

Luigi Laino

*“Questa non è una cosa”. Sull’ipotesi ontologica**

Μὴ δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα.

Od. XI, v. 488

Τούτων δέ γε ἐκάστων εἶδωλα ἀλλ’ οὐκ αὐτὰ παρέπεται,
δαιμονία καὶ ταῦτα μηχανῆ γεγονότα.

Soph. 266b7-8

A quanto ne so, Nicola Russo espresse pubblicamente l’idea di scrivere sull’“ipotesi ontologica” per la prima volta in un saggio su Alceo. Curiosamente, però, in quello stesso saggio Russo si era proposto, senza averlo presentato, di aggirare l’interdetto dell’ipotesi tramite una “mitologia della natura” definita per contrasto rispetto alla concezione cassireriana del mito¹. Il tema di questo breve articolo sarà dunque l’impossibilità di dire le cose unitamente alla valutazione preliminare del modo in cui Russo ha provato a sottrarsi a tale divieto.

Divido il lavoro in tre paragrafi. Nel primo, spiegherò in breve perché il nesso logos-on va interpretato come “ipotesi ontologica”. Nel secondo, cercherò di avanzare alcune osservazioni comparando l’ipotesi con due temi più o meno tipici del neokantismo marburghese, vale a dire: 1) il commento di Cohen sull’uso della negazione in Democrito e Platone, e, soprattutto, 2) il concetto di “forma simbolica” elaborato da Cassirer. Al problema da cui sono partito sarà dedicato, invece, il terzo paragrafo.

1. Il nesso logos-on come ipotesi ontologica

Una sintesi molto stringata – ma altrettanto efficace – dell’ipotesi ontologica si trova in *L’ipotesi ontologica I* e suona così:

* Ringrazio Felice Masi per i suoi commenti alla prima stesura del contributo e Nerio Jamil Palumbo per i preziosi spunti nietzscheani.

¹ Cfr. N. Russo, *Alceo fr. 359 (Voigt): alcuni simboli per una “mitologia della natura”*, in: Id., *Polymechanos anthropos*, Napoli 2008, pp. 163-212 (l’annuncio è a p. 190).

Il logos non è senza lo on, poiché dice sempre e solo lo on.
L'on non è senza il logos, poiché è sempre solo detto dal logos.
Il nesso ontologico è dunque *originario e inscindibile*².

La prima osservazione da fare riguarda l'uso dell'aggettivo "originario". Nicola Russo era un antimetafisico e conosceva bene le denunce di Nietzsche contro la "grammatica" e il "linguaggio" quali fonti degli errori della metafisica³. Tuttavia, e proprio sulla base del metodo genealogico nietzscheano, egli non esitò a risalire a una condizione di fondo, per l'appunto un'"ipotesi"⁴, che gli permise di descrivere "ciò che avviene quando parliamo e pensiamo"⁵.

Questo tratto fornisce alla teoria di Russo un carattere a un tempo "speculativo" ed "empirico"⁶. "Speculativo" perché l'ipotesi è "anipotesica"⁷; ed "empirico", però, poiché "il logos non pone sé stesso, il logos *nasce*"⁸. In un certo senso, dunque, l'ipotesi contiene quel tanto di metafisica sufficiente ad accettare che l'essere umano, in quanto essere *vivente* dotato di linguaggio, debba *nullificare* la cosa nell'ente⁹ per rendersi comprensibile il mondo.

Negli ascoltatori e nei lettori di Nicola Russo, sorgeva di solito a quest'altezza il sospetto che l'ipotesi ontologica non fosse che una rielaborazione del dualismo "fenomeno"- "noumeno". Benché Russo avesse riconosciuto che l'ipotesi ha qualcosa di trascendentale, egli rigettava, ciononostante, una piena assimilazione fra ipotesi e trascendentale. Dal suo punto di vista, infatti, per la filosofia critica il logos è "come un prisma che distorce l'immagine dell'ente" e che, pertanto, postula *dietro* di esso qualcosa che non si può afferrare – il "noumeno" o per l'appunto la "cosa in sé"¹⁰.

Questo modo di liquidare la questione è però troppo frettoloso, poiché il "nichilismo" dei postkantiani e dei neokantiani non si è limitato al *traditur* kantiano. Questo passo della lettera di Jacobi a Fichte ne è un chiaro esempio: "L'uomo conosce (*erkennt*) solo in quanto concettualizza (*begreift*); ed egli concettualizza solo in quanto – trasformando la cosa (*Sache*) in pura forma (*Gestalt*) – fa della forma una cosa e della cosa un niente (*Nichts*)"¹¹. "Annichilita" in "*un semplice schema*", la cosa viene così "superata" (*aufgehoben*) nel "pensiero in quanto dato oggettivo"¹².

2 N. Russo, *L'ipotesi ontologica I. Dell'essere*, Napoli 2017, p. 30.

3 Cfr. F. W. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, tr. it. di F. Masini, Milano 1981, pp. 60-61.

4 Cfr. N. Russo, *La cosa e l'ente. Verso l'ipotesi ontologica*, Napoli 2012, pp. 9 ss.

5 N. Russo, *L'ipotesi ontologica I*, cit., p. 18.

6 *Ibidem*.

7 Cfr. *ivi*, p. 205.

8 *Ibidem*.

9 Cfr. N. Russo, *La cosa e l'ente*, cit., p. 18.

10 Cfr. N. Russo, *L'ipotesi ontologica I*, cit., p. 25. Per quanto concerne Kant: *KrV*, B291/A235-B315/A260.

11 F. H. Jacobi, *Jacobi an Fichte*, Hamburg 1799, p. 15.

12 *Ivi*, p. 16.

Questo passaggio dimostra che la questione non riguarda solo l'annichilimento della "cosa in sé", ma anche quello del *posto* che essa occupa¹³. Ed è questa la traccia che ora approfondiremo a partire dalla filosofia antica.

2. Ipotesi ontologica, negazione e forme simboliche

Com'è noto, il filosofo greco che più di tutti aveva avvertito il problema dell'eternalità è Gorgia. All'ingrosso, il suo ragionamento si può riassumere dicendo che, se di tutto ciò che è "fuori" (ἐκτός) dal logos abbiamo informazione attraverso la percezione, è proprio di questo "fuori" che il logos non dice nulla, in quanto quest'ultimo non è l'"organo" della realtà sensibile, bensì solo di qualcosa d'"interno". Cito secondo l'edizione Diels-Kranz:

Ciò attraverso cui facciamo conoscere è il logos, ma il logos non coincide con le cose che sussistono (τὰ ὑποκείμενα) e gli enti. Pertanto, a chi ci è più vicino non facciamo conoscere gli enti, ma il logos, che è diverso dalle cose che sussistono. Così come, dunque, ciò che è visibile non può divenire udibile e viceversa, allo stesso modo, poiché sussiste fuori, ciò che è non può diventare il nostro logos. Non essendo logos non può essere reso evidente (δηλωθείη) per un altro (DK 82 B3).

Platone combatterà questo nichilismo, ma finirà per incorporarlo nella sua teoria distinguendo il "vero" essere (ὄντως ὄν) delle idee dalla realtà degli enti sensibili, i quali diventano così μὴ ὄντα, "non essenti". Nicola Russo lo aveva riconosciuto molto bene:

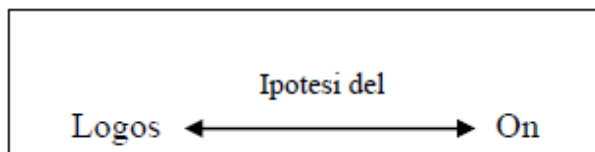
La "saldezza dell'essenza", tramite la quale – Platone – già nel *Cratilo* (386a4) cercava una via alla correttezza dei nomi e così del λόγος, si radica sempre al di fuori della cosa, la quale risulta perciò *difettiva rispetto alla sua stessa essenza* e, in ultima analisi, *non propriamente essente*¹⁴.

Ora, vorrei far notare quanto segue. "Il nichilismo del logos", per riprendere il titolo del saggio da cui ho appena citato, viene misurato in relazione all'inaccessibilità della cosa. Si deve, cioè, *sapere* che c'è qualcosa *fuori di essa* che l'ipotesi non contempla. Nello stesso frammento gorgiano, si legge che "non è il logos ad essere indicatore di ciò che sta fuori, ma è ciò che sta fuori a diventare il reso noto del logos" (ἀλλὰ τὸ ἐκτός τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται). Nell'ipotesi questo argomento è recepito preservando la distinzione fra τὰ ὄντα e τὰ ὑποκείμενα: se i primi sono

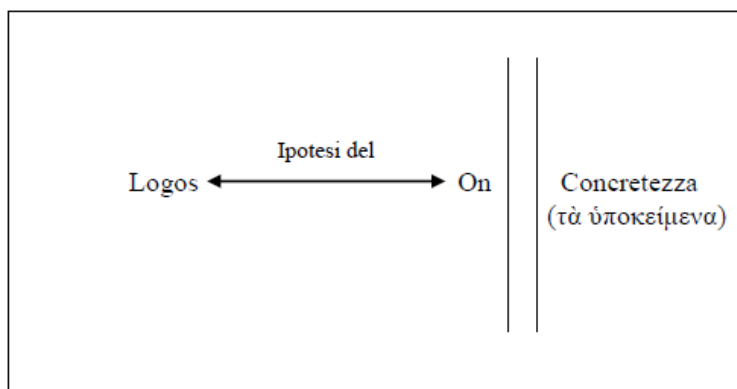
13 Come bene aveva compreso, tra gli altri, Hume (cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, tr. it. di P. Guglielmoni, Milano 2009, libro I, parte IV, sez. 2, pp. 203-231).

14 N. Russo, *Nichilismo del λόγος. Il "veramente falso" nel Sofista di Platone*, in: L. Palumbo (ed.), *λόγον διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli 2011, pp. 615-627 (la cit. è alle pp. 620-621).

ipotesi del logos, dei secondi il logos non può creare la sussistenza¹⁵. Da ciò consegue che l'ipotesi ontologica, pur volendo proporre uno schema di questo tipo:



finisce per appoggiarsi alla rappresentazione tradizionale:



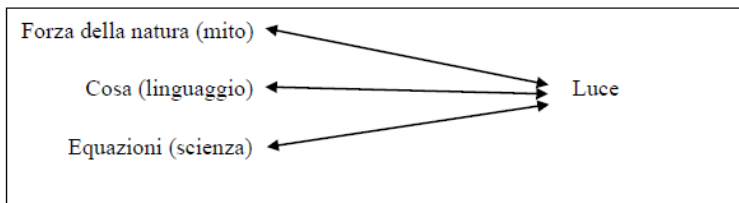
Al contrario, nell'ambito della filosofia neokantiana, la seconda opzione è rigettata con decisione. Nella *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), Hermann Cohen si soffermò a lungo sull'origine del "qualcosa" (*Etwas*) dal "niente" (*Nichts*). La sua analisi si basava sull'utilizzo, in particolare in Democrito e in Platone, della particella μή in luogo di οὐ. L'idea fondamentale è che qui la negazione non indichi una "non cosa" (*Unding*), bensì un "processo". In effetti, il punto è che, se il "qualcosa" ha una genesi, non c'è nulla che possa essere reperito al di qua della sua creazione. Ed è per questo che in Democrito, τὸ δὲν e τὸ μὴδὲν hanno la stessa carica ontologica (DK B156), o che in Platone il "nulla", nel *Sofista*, viene adoperato "per lo sviluppo delle relazioni sotto i tipi dell'essente"¹⁶. Si può così persino

15 Formule di questo tipo sono presenti in appunti che Nicola Russo faceva circolare a margine delle sue lezioni, noti col titolo *I dieci punti dell'ipotesi ontologica*. Al punto 5 si legge: "Ciò non significa che il detto è prodotto dal logos: nell'entità degli enti non è esaurita la concretezza delle cose, concretezza che il logos generalmente riconosce".

16 H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1922³, p. 86. Per l'importanza che Aristotele ha per l'ipotesi ontologica, è anche interessante notare che, agli occhi di Cohen, il ritorno di Aristotele all'uso di οὐ rappresenti un passo indietro verso la mentalità empiristica (ivi, pp. 86-87).

dubitare che vi sia *qualcosa* da nullificare¹⁷, tant'è che lo stesso Nicola Russo aveva interpretato il $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ platonico come assunzione generale e, in prima istanza indeterminata, dell'entità dello *on*¹⁸.

D'altra parte, l'opera di Cassirer fornisce una testimonianza forse ancora più estrema del fatto che il logos non dica nulla di esterno a sé. E non mi riferisco soltanto a *Sostanza e funzione*, bensì soprattutto alla filosofia delle forme simboliche. Senza scendere in dettagli filologici che in questa sede possono essere trascurati, possiamo definire "forma simbolica" quel mondo simbolico determinato ogniqualvolta un "operatore" ("espressione", "rappresentazione" o "funzione simbolica" propriamente detta), reagendo o prendendo il sopravvento sugli altri, definisce una qualche oggettività¹⁹. Possiamo, pertanto, attribuire allo stesso oggetto "significati" diversi e tuttavia equipollenti, in modo tale che nessuno di essi costituisca una rappresentazione "più vera" – e dunque nemmeno una "più falsa" – dell'oggetto in questione. Con un esempio, in cui *l'oggetto* è la luce, si avrebbe:



Se nessuna di queste "oggettivazioni" esaurisce la concretezza della luce, e se la "verità" è rappresentata soltanto dall'"intero" ricostruibile a partire dalla comparazione delle forme²⁰, abbiamo guadagnato un doppio risultato. Il primo ci permette per così dire di *relativizzare* l'ipotesi ontologica e di concepirla come una premessa e un prodotto *esclusivo* del linguaggio²¹. Cassirer peraltro riconobbe apertamente che "il nome è l'origine della categoria di cosa"²² e arrivò persino a quelle che sembrano formulazioni dell'ipotesi in alcuni luoghi della sua opera, come ad esempio qui: "Il problema della conoscenza è problema della μέθεξις – «conoscenza» ed «essere» sono *differenziati* – e, tuttavia, proprio in questa diffe-

17 Cohen parla addirittura di «eleatismo» (cfr. *ivi*, p. 588).

18 Cfr. N. Russo, *L'ipotesi ontologica I*, cit., pp. 40 ss. Si veda pure N. Russo, *La cosa e l'ente*, cit., pp. 92-99.

19 Cfr. J. Lassègue, *Dal trascendentale al simbolico. L'epistemologia semiotica di Ernst Cassirer*, tr. it. di A. Bondi, Milano-Udine 2019.

20 Cfr. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Vol. 3: Fenomenologia della conoscenza*, tomo 1, tr. it. di E. Arnaud, pp. XI-XVI.

21 "Il mondo del mito [...] non è ancora cosale – il mondo della scienza non è più cosale" (E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, ed. it. a cura di G. Raio, Milano 2003, p. 279).

22 *Ivi*, p. 276.

renza sono necessariamente e correlativamente rapportati l'uno all'altro"²³. Questo meccanismo, che in Cassirer si estende fino alla "percezione", rende la "cosalizzazione" un'"operazione *necessaria*"²⁴.

Il secondo risultato è invece il seguente. Le forme simboliche annichiscono la cosa attraverso una metafisica dello spirito. Anzi, si dovrebbe dire che per le forme simboliche quella dell'ontologia è una cornice troppo ristretta, visto che "la categoria del significato non si può ridurre alla categoria dell'essere"²⁵. Le forme simboliche sono, difatti, legate "a un puro fattore di senso"²⁶ sovrastorico che trasforma la "vita" in "spirito" attraverso il concetto di "*attività*"²⁷. E che di "metafisica" si tratti – la "*nostra*", commenta Cassirer –, è riconosciuto apertamente dal filosofo neokantiano negli scritti postumi²⁸, dunque non è questo il problema. La questione è piuttosto che la "soggettività" non agisce su una materia da sgrezzare, come pure voleva Russo²⁹. Cassirer rifiuta questa visione, come traluce da quest'altro commento estrapolato da *Über Basisphänomene*: "I fenomeni di base non mediano un *essente* esterno, [...] ma sono lo sguardo che *gettiamo* sul mondo – per così dire, l'occhio che *apriamo*"³⁰. Insomma, un'*ipotesi*.

Ma se è così, la critica di Russo a Cassirer può avere senso solo assumendo che essa verte sul fatto che *non può non esserci nulla* all'infuori o prima del nesso, come appare evidente dalla lettura secondo cui la realtà, per Cassirer, "si risolve nell'atto spirituale di entrarvi in relazione", atto al di fuori del quale non vi sarebbe "niente"³¹. Paradossalmente, questa sembra una critica di Russo contro la *sua* ipotesi ontologica e il suo carattere originario. È interessante, dunque, che Russo abbia cercato, sin dal principio, una via d'uscita dall'ipotesi ontologica che, nel solco della tradizione nietzscheana, non poteva fare affidamento né sulla scienza³² né sulla filosofia della cultura classicamente intesa.

3. La "mitologia della natura"

Per la proposta di una "mitologia della natura", Russo prendeva le mosse esplicitamente da Cassirer. L'obiettivo di Russo era, tuttavia, giungere a una versione non rappresentativa del "segno", che non ne pregiudicasse la capacità di

23 Ivi, p. 246. Si veda pure: ivi, p. 86.

24 Ivi, p. 284.

25 E. Cassirer, *Saggio sull'uomo* (1944), tr. it. di L. Pavolini, Milano 1948, p. 282.

26 E. Cassirer, *Metafisica*, cit., p. 287.

27 Ivi, p. 317.

28 Cfr. Ivi, p. 281.

29 Cfr. N. Russo, *Alceo*, cit., pp. 175 ss. (compresa la nota n. 19).

30 E. Cassirer, *Metafisica*, cit., p. 169.

31 N. Russo, *Alceo*, pp. 179-180.

32 Per Nietzsche, infatti, "lo scopo della scienza è l'annientamento del mondo (*Weltvernichtung*)", in *Frammenti postumi 1869-1874*, in *Opere complete*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. III, tomo III, parte I, p. 58.

operare l'“unificazione concreta [...] di tutte le relazioni possibili di un qualsiasi fenomeno di rilevanza vitale”³³. E da qui l'analisi della potenza evocativa della poesia in cui il simbolo “*si fa cosa*”³⁴, divenendo il manifesto “sul piano del *logos* di ciò che Nietzsche trovava nell'arte come «buona volontà della parvenza» e «culto del non vero»”³⁵.

Ho due obiezioni a riguardo. La prima sarebbe stata condivisa dallo stesso Cassirer: il ritorno al “mito” è un'opzione irrazionalistica e antilluministica – questo fermo restando che, sebbene con una diversa intonazione, il mito costituisca la prima forma di organizzazione simbolica del mondo sia per Nietzsche sia per Cassirer³⁶. La seconda è che l'appiattimento del “simbolo” sul “segno”³⁷ non ha realmente luogo in Cassirer. In una lettera a Kurt Goldstein (24 marzo 1925), Cassirer aveva, difatti, individuato nel comportamento umano “normale” l'abilità di trattare “ciò che è presente in modo rappresentativo, ciò che è rappresentativo come se fosse presente”³⁸. Questa definizione gli aveva consentito di difendere l'idea che la “coscienza sensibile” e la “coscienza simbolica” operano all'unisono nella realtà vissuta dell'esperienza³⁹. “Vita” e “forma” non sono entità distinte, ma variazioni sul tema o “*accenti*” dell'immanenza⁴⁰. Si può così supporre che anche la versione rappresentativa del simbolo appartenga alla vicenda “troppo umana”⁴¹ della conoscenza, la quale cerca, *mediandosela*, una via d'accesso al mondo.

Assodato ciò, resta però ancora il problema dell'interpretazione del concetto di “vita”. In Cassirer, sulla scia degli sviluppi hegeliani, il termine si riferisce a un'antropologia filosofica in cui la biologia viene trasvalutata dal *salto* verso l'umano⁴². Al contrario, per Russo, non vi è alcuno iato fra vita animale e cultura. La vera radice dell'ipotesi ontologica è “*bio-logica*”⁴³ e persino “*zoologica*”, come Nicola amava ripetere fuori dai testi. Nella sua ottica, infatti, il linguaggio umano è il vertice di una sequenza che parte dall'adattamento e dall'orientamento animali: in linea di principio, non vi è una differenza fra “marcare il territorio” e “configurare lo

33 N. Russo, *Alceo*, cit., pp. 172-173.

34 Ivi, p. 184.

35 Ivi, p. 164, nota n. 1.

36 Cfr. F. W. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extra-morale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, tr. it. di G. Colli, Milano 1991, pp. 225-244, in part. pp. 241-242; cfr. E. Cassirer, *Il mito dello stato* (1946), tr. it. di C. Pellizzi, Milano 2010, pp. 52-62.

37 N. Russo, *Alceo* pp. 182 ss.

38 E. Cassirer, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, a cura di J. M. Krois, in *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Hamburg 2009, p. 81.

39 Cassirer a Goldstein, 5 gennaio 1925, ivi, pp. 69-72.

40 E. Cassirer, *Metafisica*, cit., p. 18.

41 Cfr. E. Cassirer, *La teoria della relatività di Einstein* (1921), tr. it. di G. Raio, Roma 1981, pp. 157-171.

42 Cfr. E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, cit., pp. 50 ss.

43 Cfr. N. Russo, *La cosa e l'ente*, cit., p. 18.

spazio del mondo” tramite le parole⁴⁴. Questa mossa ha permesso a Russo di tornare al di qua del linguaggio e mostrare che “già la biologia è menzogna”⁴⁵, nel senso in cui *anche* il riconoscimento animale rovescia i rapporti di forza fra il “falso” e il “vero”, per esempio quando l’animale reagisce agli stimoli in assenza delle prede o quando li ricerca spontaneamente⁴⁶.

In conclusione, la mitologia della natura e il biologismo radicale dell’“ipotesi zoo-ontologica”, secondo la loro diversa coerenza e praticabilità, rappresentano soluzioni differenti per aggirare l’interdetto della cosa. Per quel poco o tanto che ne ho saputo, non c’è modo migliore per descrivere l’esistenza di Nicola Russo su questa terra e il suo tentativo di dire “sì” alla vita *nonostante* l’ipotesi ontologica.

44 Cfr. N. Russo, *L’ipotesi ontologica I*, cit., p. 210.

45 Cito stavolta da una conversazione privata. Cfr. F. W. Nietzsche, *La gaia scienza*, ed. it. a cura di S. Giametta, Milano 2000, §§ 110-112, pp. 193-198.

46 Cfr. N. Russo, *L’ipotesi ontologica I*, pp. 209-210. Si veda pure: N. Russo, *Movimento e conoscenza: per un indirizzo etologico dell’antropologia della tecnica*, in V. Bochicchio, S. Facioni, F. Palombi (ed.), *Il pensiero e l’orizzonte. Studi in onore di Pio Colonnello*, Milano-Udine 2021, pp. 619-630. Molto curiosamente, però, in un altro luogo in cui presentava il “salto” verso la cultura, Cassirer annotava che le diverse forme simboliche sono “sistemi di risposte molto complesse” fornite all’“ambiente circostante”. Per questa ragione, egli concludeva che “nessuna netta linea di demarcazione sembra separare la nostra vita culturale [...] dall’intera vita organica” (E. Cassirer, *Simbolismo e filosofia del linguaggio. Seminario di Yale 1941-1942*, a cura di G. Borbone, Milano-Udine 2022, p. 113).