell'esperienza. La problematica che si è cercato di evidenziare peraltro non concerne in particolare la metaforica «positiva» preferita dall'autore, perché il problema si ripresenterebbe intatto anche qualora si pensasse di preferire l'immagine «negativa» della Verità, giustamente ritenuta da Visentin come «troppo» coinvolta nel mondo ontico della molteplicità.

In conclusione, dunque, si vorrebbero porre le seguenti domande: in primo luogo, se si vuol tener ferma la necessità di un discorso filosofico sull'Essere che, pur «appartenendo all'orizzonte della non-verità», si svolga, «tuttavia, *con verità* e all'insegna *della verità*» (p. 105), si ritiene davvero possibile poter elaborare una qualsiasi metaforica che non corra il pericolo di tradire e fraintendere *tout court* il puro atto di negazione della Verità? Inoltre, anche convenendo sull'esigenza di dover abbandonare ogni metaforica in quanto di per se stessa sempre compromessa da un «fin troppo eccedente» istinto *doxastico*, non sarebbe forse legittimo sospettare che, anche in questo caso, cioè quello in cui si vorrebbe superare il costume metafisico – intenzione che per l'autore può essere considerata anch'essa una metafisica, sì, ma solo a patto di sottolineare che essa «rovescia se stessa» (p. 12) – verrebbe ancora una volta corrisposta la speranza tutta metafisica di compiacere la Verità?



MAURO VISENTIN

Risposte

1. Andrea Bellocci solleva due questioni, che in realtà sono una, vista da due prospettive diverse e simmetriche. A) Come può la δόξα accogliere la verità entro di sé senza assimilarla a sé, ovvero senza renderla «controvertibile e doxastica»? B) Come è possibile che un «contenuto» ingombrante come la verità possa essere accolto nell'orizzonte della δόξα senza che questo orizzonte ne venga trasfigurato e reso vero? In altri termini, Bellocci mi chiede, alla luce delle tesi circa il «rapporto» fra realtà (doxastica) e verità (dell'essere) che sono sviluppate nei saggi di cui si compone *Onto-Logica*, come sia possibile ammettere che la coscienza ontica sia testimone della verità e del suo «senso» senza che ciò dia luogo all'alternativa fra una coscienza che risolve in sé la verità e una verità che risolve in sé la coscienza. Insomma, posto che la verità entri nella coscienza, come è possibile, se la verità resta vera, che, divenendo oggetto e contenuto della coscienza, essa non renda vero anche il «recipiente» che l'accoglie, e, se questo non accade, come sarebbe mai possibile ipotizzare che una coscienza doxastica possa accogliere altro che un contenuto esso stesso doxastico, cioè solo apparentemente vero ma non effettivamente tale? Ora, il punto è precisamente questo e le domande sollevate da Bellocci hanno indubbiamente il merito di investire una questione delicata, complessa e assai «spinoso», anche perché nevralgica, nell'economia delle tesi che propongo. In un certo senso, si potrebbe dire che tale questione è quella dalla quale dipende l'intero assetto speculativo del discorso che tento di svolgere in *Onto-Logica*.

Per prima cosa, osserverei che le due ipotesi alternative si elidono a vicenda. Infatti, partendo dalla seconda, mi sembra legittimo notare la paradossalità del suo modo di

procedere secondo cui, se la doxasticità della $\delta\acute{o}\xi\alpha$ non altera la verità della quale accoglie la testimonianza, allora questa dovrebbe trasfigurare la natura doxastica del «contenitore», facendone qualcosa di, esso stesso, vero. Tuttavia, in questo modo si ipotizza, in prima battuta, che l'orizzonte doxastico non possa assimilare alla sua la natura del proprio contenuto, mentre, in seconda battuta, si dice che, *allora*, il contenuto essendo vero, dovrebbe esserlo anche il contenente. Ma perché si suppone, in via ipotetica, che il contenuto della coscienza doxastica non possa essere assimilato alla $\delta\acute{o}\xi\alpha$? Perché si presuppone, tacitamente, che un contenitore doxastico non abbia quella potenza di assimilazione che invece avrebbe se fosse vero e non doxastico. Oltre a ciò si suppone anche (e questo in modo ancora più implicito e forse inconsapevole) che un'assimilazione di questo genere potrebbe avvenire (ove lo potesse) solo da parte dell'ambito includente (il contenitore) nei confronti di quello che esso include, non da parte di ciò che vi è incluso (il contenuto) nei confronti dell'ambito includente. Una volta ammesso tacitamente questo, il ragionamento prosegue ricavandone, *sic et simpliciter*, che sarà, allora, il contenuto vero ad assimilare a sé il contenitore, senza avvedersi del fatto che, in questo modo, la premessa del ragionamento viene dissolta e, con lei, viene dissolto tutto ciò che essa tacitamente implicava e che era l'esatto opposto della conseguenza che si pensa di poterne trarre. Infatti, se un contenuto vero fosse incompatibile con un contenitore che non fosse a sua volta vero, non si potrebbe pensare che un contenitore doxastico *diventasse* vero per effetto del contenuto vero che esso accoglie entro di sé: occorrerebbe, piuttosto, riconoscere che, se le cose stessero così, il contenitore sarebbe sempre stato vero e mai doxastico. Si deve fare attenzione: qui non ci troviamo di fronte a un argomento per assurdo: la premessa, o l'ipotesi di partenza, non viene condotta all'assurdo (indipendentemente da come un percorso che abbia come esito l'assurdo sia possibile e si legittimi sul piano logico e ontologico), ma direttamente rovesciata. Tuttavia, se la pre-

messa viene rovesciata, allora la conseguenza che si ritiene di poterne desumere verrebbe semplicemente anteposta alla sua «deduzione», quindi *presupposta* e non certo *dedotta*.

Conviene, pertanto, concentrare l'attenzione su questa «premessa» e sull'impossibilità di rovesciarla una volta che essa sia stata accolta, ossia sulla tesi che la natura doxastica dell'orizzonte che accoglie la testimonianza della verità non comporta, proprio per come si configura in ipotesi, l'alterazione e trasfigurazione del contenuto, rendendolo, esso stesso doxastico. Più esattamente, la tesi consiste nel sostenere che un orizzonte doxastico non è, per sua natura, obbligato ad accogliere contenuti che siano essi stessi esclusivamente doxastici. È chiaro che accettare questa tesi almeno come *ipotesi* è necessario per poterla mettere in dubbio, e per poter, di conseguenza, sollevare il problema relativo alla liceità della sua positiva assunzione come tesi. Ma accoglierla come ipotesi significa, perlomeno, accogliere la differenza fra *verità* e δόξα, mettendo in discussione, non questa differenza, ma le conseguenze che se ne traggono col formulare la tesi oggetto di perplessità. Allora, se la *differenza* fra δόξα e *verità* viene ammessa (tralasciando le complicazioni derivanti dalla definizione di questa differenza e del rapporto fra i due termini al quale essa sembra dare luogo), perché assumere come naturale che esse, in quanto orizzonti inclusivi, si debbano comportare, in linea di principio, *allo stesso modo*, scaricando l'onere della prova del contrario su chi non condivide questa assunzione? Inoltre, se un orizzonte includesse solo termini omogenei alla sua natura, come si potrebbe evitare la conseguenza che in questa omogeneità ne andasse della stessa molteplicità inclusa e quindi del carattere di orizzonte includente che attribuiamo in via ipotetica a un ambito semantico? È precisamente questa la ragione per la quale alla verità come senso dell'essere, nel quadro della proposta speculativa che qui viene avanzata, si attribuisce *solo in via ipotetica* – e di un'ipotesi che va incontro alla dimostrazione della sua incompatibilità con i propri presupposti, ed è destinata, quindi, a rivelarsi as-

surda o autocontraddittoria – il carattere di inclusività che permette, ipoteticamente e solo ipoteticamente, appunto, un confronto con l'orizzonte reale e di fatto, rappresentato dal piano dell'esperienza doxastica. Pertanto, a rigore, la differenza «abissale», che nella mia prospettiva (e che cosa questo significhi, non è, evidentemente, necessario che lo chiarisca a Bellocchi e, in generale, in questa sede) caratterizza la verità e la δόξα, si declina affermando che solo la δόξα può essere un orizzonte includente, non la verità, e che la δόξα può esserlo (può, in altre parole, accogliere entro di sé la molteplicità) proprio perché la δόξα è (doxasticamente) δόξα, non perché la molteplicità è doxastica, giacché il fatto che lo sia non è da mettere in relazione con la natura dell'orizzonte che la abbraccia, pena il ricadere entro il circolo vizioso di un'istanza metafisica, in cui fondamento (orizzonte) e fondato (molteplicità) rinviano l'uno all'altro in un gioco alterno e indefinito di rimandi, nel quale l'istanza fondativa si perde e la metafisica naufraga: tanto la δόξα quanto ciò che ne condivide il carattere, appaiono essere ciò che appaiono *direttamente* e non l'uno in virtù dell'altra. L'ulteriore e conclusiva conseguenza di questo discorso è, allora, rappresentata dal fatto che nessun ostacolo di carattere logico-argomentativo si oppone alla possibilità che la δόξα accolga in sé non solo ciò che corrisponde, indipendentemente da lei, alla sua natura, ma anche la testimonianza (e solo la *testimonianza*) di ciò che, come la verità e l'essere, è radicalmente altro e irriducibile rispetto all'orizzonte che essa rappresenta.

2. Il problema sul quale concentra la sua attenzione e il suo interesse Riccardo Berutti riguarda il «cuore» dell'impianto di pensiero di cui *Onto-Logica* rappresenta l'espressione più compiuta e, insieme, il documento più esplicito. Questo problema concerne la reciproca irriducibilità della negazione assoluta e della negazione relativa. La tesi che sostengo e che in *Onto-Logica* cerco a più riprese di sviluppare e argomentare è, in poche parole, la seguente: la negazione assoluta, vale

a dire la negazione del nulla da parte dell'essere, è l'unica espressione autentica della verità, perché in essa rifulge l'essenza stessa della verità, ossia l'essere innegabile: l'essere è innegabile (e perciò, tutt'uno con la verità) perché nella negazione assoluta il negato è «nulla», e il nulla non può, per definizione, negare alcunché. La negazione assoluta, è, allora, quello che ho appena asserito essa sia, solo perché è una negazione senza oggetto, ovvero una negazione che non nega «qualcosa» ma, appunto, «nulla». Obiettare a questa tesi che l'oggetto di una simile negazione – se si vuole che sia una negazione (che quindi neghi effettivamente, piuttosto che astenersi dal negare, e dunque che neghi qualcosa, perché se non negasse nulla non negherebbe affatto) – è precisamente *il* «nulla», e che per questo motivo – cioè perché, negando il nulla (il non-essere), essa ne fa un oggetto, ossia «qualcosa» – questa negazione, lungi dall'essere l'espressione della verità, è la manifestazione di un'aporia, consistente nella conclusione che il negato, non essendo nulla ma qualcosa e perciò essere, non potrebbe esserne negato che a prezzo di dare luogo a un'autonegazione, cioè a una contraddizione in termini, obiettare questo significa solo presupporre – senza una ragione e in base a un comune modo di pensare, che nasce da un inganno generato dall'uso corrente del linguaggio – che negare significhi rivolgersi verso o contro qualcosa. In altre parole, significa assumere come ovvio e indiscutibile che il modello della negazione sia la negazione relativa, non quella assoluta, e che questa, per essere una vera negazione debba uniformarsi a quella. Cosa che, tuttavia, non può avvenire senza che la negazione assoluta perda ogni carattere in grado di distinguerla da quella relativa. Con l'ulteriore conseguenza che la negazione assoluta cesserebbe di avere un significato afferrabile, perché se non negasse nulla non potrebbe essere una negazione, mentre negando «qualcosa» (e sia pure *il* nulla) negherebbe l'essere e perciò, ancora una volta, non negherebbe o negherebbe in modo autocontraddittorio, dunque, di nuovo, non potrebbe essere una negazione. La tesi che

io propongo è invece, proprio il rovesciamento assoluto di questa convinzione comune, alla base della quale io rilevo un fraintendimento completo di che cosa, propriamente, sia quello in cui consiste ciò che chiamiamo «negazione». Perché una negazione che avesse un oggetto, non avrebbe, della negazione, il carattere più specifico ed essenziale: quello della *irreversibilità*. Senza questo carattere, infatti, la negazione non sarebbe una negazione, visto che non avrebbe un *versus*: essa andrebbe, indifferentemente, dal negante al negato e da questo al negante, mostrando che tanto il negante quanto il negato sarebbero entrambe le cose, e dunque identici. Non è quindi la negazione assoluta che, facendo del nulla qualcosa, cioè un essere, si trasforma in un'autonegazione e perciò in una contraddizione in termini, ma è piuttosto la negazione relativa che facendo del negato un negante e del negante un negato si riduce a una negazione dell'identico da parte dell'identico. Per evitare una simile conseguenza, distruttiva del concetto stesso di «negazione» (e perciò anche del concetto di «determinazione», quindi del pensare determinato o del pensare *tout court*) occorre allora distaccarsi dal senso comune, sforzandosi di comprendere che l'assenza di un oggetto è proprio il tratto più caratteristico ed essenziale della negazione *qua talis*. Che, in altre parole, perché il pensiero abbia un oggetto è necessario che la negazione ne sia priva.

Ma a questo punto interviene il problema sollevato da Berutti: siamo davvero sicuri che la negazione relativa sia una negazione di «qualcosa», che insomma abbia (come appunto si è detto e ripetuto con l'intento di distinguerla nettamente dalla verità – consistente nella negazione assoluta – e di farne una negazione solo apparente, doxastica) necessariamente un *oggetto*? Il dubbio nasce, nella riflessione di Berutti, da un rilievo incontestabile e senza dubbio acuto: quando A nega B, ciò che A nega non è solo B e forse neppure propriamente B, ma il suo (di A) esser B, cioè una contraddizione (l'esser B di A). Quindi, anche in questo caso, ciò che viene negato non è qualcosa, un oggetto, ma,

propriamente, *nulla*. Una simile osservazione è ineccepibile e la sua incontestabilità è tanto poco estranea all'orizzonte concettuale di *Onto-Logica* che a p. 253, in uno dei saggi che vi sono contenuti (*La metafisica e il presente spirituale dell'Europa*), questo è detto espressamente. Come mai, ciò nonostante, non ho ritenuto di dover introdurre nessuna modifica in un'impostazione che prevede di assegnare la negazione relativa – espressione impropria ma entrata nell'uso corrente della lingua anche filosofica e che perciò sarebbe un'inutile pedanteria sostituire con un'altra – alla $\delta\acute{o}\xi\alpha$ e non alla verità? Se la negazione relativa si rivelasse assoluta non dovrebbe appartenere anch'essa al piano della verità? E questo piano non dovrebbe, allora, ricomprendere tutto ciò (come la differenza e quindi la molteplicità ontica) che, in ossequio a una tale impostazione, ne è stato, viceversa, escluso? Queste sono le domande, solo parzialmente implicite, che il rilievo, condivisibile e apprezzabile per la sua accortezza, di Berutti sembra voler e dover suggerire. a esse è quindi necessario rispondere senza reticenze.

Per farlo, cominciamo col chiederci, innanzitutto, se dire che «A non è B» equivalga o no a dire che «A è non-B». Poiché a una simile domanda non si può rispondere che in modo affermativo, la stessa equivalenza dovrà essere supposta intercorrere fra la *negazione* dell'esser B di A e l'*affermazione* del suo (di A) essere *non-B*, ossia l'affermazione dell'essere A *negazione simpliciter* di B. Un'equivalenza di questo genere ci dice che la negazione di B da parte di A non si costituisce, come sostiene Berutti nell'espone il problema, «passando attraverso» la *negazione simpliciter* della loro coincidenza, più di quanto questa negazione si costituisca passando attraverso la presupposizione della differenza di A rispetto a B (e viceversa), cioè attraverso l'*esclusione diretta* di B da parte di A e di A da parte di B. Perché, infatti, l'esser B di A sarebbe una contraddizione in termini? È chiaro: perché A e B sono «sentiti», «percepiti», «avvertiti» come diversi. La formulazione aristotelica del principio di non contraddizione recita: «è impossibile che predicati diversi

siano attribuiti allo stesso soggetto insieme e sotto il medesimo riguardo». Ora, «predicare l'essere B di A» significa cadere in un vizio logico di questo genere, perché equivale a predicare, di A, insieme e sotto il medesimo riguardo, il suo esser A (che è implicito nella semplice enunciazione dell'essere, A, un significato determinato) e il suo esser B. Ma, a sua volta, predicare di A, insieme e sotto il medesimo riguardo, l'esser A e l'esser B è impossibile solo se queste due predicazioni sono incompatibili, ossia se A e B sono significati diversi, l'uno negativo dell'altro. Insomma, la contraddittorietà dell'essere A, insieme e sotto il medesimo rispetto, sé stesso e B presuppone la loro differenza, così come la loro differenza presuppone la contraddittorietà della loro coincidenza semantica: la differenza, come negazione relativa, è un circolo vizioso. Ma questa è, appunto, la $\delta\acute{o}\xi\alpha$: una dialettica indefinita e priva di esito (come aveva visto, acutamente e con un senso di sconforto che, rispetto al suo programma iniziale, era del tutto comprensibile, Luigi Scaravelli) destinata a tradursi nel vano oscillare da un principio all'altro.

E qui, forse, sarà il caso di introdurre un'ulteriore precisazione. Distinguere la negazione relativa da quella assoluta, asserendo, come faccio io, che solo quest'ultima è *veramente* una negazione, può suscitare il dubbio che nel dire così io mi contraddica: se l'unica vera negazione è la negazione assoluta, perché continuare a parlare di una «negazione relativa»? Un rilievo analogo si potrebbe muovere ugualmente a Berutti, il quale, mostrando come la negazione relativa sia, essa stessa, una negazione assoluta, sembrerebbe dover sostenere che la «negazione relativa» non esiste affatto e che non può esistere. Ma le cose non stanno così, perché, come abbiamo appena visto, Berutti continua a pensare la negazione relativa come una negazione assoluta che, tuttavia implica una differenza e che, dunque, non si identifica *simpliciter*, con la negazione assoluta, ma, al massimo, con una negazione assoluta tra termini relativi (reciprocamente diversi). Tuttavia è vero che nella negazione relativa ciò che

viene in effetti negato è l'esser B di A (una contraddizione), mentre la negazione *simpliciter* di B da parte di A (come non-B) non può essere considerata *veramente* una negazione, perché ha un oggetto (B). In effetti, la *negazione simpliciter* di B da parte di A (che entra nella semantica della cosiddetta negazione relativa tanto quanto la negazione – assoluta – dell'esser B da parte di A) è, a voler essere esatti, non una negazione, ma un'*esclusione*. Per cui, ciò che chiamiamo «negazione relativa» è il frutto della differenza di A da B e viceversa (dell'*esclusione reciproca* di A e B) combinata con la negazione (assoluta) dell'esser B di A (e dell'esser A di B). In altre parole, è questa combinazione che, con linguaggio doxastico, viene chiamata «negazione relativa». Espressione che può essere mantenuta, perché non è mai opportuno rinunciare all'uso di una terminologia consolidata quando farlo potrebbe generare incomprensioni.

Il mondo della $\delta\acute{o}\xi\alpha$ è il mondo delle differenze. Questo mondo *si* costituisce (ovvero, costituisce sé stesso, cosa che equivale a dire che accade, si manifesta, irrompe senza che di questo suo accadere, manifestarsi, irrompere sia possibile fornire una ragione ultima e perciò vera) *polarizzando* (come lascia intendere Parmenide per bocca della Dea alla fine del fr. 8 del poema *Sulla natura*) i termini della negazione assoluta (cioè dell'espressione della verità), ossia «essere» e «non-essere». Una simile polarizzazione comporta che attraverso di essa questi termini vengano *entificati*: che venga entificato l'essere – cioè che l'essere sia ridotto a ente –, per un verso, e che venga entificato il nulla – ovvero che il nulla assuma l'aspetto di «qualcosa», e quindi di un negativo, anziché presentarsi come un puro e semplice negato – per l'altro. Conseguenza, quest'ultima, che, *en passant*, consente di chiarire l'aporia platonica del *Sofista* come tipica espressione di un punto di vista ontico, non ontologico. Ma una simile polarizzazione spiega anche perché gli enti doxastici («rosso», «casa», «mare») appaiano alla coscienza ontica (che è essa stessa un ente) non solo come altrettante negazioni dell'essere, ma anche e ugualmente come altrettante

negazioni del nulla. In altre parole, la δόξα (e la coscienza ontica, che è una coscienza doxastica), anche se è non-essere, non è percepita dalla consapevolezza che essa ha di sé e della sua natura doxastica come una contraddizione in termini, come una contraddizione immediata: se lo fosse non potrebbe neppure essere percepita doxasticamente e la coscienza ontica non potrebbe esistere, (con la conseguenza ulteriore e paradossale che sarebbe proprio la coscienza ontica a dover prendere atto della propria inesistenza). Le differenze sono irriducibili alla verità ossia a un concetto coerente del loro rapporto, ma appaiono, immediatamente, come concetti *determinati*. Cioè sono determinazioni apparenti o relative: determinazioni che svaniscono non appena si cerchi di stringere il loro significato immediato o apparente, entro il quadro di una coerenza semantica assoluta. Esse sottostanno al principio di non contraddizione solo nella forma che esso assume come principio dell'esclusione del medio. Perciò, non deve stupire che ciascuna di esse sia *anche* esclusione del suo essere un'altra, così come ciascuna è *anche* negazione del suo esser nulla. Entificando il nulla, collocandosi *tra* questo e l'essere, appellandosi al principio dell'esclusione del medio, l'ente doxastico considera quella *tra* il *vero* e il *falso* un'*alternativa*, così come considera un'*alternativa* quella che *contrappone* l'incontraddittorio alla contraddittorietà: la negazione è qui sempre assoluta e sempre relativa, nel senso che, come il dileguare hegeliano dell'essere nel nulla e del nulla nell'essere, quando afferriamo la negazione ontica come relativa, essa si trasforma immediatamente sotto i nostri occhi in assoluta e quando la afferriamo come assoluta si trasforma in relativa. Ma questo «trasformarsi» non è un «passare»: è un «balzo» dall'una all'altra e viceversa. In questo «balzo», alterno e vicendevole, la coscienza doxastica si manifesta, come abbiamo detto poco fa, sotto forma di coscienza dialettica. Una dialettica, ribadisco, non del *divenire* ma della *pendolarità*, senza sosta e senza senso o scopo, fra un'affermazione che nega e una negazione che afferma.

3. L'intervento di Ghisu introduce un tema, quello del linguaggio e del suo rapporto con l'essere, che in *Onto-Logica* è presente (e, per certi versi, essenziale). Ma lo fa in un modo che si colloca all'esterno della prospettiva che l'impianto di pensiero, del quale questo libro tenta di essere espressione, coltiva. E, in generale, al di fuori di ogni prospettiva ontologica. La tesi proposta da Ghisu (che nel farla propria si richiama a Émile Benveniste) è che «l'essere – per usare la formula piuttosto sbrigativa con la quale, alla fine del suo intervento, lui stesso sintetizza il senso di quanto ha voluto affermare – è solo una parola». Sebbene una simile affermazione, così lapidaria, mi sembri «forzare» un po' il senso della posizione di Benveniste al riguardo, in essa e nello stile decisamente *tranchant* con il quale viene proposta, è interessante il fatto che si mostri qualcosa come il rovescio simmetrico di quanto Parmenide afferma nei vv. 38-39 del fr. 8 del poema *Sulla natura*, ossia che le manifestazioni dell'esperienza e le cose in cui queste prendono corpo agli occhi dei mortali sono dei semplici nomi.

Ma andiamo con ordine, iniziando, per prima cose dall'interpretazione che Ghisu propone delle tesi di Benveniste, non senza ricordare che una posizione simile a quella dell'illustre linguista francese (filosoficamente, come del resto è ovvio, di sicuro meglio articolata e argomentata della sua) è quella che Guido Calogero espone sia negli *Studi sull'eleatismo*, sia nella *Storia della logica antica*. Per Benveniste (nel saggio *Catégories de pensée et catégories de langue*, pubblicato sul IV fascicolo della rivista «Les Études philosophiques» nel 1958), l'essere non è solo una parola, mi sembra, ma è un concetto che nasce (come appunto sostiene anche Calogero nei testi che ho ricordato) dall'indistinzione (e per Benveniste anche indistinguibilità) di pensiero e linguaggio. In altri termini, il concetto di «essere» sarebbe il frutto di un modello linguistico, nel quale si è forgiato il pensiero filosofico, e quindi anche di un'organizzazione grammaticale (in particolare diatetica) del greco e delle lingue indoeuropee. Ma non direi che con questo Benveniste

voglia sostenere che in tali lingue alla parola «essere» non corrisponde alcun contenuto e che, dunque, l'essere sia, appunto *solo* una parola (una forma verbale). Di conseguenza, non mi sembra neppure che da quanto egli scrive possa desumersi che del contenuto (e degli usi linguistici a esso associati) di questa parola non si trovi traccia nelle lingue che si collocano fuori del campo di quelle riconducibili al ceppo indoeuropeo: nell'esempio che lui fa (utilizzando una lingua africana) se è vero che in alcuni idiomi di diversa estrazione linguistica rispetto a quelli a noi più affini non troviamo nessun equivalente lessicale della parola «essere», è vero anche che vi troviamo numerosi equivalenti semantici: equivalenti rispetto alle diverse occorrenze nelle quali questo termine figura, nelle lingue di origine indoeuropea, come, per esempio, il greco (o il francese o l'italiano). Ma il problema vero è un altro, e il saggio di Benveniste non arriva neppure a sfiorarlo (come anche, occorre dire, la tesi, filosoficamente più strutturata, di Calogero). Esso potrebbe esemplificarsi nella seguente domanda (che rivolgo a Ghisu, non potendolo fare direttamente a Benveniste): coloro che parlano la lingua del Togo (quella, appunto, utilizzata come esempio da Benveniste) pensano (e dicono) *qualcosa* quando parlano? Ossia, parlano di qualcosa che abbia un significato non confondibile con un altro o comunque (anche nel caso di parole che si riferiscano, equivocamente, a significati e usi linguistici diversi), sono in grado di distinguere, almeno dal punto di vista semantico, i contenuti ai quali le parole che essi usano fanno riferimento in modo equivoco? Perché, se così non fosse, ho l'impressione che sarebbe molto difficile sostenere (per Benveniste e anche per Ghisu) che quella che non presupponesse una simile, minima determinatezza semantica potesse essere classificata come una lingua e servire alla comunicazione tra soggetti diversi. Ora, questo è precisamente ciò che intendo, quando parlo di «senso dell'essere» o di «senso della verità». Il fatto che esistano lingue nelle quali, a un simile «senso», non corrisponde una singola parola o una parola specifica, non significa che esso

non sia presente e presupposto in tutti gli atti linguistici che servono a comunicare qualcosa piuttosto di qualcos'altro. Significa solo che la più complessa evoluzione morfologica e grammaticale di una lingua (il suo carattere linguisticamente più evoluto), che, a sua volta, alimenta e insieme è frutto di un'evoluzione culturale, concettuale e semantica più avanzate, predispone la comunità dei parlanti che se ne serve a usi astratti che ad altre comunità restano preclusi, e favorisce, perciò, la messa a tema di problemi e questioni che in altre lingue non emergono con la stessa facilità. Ma questo, che è un aspetto storico-contingente (doxastico) relativo alla lingua e alla cultura di un popolo, non riguarda l'inderogabilità, per ogni parlante di cui possiamo farci un'idea come parlante, del bisogno di pensare i contenuti trasmissibili o comunicabili del proprio pensiero in una forma determinata e in contraddittoria. Inderogabilità che trapela dalla loro espressione linguistica e dai suoi intenti comunicativi anche quando questi non abbiano modo di esprimerla direttamente o per sé. Assumere (o ritenere di poter assumere) un punto di vista contrario (supponendo che si diano possibilità alternative: partire dalla posizione dell'essere oppure partire dall'esame della concreta realtà linguistica, come se qui si trattasse semplicemente di una *scelta* – ed è proprio in questa supposizione implicita che si annida l'equivoco più grande, dal quale poi deriva tutto il resto) equivale a cacciarsi nel vicolo cieco di affermazioni brillanti ma paradossali come quelle cui Ghisu affida, alla fine del suo intervento, la risposta a domande del tipo: «Che cosa accade se l'essere risulta essere, sulla base di quanto detto precedentemente, solo una parola, un dato linguistico?», asserendo: «Accade che l'unica verità possibile – vale a dire l'unica verità irrefragabile (che non ha dunque un opposto) – è che non vi è verità irrefragabile (non lo è neppure l'essere): *l'unica verità è che la verità cambia*». Affermazioni le quali – oltre a dare per scontato ciò che scontato non è e non può essere, ossia che quanto dice Ghisu, appoggiandosi a Benveniste, *provi* che l'essere

è *solo* una parola – si risolvono (e Ghisu è troppo esperto di argomenti e ragionamenti filosofici per non accorgersene) in puri e semplici rompicapo, sul genere di quello del mentitore. Ma un paradosso non può essere trasformato in verità senza che una simile trasformazione dia luogo alla continua, indefinitamente reiterata e reiterabile, messa in mora di sé stessa. Un linguista come Benveniste ha tutto il diritto di ritenere chiusa in questo modo (puramente retorico) la questione. Un filosofo (come Ghisu, ma anche come Calogero) no.

Tuttavia, la questione sollevata da Ghisu – anche se, proposta nella forma radicale in cui lui la presenta, non mi sembra possa costituire una obiezione insuperabile all'elaborazione di una prospettiva ontologica – pone l'accento, come ho detto anche all'inizio di questa mia «replica», su un tema assai complesso e delicato: quello del rapporto fra la verità e la lingua ontico-storia in cui questa viene espressa. Sebbene, per le ragioni che ho cercato di mostrare nelle righe precedenti, l'essere non sia «solo una parola», ciò non significa che, per me, esso sia un contenuto separabile della lingua che lo esprime, tra le altre cose perché, se così fosse, in questa separazione esso risulterebbe un contenuto «ineffabile». Al contrario, io sostengo, senza equivoci, che la verità non può essere se non un contenuto assolutamente effabile, il più effabile di tutti i contenuti possibili. Ma, d'altra parte, come può la verità esprimersi in una lingua piuttosto che in un'altra? E se non si esprime in una lingua ontico-storica, in quale lingua si esprimerà mai? È chiaro che ove si dicesse, puramente e semplicemente, che si esprime in una lingua determinata della nostra tradizione linguistica indoeuropea, questa assumerebbe (come per Heidegger il greco e il tedesco, sia pure in epoche diverse della «storia dell'essere») il ruolo di lingua ontologica per eccellenza (e la verità dell'essere non potrebbe, adeguatamente, tradursi in parole che attraverso tale lingua), con una confusione di piano veritativo e piano storico-doxastico che, per quanto rappresenti uno dei fattori di maggior suggestione della

filosofia heideggeriana, non si può certo ritenere compatibile con un impianto di pensiero come quello prospettato nelle pagine di *Onto-Logica*. Se, viceversa, si dicesse che essa (la verità) si esprime in tutte le lingue ontico-storiche, *indifferentemente*, allora, di nuovo, ci troveremmo di fronte a un'affermazione che, associando il senso dell'essere a ogni lingua, lo distinguerebbe da tutte, e ne farebbe, di nuovo, qualcosa di, per sé, ineffabile. Per questa ragione, nel capitolo di *Onto-Logica* dedicato al problema (*L'essere e la sua espressione nelle lingue ontico-storiche della coscienza*) si parla di una «lingua dell'essere», che non è, ovviamente una lingua della coscienza (l'essere o la verità, non sono, in questa prospettiva, in nessun modo portatori di coscienza o autocoscienza) e neppure una lingua ontica: la «lingua dell'essere» non è altro che il suo stesso senso vettoriale: il senso, in cui la verità e l'essere consistono (cioè la negazione del nulla), è *di per sé espressione* (non ha, cioè, bisogno di essere espresso in una lingua ontica, per essere noto). Il che vuol dire che è solo per diventare oggetto dell'ontologia (cioè della scienza ontica dell'essere) e per essere tematizzato da questa che esso deve venire espresso in una lingua ontico-storica. Non per far sì che chiunque (qualsiasi parlante) ne abbia notizia, visto che questo obiettivo è già raggiunto attraverso quella che ho chiamato «lingua dell'essere» e non richiede, per la sua attuazione, l'intervento specifico di un qualsiasi idioma storico. Ma dato che le lingue esistono di fatto (storicamente, appunto), è in esse che il senso dell'essere si deposita, si sedimenta, viene accolto, comunicato ed eventualmente elaborato in un'ontologia, senza che tutto ciò comporti, per i motivi già chiariti nella prima risposta a questo gruppo di rilievi su *Onto-Logica* (vale a dire la questione sollevata e proposta da Andrea Bellocchi) la sua alterazione o la sua degenerazione doxastica.

4. Parise solleva un problema che, a vario titolo, investe, nel suo insieme, la terza parte di *Onto-Logica*, quella che contiene la trattazione del «diaframma» rappresentato da

spazio, tempo e linguaggio. Vorrei, brevemente, riproporre il significato dell'articolazione del libro in tre sezioni: la prima è dedicata al tema della negazione, cioè della verità ontologica, ossia del senso dell'essere o del senso *tout court*; la seconda ha il compito, sulla base della prima, di svolgere una critica della metafisica da un punto di vista ontologico e di ripristinarne il significato, il valore, l'impiego e l'adozione sul piano ontico; la terza affronta le tre «dimensioni» in rapporto alle quali si può assumere alternativamente uno sguardo ontologico o uno sguardo ontico e che, proprio per questo, si presentano come «diaframmatiche», ossia abitanti il diaframma, vale a dire il crinale di displuvio che separa l'essere dall'ente e convoglia il nostro sguardo, ripartendone il «fuoco», nella prospettiva dell'essere (il punto di vista dell'ontologia o della verità), per un verso, nella prospettiva dell'ente (il punto di vista ontico, della non-verità), per l'altro. È evidente che se in ciascuna delle sezioni del libro il punto di vista ontico e quello ontologico sono implicati insieme, accade, però, solo nella terza che essi si pongano non più in un rapporto di subordinazione che sottometta uno dei due (quello ontico) all'altro (quello ontologico), bensì in un rapporto di parità e confronto. Ciò può, facilmente, ingenerare equivoci. Sono pertanto grato a Parise perché, con le sue pertinenti domande, mi fornisce l'occasione e l'opportunità di chiarire alcuni aspetti di una componente davvero difficile e delicata del discorso che cerco di portare avanti. Diciamo, allora, che tanto il tempo quanto lo spazio e il linguaggio sono «bifronti», perché, come Giano (l'antica divinità romana da cui deriva il nome del primo mese del nostro anno solare: mi è già capitato di utilizzare questa metafora a proposito del tempo, ma essa può, e altrettanto bene, adattarsi anche agli altri due fattori situati sulla linea diaframmatica, ossia spazio e linguaggio), guardano in direzioni opposte: sia all'essere sia all'ente. Non guardano, tuttavia, all'uno e all'altro *insieme*, ma sempre in maniera alternativa e (onticamente) complementare. Nel suo rivolgersi all'essere il linguaggio si comporta nel

modo già chiarito rispondendo alla questione sollevata da Belloci: ne accoglie l'espressione testimoniale senza alterarne il senso, proprio perché, come lingua ontico-storica, il linguaggio che si rivolge all'essere è doxastico. Rivolgendosi all'ente, viceversa, il linguaggio dà corpo (e voce) alla δόξα («sono nome – come ricordavo nella risposta all'obiezione di Ghisu, citando i vv. 38-39 del fr. 8 del poema di Parmenide – tutte le cose che i mortali hanno registrato ritenendo che fossero vere»). Lo spazio, per parte sua, in prospettiva ontologica, visto il suo intimo orientamento – che in quello euclideo è un orientamento privo di senso, ma ha viceversa un senso se viene concepito come spazio curvo, nel quale il senso è quello, appunto, rappresentato dalla curvatura –, può efficacemente metaforizzare l'essere permettendoci di farcene una rappresentazione (permettendoci di rappresentarcelo come *sensò*, visto che lo spazio curvo, pur non essendo *percepibile*, è però *rappresentabile* dalla coscienza). Rivolto invece alla dimensione ontica lo spazio (come spazio euclideo, lineare) è l'orizzonte che accoglie l'insieme delle percezioni esterne e, attraverso il discrimine dentro/fuori, tutto ciò che, sul piano della δόξα, è suscettibile di essere metaforizzato spazialmente (come la stessa coscienza individuale). Il tempo, infine, è, sotto il profilo ontico, la dimensione della coscienza (e per questo tutto ciò che appartiene a questa coscienza è *nel* tempo), ma rapportato all'essere, si segnala ontologicamente per la sua irreversibilità (un tratto che ritroviamo in ogni «procedere», indipendentemente dalla sua traiettoria: un tempo circolare o ciclico, per tale aspetto, non si distingue dal tempo lineare ed è altrettanto irreversibile di questo). Se, tuttavia, spogliamo questa irreversibilità da tutti i caratteri (per esempio l'estensione; la continuità; la compresenza, in ogni «adesso» durativo e non istantaneo, di tutte le dimensioni temporali: presente, passato e futuro), che la definiscono come «tempo», conferendole una veste doxastica, essa non si distingue più (nel senso che non è più ontologicamente distinguibile) dall'incontrovertibilità del senso dell'essere. Ecco, pertanto,

la ragione in virtù della quale il tempo non è in grado di rappresentare metaforicamente l'essere e il suo senso, come è, viceversa, in grado di fare lo spazio. Questo significa, allora, che lo spazio si distingue ontologicamente dall'essere? Senza dubbio. L'ontologia non è lo sguardo *dell'essere* (che non ha sguardo, come non ha coscienza): è lo sguardo che l'ente rivolge all'essere. Lo sguardo è sempre ontico (come la coscienza), ma può essere ontico in due sensi diversi: come sguardo che l'ente «rivolge a» o «indirizza verso» (l'ente qui è il *soggetto* del suo sguardo) o come ciò «a cui» o «verso cui» esso si indirizza (l'ente, in questo caso, è *oggetto* dello sguardo). L'ontologia è lo sguardo ontico (dell'ente come soggetto) rivolto all'essere. Un tale sguardo, essendo ontico, appartiene all'orizzonte della $\delta\acute{o}\xi\alpha$, entro il quale appare come il punto di vista della verità sul terreno della non-verità (ossia quel punto di vista che la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ imputa, doxasticamente, alla verità e che sarebbe della verità se la verità potesse averne uno). L'ontologia è, quindi, non semplicemente l'espressione testimoniale della verità, ma, altresì, l'*interpretazione* della verità in chiave neoeleatica. Questa interpretazione (come ogni interpretazione) è doxastica, ma il suo contenuto è la verità. La verità non è interpretabile: è solo esprimibile (e anche questa affermazione *interpreta* doxasticamente la verità). L'ontologia dice questo. Ma una simile interpretazione è come l'espressione della verità in una lingua ontico-storica: un'espressione che accoglie la verità senza deformarne o alterarne il puro senso (il senso puramente vettoriale). L'ontologia può, quindi, riconoscere nella curvatura di uno spazio curvo una metafora capace di rendere efficacemente, in veste rappresentativa, la natura vettoriale del senso della verità o dell'essere. Può distinguere interpretazioni diverse del senso della verità e confrontarle. Può stabilire un confronto fra verità e $\delta\acute{o}\xi\alpha$.

Per quanto, poi, riguarda la «gerarchia» dei tre «fattori diaframmatici», anche se è indubbio che questa si stabilisca all'interno di un'*interpretazione* ontico/ontologica del loro rapporto, quindi all'interno della coscienza e, conseguente-

mente, in veste linguistica, noi possiamo *dire* che mentre la coscienza (e perciò il linguaggio) non può prescindere dal tempo (non può non presupporlo, il che è ovvio) e dallo spazio (dal momento che noi parliamo di un *dentro* e di un *fuori* della coscienza), il tempo si limita a presupporre semanticamente solo lo spazio (infatti non possiamo interpretare il tempo se non in termini *estensivi*), mentre lo spazio non richiede (per essere interpretato ontologicamente) né la semantica della coscienza né quella del tempo. Anche se tutto ciò appare *alla coscienza* e, in particolare, *nella coscienza*, per dare un senso a quest'ultima espressione dobbiamo presupporre un *fuori della coscienza*, in cui ci può essere tutto, esclusa la coscienza stessa (e ciò che essa contiene): non solo lo spazio, cosa evidente visto che parliamo di un «fuori di o da», ma anche il tempo. E in questo (oltre che nel rifiuto di annettere la coscienza all'ambito della verità e di fare della verità la detentrica di una coscienza) risiede il tratto specificamente antidealistico (e non solo genericamente antimetafisico) dell'ontologia cui si ispira il mio discorso filosofico.

5. I rilievi di Marina Pisano si distinguono in modo assai netto da tutti quelli presi in esame fino a questo punto, che erano (e sono) rilievi riguardanti, direttamente, il tema della verità e della «struttura concettuale» che i saggi contenuti in *Onto-Logica* le attribuiscono, e anche, eventualmente, i «rapporti» fra verità e $\delta\acute{o}\xi\alpha$, ma in prospettiva ontologica (ossia dal punto di vista della verità). La Pisano, invece, si concentra su quello che io chiamo «il punto di vista della non verità». Entrambi i «punti di vista» sono ontici (doxastici), altrimenti non sarebbero «punti di vista». Ma il primo (quello della verità) è quello che la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ imputa (o attribuisce ipoteticamente, come avrebbe detto Lukács: «in linea di diritto») alla verità sotto la forma dello sguardo che la verità avrebbe, se essa potesse averne uno (e con il quale la verità guarderebbe solo sé stessa, guardando, insieme, alla $\delta\acute{o}\xi\alpha$ come ciò a cui la verità non potrebbe guardare anche

avendo uno sguardo: è una delle ragioni per le quali la verità, in questa prospettiva ontologica, non può, autenticamente, avere uno sguardo, perché se lo avesse, questo sarebbe autocontraddittorio): si tratta del punto di vista che si traduce nell'ontologia. Il secondo, invece, è il punto di vista della δόξα, con il quale la δόξα guarda alla verità e a sé stessa: si tratta del punto di vista della «metafisica negativa» cioè del punto di vista della δόξα consapevole di sé e del suo essere doxastico (quello che la Dea illustra a Parmenide nella seconda parte del poema *Sulla natura*). Marina Pisano entra nel merito della «metaforica», come lei la chiama, utilizzata sia dall'ontologia, sia dalla «metafisica negativa», che tuttavia, in quanto «metaforica», ossia interpretazione linguistica, consapevolmente doxastica, della δόξα e del suo rapporto con la verità (non della verità e del suo non-rapporto con la δόξα) è tutta riconducibile all'ambito della «metafisica negativa», visto che nell'ontologia essa assolve solo il ruolo di strumento espressivo, che l'ontologia non indaga sotto il profilo del suo aspetto stilistico-retorico.

Con questo intendiamo dire che la questione sollevata dalla Pisano è marginale o di secondaria importanza? Tutt'altro. Infatti, tale questione è la questione stessa della culturalizzazione della filosofia intesa come testimone della verità. Su questo terreno, il terreno della storia e della cultura, appunto, ciò che conta non è tanto se la verità (o meglio ciò che viene proposto sotto questa veste) sia vera, ma se sia capace di influenzare gli animi, le menti, le vicende storiche delle società umane. Si tratta, dunque, di un aspetto doxasticamente capitale. Vorrei, al riguardo, essere chiaro. Anche dalle osservazioni e dai rilievi della dott.ssa Pisano mi sembra emerga un'idea dell'importanza che attribuisco all'ontologia e di quella che invece assegno a ciò che ho chiamato qui su «metafisica negativa» decisamente rovesciata rispetto alla realtà. La verità non si può neanche propriamente dire che sia «importante» (almeno dal punto di vista ontologico), perché «importante» può essere in effetti, solo ciò che ha peso doxastico, e si deve

dire della δόξα e per la δόξα. La verità è quel criterio ultimo senza il quale, tutto ciò che affermiamo (di noi stessi, della nostra esistenza, del mondo in cui siamo e viviamo) *non avrebbe senso*, non solo *in assoluto* (questo lo possiamo già dire semplicemente appellandoci al fatto che si tratta di affermazioni e contenuti doxastici), ma neppure *relativamente*, e senza il quale, quindi, non avrebbe senso neppure negare che ne abbia o possa averne. Perché, semplicemente, non ci sarebbe un senso riconoscibile, e quindi non solo non ci sarebbe alcun senso, ma non ci sarebbe neppure il senso di quest'ultima negazione. La verità, in altre parole, è ciò cui la δόξα non può evitare di appellarsi anche essendo perfettamente consapevole dell'entità dell'abisso che la separa da lei. Ma, detto questo, e proprio perché la verità non può *influenzare* la storia e la vita, ciò che veramente ha importanza, ciò che veramente conta (*per noi*, visto che non c'è altro soggetto, a noi noto, oltre a noi stessi, che sia in grado di rappresentare il termine di riferimento rispetto al quale si possa decidere se qualcosa conti o meno), è la δόξα, in tutti i suoi aspetti. Ecco, dunque, che su questo terreno, l'uso di una «metaforica» o di un'altra acquista il suo peso.

E veniamo, così a ciò che, espressamente, Marina Pisano, mi obietta. Detto in termini molto riassuntivi (e inevitabilmente semplificatori), si tratta di questo: nel definire (e interpretare) ontologicamente la verità come senso o vettore di senso, avrei privilegiato una «metaforica positiva», basata sull'idea di forza, invincibilità, incontrovertibilità, inoppugnabilità, ecc., rispetto a una «metaforica negativa» come – partendo dall'idea di un essere che è negazione di nulla e che proprio per questo (perché nega autenticamente «nulla») nega senza essere negato, dal momento che «nulla» non nega né può negare – sarebbe quella che da questo suo «negare senza essere negato» desumesse qualcosa come una «caduta» o uno «sprofondare». Intendiamoci: la Pisano non mi obietta che *invece* di una metaforica positiva avrei dovuto utilizzarne una negativa, ma che se, potendole utilizzare entrambe (quantunque non, ovviamente, insieme), io ho

scelto di servirmi di quella positiva, un motivo dovrà pur esserci. E questo motivo, sembra adombrare la Pisano, risiede forse nel fatto che, nonostante il mio rifiuto della metafisica, anche nell'ontologia che io prospetto si delinea il profilo di una metafisica. Spero che le cose dette all'inizio della mia risposta alle interessanti considerazioni di Marina Pisano siano sufficienti a dissipare ogni falsa impressione circa il fatto che io sia un critico senza quartiere di ogni metafisica in qualsiasi modo configurata. La mia critica si rivolge, per ragioni sia filosofiche sia culturali, ma pur sempre doxastiche (benché di una δόξα che guarda alla verità), alla metafisica che si pretende vera e fondativa della realtà ontica, ossia a quella forma di metafisica che ha alimentato di sé l'intera (o quasi) tradizione speculativa occidentale. Ma non esclude l'inevitabilità del fatto che un ente finito, dotato di coscienza e consapevole della sua finitezza si ponga domande sul senso della propria esistenza e del mondo che lo circonda: esclude solo che a simili domande si possa rispondere con verità. Ammettendo, tuttavia, che le risposte, pur non essendo vere, siano confrontabili l'una con l'altra e suscettibili di essere ordinate secondo una gerarchia di plausibilità logica, sulla base del criterio che la consapevolezza di una verità non associabile all'esperienza fornisce a questa stessa coscienza che intorno a essa si interroga. Che è, precisamente, quella metafisica negativa, ossia consapevole di sé e del suo essere un'interpretazione semplicemente doxastica di ciò che appare come il senso dell'essere, dalla quale non ritengo che la δόξα possa dissociarsi mai. Marina Pisano tutto questo lo sa benissimo, ma, forse fuorviata dalla falsa idea dell'importanza prevalente che io intenderei attribuire alla verità rispetto alla metafisica e alla δόξα, ritiene che la metaforica che adotto rispecchi una disposizione metafisica più «positiva» di quanto io non sia disposto ad ammettere: una metafisica intesa ad attribuire alla verità, se non proprio il compito di «fondare» la δόξα, almeno quello di riflettersi trionfalmente in una δόξα predisposta ad accoglierla.

Vediamo ora, a questo punto, di riprendere il filo del di-

scorso. «Vettore», «vettorialità», «senso», «senso vettoriale» sono tutte espressioni (concetti, significati) che sul piano strettamente ontologico, mi sembrano *neutre*. «Vettore» è qualcosa che trasporta, ma è anche la risultante di due forze che agiscono in direzioni diverse e che sommandosi determinano una terza forza agente in una direzione che non è quella di nessuna delle due forze originarie. Questa natura direzionale del «vettore» mi sembra sottolinei efficacemente l'idea di «senso» a prescindere dal suo orientamento spaziale (sopra, sotto; destra, sinistra; avanti, dietro) e per questo verso direi che una simile metaforizzazione sia del tutto indifferente al divario che sussiste fra «caduta» e «avanzamento»: ciò che conta è, qui, la non reversibilità. Cosa che, a mio avviso, viene ulteriormente chiarita dal ricorso all'idea di «curvatura» e dalla metafora dello spazio non euclideo. Altra faccenda è quella del significato attribuibile a una tale metaforizzazione sul terreno della «metafisica negativa». Questo è un terreno essenzialmente «culturale». Qui sì che fa una certa e anche rilevante differenza interpretare la vettorialità (ossia sovrainterpretarla: la vettorialità, che è già un'interpretazione dell'espressione pura e semplice della negazione assoluta – in sé non interpretabile e rispetto alla quale anche l'ontologia, che ne è un'indebita interpretazione, è doxastica –, viene a sua volta interpretata «culturalmente» sul piano della «metafisica negativa») come «avanzamento», «espansione illimitata e senza ostacoli», «infinità», «stabilità inconcussa e che non trema», ecc., oppure come «caduta», come il «precipitare nella voragine della propria solitudine». Ma è davvero sicura Marina Pisano che la prima interpretazione lasci intravedere qualcosa come una sorta di nostalgia inconscia della «metafisica positiva» propria della tradizione europea greco-germanica? Non dobbiamo dimenticare che in questo discorso tra verità dell'essere e realtà ontica si apre l'abisso della separazione incolmabile. Che alla verità sia attribuito il possesso, come afferma poeticamente/retoricamente Parmenide nel fr. 1 della raccolta Diels-Kranz, di

un «cuore che non trema»; che la si dichiari potenzialmente soggetta a una trasfigurazione doxastica nella forma della *luce*, entro la polarizzazione fra termini simmetrici messa in atto dai mortali intenti a trasformare la negazione assoluta in un'opposizione luce/ombra, come sempre Parmenide sembra voler suggerire quando la Dea inizia a esporre il contenuto della δόξα consapevole della propria doxasticità (e in questo diversa dalla δόξα degli uomini dalla doppia testa che la scambiano per vera) alla fine del fr. 8; che questa metafora della luce si ritrovi in un pensatore medioevale come Roberto Grossatesta, il quale la utilizza per designare l'espansione infinita della verità divina: tutto questo può essere metaforicamente espressivo di una disposizione positiva alla metafisica (come nel caso di Grossatesta) oppure no (come nel caso di Parmenide), a seconda che a questa saldezza immutabile, a questa espansione infinita e a questa luce priva di ombre si colleghi strettamente e con continuità, o al contrario non si colleghi affatto la realtà ontica.

In altre parole, e tenuto conto di quanto ho detto a proposito del peso, dell'importanza e del ruolo che la δόξα riveste nella mia prospettiva, l'esaltazione della verità, in un quadro di riferimento neoeleatico – nel quale la verità come senso dell'essere non si comporta (e non ha neppure l'ambizione di farlo) come «l'eterno femminino» nel finale del *Faust* di Goethe, perché non ci solleva né ci trae verso l'alto, ossia verso la salvezza dalla caducità e precarietà del finito –, equivale a una «caduta», a un «abbassamento» della realtà ontica, al suo sprofondare nella propria infondatezza, al suo venire sommersa dall'irrisione silenica per la caducità senza riscatto della specie «misera e mortale» cui appartiene l'essere umano finito. Ecco, quindi, le ragioni per le quali ritengo che, culturalmente, il programma filosofico al cui rispetto intendo attenermi non possa correre il rischio di vedere la «metafisica negativa», ossia consapevole della propria doxasticità, che, per i motivi già esposti, ne è parte integrante ed essenziale, trasformarsi, come teme la Pisano, in una metafisica positiva.

WWW.FILOSOFIA.IT
ISSN 1722-9782