

l'hanno preceduta e che, forse, la seguiranno. Madri, amiche e sorelle con cui ognuna ha condiviso qualcosa. Non importa cosa, ma solo l'immagine di una vita che porta con sé tante altre esistenze. Fu questo ciò che vidi in quell'assolato e ventoso giorno di Novembre: dei grandi occhi di donna che portavano con sé tanti altri sguardi. In quell'immenso, gigantesco ventre che quella grande madre anglo-irachena aveva costruito per tutte noi.

Sara Zurletti

LO SPECCHIO DI PERSEO

Riprendendo e radicalizzando molti dei temi teoretici sviluppati in lavori precedenti, come dichiara nella Prefazione, Gennaro Sasso pubblica ora *Il logo, la morte* per i tipi di Bibliopolis (Napoli 2010). Chi conosce il pensiero di Sasso sa cosa si intenda per «logo»: un termine di cui la tecnica filosofica si serve per alludere a ciò che, sebbene non possa non essere significato nel linguaggio, non lascia ridurre alle parole il suo senso. Familiarizzato con il carattere obliquo del «logo», il lettore dei precedenti libri di Sasso è anche edotto sul tema e sulla connessa difficoltà teoretica che percorre questo libro da cima a fondo: il profilo instabile delle *doxai* – «opinioni» ma anche «accadimenti» –, contrapposto alla natura ferma, immutabile, incontraddittoria dell'essere. Il libro si apre dunque con una puntualizzazione intorno alla *doxa*, questa domanda sul mondo che trae la propria incontrovertibilità dal mero accadere, dal fatto di prendere posto nel mondo fatto dall'insieme delle cose che accadono, e che in quanto accadimento non è per Sasso possibile ricondurre «a strutture che siano segnate dalla necessità del vero» (ivi, p. 61). Ma non appena si cerchi di definire più esattamente la *doxa*, questo mondo costituito dall'insieme dei fatti che accadono sul fomite di domande, e si dice per esempio che «tutto è doxastico» – tutto ciò che vediamo concretamente, tutta la «realtà» dai suoi mille colori, e noi stessi che la guardiamo –, si potrebbe pensare di fare un'affermazione non doxastica, ma necessaria, sulla doxasticità del mondo, generando un cortocircuito tra non doxasticità, cioè necessità, dell'affermazione sulla doxasticità del mondo, e la stessa doxasticità, cioè non necessità delle *doxai*. La prima pagina del *Logo, la morte*, procede in tal senso a demolire in via preliminare questa pericolosa commistione che legherebbe il doxastico al necessario, con l'elegante argomentazione che invita a considerare, con Hegel, come «la necessità che il doxastico sia il doxastico lo “toglie” [...] alla necessità, e lascia quest'ultima, se si può dir così, sola con sé stessa» (ivi, p. 6).

Il problema è per Sasso quello di mantenere rigorosamente distinto il doxastico, con tutto quello che all'interno di tale piano si può pensare e affermare, dalla sfera dove invece i discorsi abbiano carattere necessario. Quando dovessimo avventatamente pensare di fare un'affermazione (necessaria) sulla doxasticità (non necessaria) del mondo, queste sfere che debbono restare distinte entrerebbero in rapporto generando delle difficoltà, di cui la più vistosa e ricorrente – quasi una condanna mitica cui pare di non poter sfuggire – è l'istaurazione automatica di un dualismo. È invece importante tener fermo che l'*ananke* delle *doxai* deve per Sasso essere concepita con un carattere particolare, che non è quello che diamo al vero filosofico. È bensì una necessità, ma una necessità che non trae legittimità da un principio esterno dal momento che è, per così dire, derivata dalle stesse *doxai*: «le *doxai* non accadono alla verità, che del loro volo, per dirla col poeta, non serba traccia sul “nerofumo” della sua “sfera”. Ma accadono tuttavia, e in quanto accadono, sono necessarie; in quanto accadono, recano con sé l'affermazione e la negazione con cui si rivolgono

alle cose dischiuse dal loro accadere» (ivi, p. 220).

Dall'altra parte rispetto alle *doxai* – e l'affermazione non è abbastanza forte, nel senso che dovrebbe essere integrata da una determinazione di reciproca e irrimediabile incommensurabilità – sta l'essere. L'essere di Sasso ha tratti parmenidei di assoluta incontraddittorietà. Difficile e pericoloso, dunque, tentare di predicarne qualcosa (trappola in cui, tuttavia, cade Parmenide quando pare non resistere all'inviolabilità del cerchio magico in cui lui stesso ha chiuso l'essere, e come cedendo a un impulso che non può essere represso ne predica l'immobilità, l'impassibilità, l'estraneità al nascere e al morire) (cfr. ivi, pp. 95-97). A parere di Sasso l'unica cosa che si può dire a tale proposito senza cadere in un'antinomia è che l'«essere è se stesso e non nulla» (ivi, p. 68), dove la proposizione appena annunciata andrebbe intesa come un unico lessema, qualcosa che va tutto insieme senza che si attivi una rigorosa sequenza logico-ontologica in cui essere e nulla vengano per un attimo messi in relazione, seppure per escludersi reciprocamente. Se infatti si attivasse tale sequenza a partire dall'affermazione che l'essere è «essere e non nulla», se cioè tenessimo ben fermi concettualmente i termini della negazione che stabiliamo – «essere» che non è «nulla» – subito correremmo il rischio di un'antinomia (cfr. G. Sasso, *Essere e negazione*, Morano, Napoli 1987): da cui la difficoltà di definire l'essere come che sia, anche riducendo all'osso ciò che ne viene detto, senza incorrere in una relazione che lo predichi di ciò che non potrebbe.

Se l'essere è se stesso e non nulla, il pensiero che viceversa pensa l'essere come nulla è il nichilismo. Dall'analisi degli insidiosi quanto seducenti versanti di questo pensiero, che si insinua nell'essere per metterne in questione la «bella rotondità», Sasso procede a una severa critica del pensiero di Emanuele Severino, che al nichilismo ha dedicato tante pagine profonde (cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995). In particolare la critica qui si appunta sulla nozione del divenire, che in qualche modo per Severino fa parte dell'essere dove invece per Sasso gli è, deve essere, del tutto estranea visto che il divenire, per essere concepito, parrebbe implicare necessariamente un rapporto dell'essere col nulla (cfr. G. Sasso, *Tempo, evento, divenire*, il Mulino, Bologna 1996). Implacabili – seppure piene di rispetto per un filosofo che stima – le argomentazioni di Sasso a proposito di questa filosofia che, per consentire all'essere di accogliere in sé il divenire, slitta all'inizio impercettibilmente e poi in maniera sempre più vistosa in un regime di senso dove si ricorre alle metafore per esprimere ciò che il rigore del logo non permetterebbe di dire. Tale appare la dottrina della «processualità» severiniana dell'essere, e il modo in cui all'essere viene contrapposto un «cerchio eterno dell'apparire» per cui l'essere, transitando di fatto per un breve ma fatale istante nella regione del nulla per approdare a una nuova «configurazione», introietta la propria stessa modificabilità. Sasso esamina così, con la spietatezza che si deve a un oggetto che appassiona, il tentativo votato al fallimento di Severino di salvare da un lato l'incontraddittorietà dell'essere e dall'altro il divenire, cui Severino non è disposto a rinunciare per via della sua innegabile «evidenza» (cfr. G. Sasso, *Il logo e la morte*, cit., pp. 149-171). Sul dualismo che, immancabile, si spalanca a partire da questa prospettiva, Sasso scrive che: «A prescindere, per ora, dal modo in cui si presenta negli scritti di Severino, la dualità costituita, per un verso, dalla verità dell'essere, per un altro dall'evidenza del divenire, dà luogo a problemi. Deve perciò essere indagata decidendo se si debba farla rientrare piuttosto nella prima (nella verità dell'essere), o nella seconda (nell'evidenza), e nell'un caso e nell'altro mostrando a quali conseguenze di vada incontro. Se la ragion d'essere della dualità fosse ricondotta all'evidenza, e ritrovata nel suo ambito, questa si porrebbe come necessariamente integrativa della verità. La quale si troverebbe infatti a esserne compresa o inclusa: in modo tale che di lei, della verità dell'essere, per un verso dovrebbe dirsi che, fondata sul suo incontrovertibile non esser nulla, anche lo sarebbe tuttavia sull'evidenza, che a quel suo criterio verrebbe così ad aggiungere sé stessa, mentre, per un altro, dovrebbe tuttavia ammettersi che, preso al di fuori dell'evidenza, il suo criterio si rivelerebbe minore di sé stesso in quanto in quell'ambito fosse stato invece compreso» (ivi, pp. 114).

Lo stesso passaggio attraverso il nulla, che da Eraclito a Hegel è stato ritenuto necessario perché il divenire assumesse il carattere, non dell'apparenza, ma della realtà (p. 173), evoca lo spettro della relazione; anzi, della relazione più ardua da pensare, più destabilizzante per il pensiero, persino più moralmente ambigua – si potrebbe dire –, quella tra essere e nulla: dove invece l'unica cosa che si può predicare è proprio che l'essere è appunto essere «e non nulla» (cfr. S. Maschietti, *Dire l'incontrovertibile. Intorno all'analisi filosofica di Gennaro Sasso*, in www.giornaledifilosofia.net/www.filosofiaitaliana.it, p. 14 in cui Maschietti ipotizza un'«asimmetricità non relazionale» di essere e nulla nella filosofia di Sasso), quindi il suo rigoroso non intrattenere rapporti col nulla se non quelli, senza impegno, che lo legano al nulla in tale «battuta vuota».

Se è necessario tenere distinto l'essere dal nulla, anche a costo di incontrare una difficoltà a fondare filosoficamente il divenire, del pari sarebbe necessario tenere l'essere in quanto «verità» – che è un altro nome dell'essere – rigorosamente distinto dalla *doxa*, che insiste su un diverso piano ontologico: ogni commistione volontaria o involontaria, ingenua o smalzata dei due campi della *doxa*, da un lato, e dell'essere-verità dall'altro, genera infatti i problemi contro cui si batte da sempre la filosofia, configurando inevitabilmente una forma di dualismo e, con quello, di metafisica (cfr. S. Maschietti, cit., p. 5). Il punto è che è molto difficile tenere separati i due campi, come se *doxa* ed essere, che si escludono l'un l'altro, fossero nondimeno reciprocamente attratti tanto da non riuscire a restare separati neanche nella più innocente affermazione: persino nel caso della negazione – in cui si predicherebbe proprio che l'uno non è l'altro –, come mostra Sasso con argomenti incontrovertibili, ciò che viene istituito di fatto è una relazione, con l'immediato dualismo che tale relazione innesca come una sua proprietà di cui non si riesca a regolare l'implementazione (cfr. G. Sasso, *Essere e negazione*, Morano, Napoli 1987).

Dalla reciproca incommensurabilità di mondo doxastico ed essere rampolla l'altro grande tema del libro sulla relazione che sia eventualmente possibile stabilire tra *doxa* e verità, dal momento che, come Sasso dichiara, la verità non è che un altro nome dell'essere e condivide con questo il fatto di non essere suscettibile di predicazione, sfumature, relazioni. Tuttavia la verità, a parere di Sasso, «vede» le *doxai*; anzi paradossalmente «assiste» allo spettacolo delle *doxai*, pur «senza parteciparvi né assistervi» e cioè, si potrebbe dire, come uno specchio (che viene evocato da Sasso a proposito degli *Orecchini* di Montale) di assoluta passività e inalterabilità che al «nerofumo» del mondo doxastico, cioè ai vari accadimenti che vi prendono posto, non sia in alcun modo dato di ombreggiare. Proprio come era stato dell'essere e del mondo doxastico, si afferma dunque ora la reciproca incompenetrabilità di *doxa* e *aletheia*, dove l'*aletheia*, per un'esplicita immagine di Sasso, assume i tratti di una dea alla quale si cerchi in ogni modo e da sempre di togliere i veli che la coprono, ma più si tenta di svelarla (certo contro la sua volontà), più quella si rimette addosso in tutta fretta i veli che le vengono strappati: in effetti, e con un certo scorno, l'essenza dell'*aletheia* parrebbe proprio il suo pervicace non voler consentire allo svelamento.

A partire dall'asserita incomunicabilità sussistente tra la verità e il mondo delle opinioni si apre una finestra sulla gnoseologia kantiana, che nella specifica difficoltà di coniugare schematicismo trascendentale e «leggi particolari» da cui l'esperienza deve essere regolata, trova uno dei suoi punti maggiormente problematici. In effetti il problema di Sasso di voler mantenere rigorosamente separate *aletheia* e *doxai*, garantendo al contempo all'una una necessità di ordine logico-ontologico e alle altre una necessità di diverso tipo fondata sull'evidenza del loro accadere, presenta un'analogia con la questione affrontata da Kant nella *Critica della facoltà di giudizio* come passare dalle leggi generali dell'esperienza – le categorie o i giudizi sintetici a priori – alle *besondere Gesetze* che renderebbero conto del suo concreto svolgersi. Anche nella *Terza critica* kantiana è infatti in questione il problema del passaggio, della relazione tra campi che si escludono reciprocamente. Se è vero che le categorie contenute nell'intelletto regolano per Kant solo gli aspetti generali dell'esperienza, per esempio formalizzando il concetto di causalità, è vero anche

che ci sono infiniti modi di essere causa di cui l'esperienza ci rende partecipi. Il problema dunque è che le categorie dell'intelletto costituiscono per Kant la tessitura analitica dell'esperienza, ci dicono cosa i vari fenomeni hanno in comune gli uni con gli altri (per esempio, appunto, il fatto di essere legati da nessi di causalità), ma non cosa li rende specificamente diversi. Per capire in che modo un certo fenomeno può essere causa di un altro – per fare un esempio celebre il sole che *scioglie* la cera mentre *indurisce* l'argilla –, non possiamo far appello alle categorie dell'intelletto. Occorrono leggi particolari – incommensurabili a quelle categorie – per le quali deve intervenire l'esperienza; per la pensabilità della quale, pure, occorrono quelle medesime leggi. È in questo snodo tanto delicato che si profila quello che Luigi Scaravelli, nel fondamentale *Osservazioni sulla Critica del Giudizio*, definisce con piglio giallistico il «terzo molteplice». Non che ci siano davvero in Kant diversi tipi di molteplice, ma il «terzo molteplice» al quale Scaravelli fa riferimento è il molteplice costituito dalle «molteplici forme della natura» e dalle «modificazioni dei concetti trascendentali generali della natura», giacché appunto le leggi generali della natura lasciano del tutto indeterminato «quello che forma la sua particolare natura di molteplice» (L. Scaravelli, *Osservazioni sulla Critica del giudizio*, in Id., *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 364). Il problema di Kant, che ci riporta al contempo al rovello che occupa anche la filosofia di Sasso, è che non c'è derivazione – cioè *relazione* – delle leggi empiriche (e delle forme della natura ad esse relative) dai principi o leggi trascendentali; «in altre parole», sostiene Scaravelli, «non vi è passaggio dalla *esperienza in generale* (della quale la prima Critica aveva stabilita la struttura formale) alla *esperienza come sistema secondo leggi empiriche*; sistema che costituisce anch'esso, o meglio deve costituire una unità o un «complesso»». Questa «mancanza di derivazione», conclude Scaravelli, «viene spinta da Kant fino a far sì che «il concetto di un sistema secondo leggi empiriche» sia o possa essere un concetto addirittura «estraneo», anzi peggio, «*necessariamente estraneo all'intelletto*»» (ivi, p. 360, corsivo dell'autore).

Sull'innegabile difficoltà di questo snodo kantiano Sasso osserva che «è cosa che si può comprendere» il fatto che vi siano «molteplici forme della natura, che le leggi dirette a stabilirne la possibilità, lasciano tuttavia indeterminate» (G. Sasso, *Il logo e la morte*, cit., p. 285), ma «che poi le «forme» della natura non incluse nelle leggi che ne stabiliscono la possibilità «in generale» abbiano anch'esse le loro leggi che, sebbene siano empiriche e contingenti, sono tuttavia, in quanto rappresentano un principio di unificazione del molteplice, «necessarie», questa non è cosa che, al di là dell'intenzione, sia facile intendere nel concetto» (*ibidem*).

Sasso continua la sua finissima analisi precisando che il «principio della connessione unitaria del molteplice gli [a Kant] appariva come la condizione indispensabile al funzionamento del giudizio riflettente; che se fosse stato messo innanzi alla «baraonda delle percezioni sconnesse», mai avrebbe potuto realizzare la sua lineare ascesa dal particolare all'universale» (ivi, p. 285), che è quanto dire – a nostro vedere – la possibilità di costruire un sistema dell'esperienza. Il principio della connessione unitaria del molteplice, conclude Sasso, «che il giudizio riflettente in qualche modo ribadiva con il suo esercizio ascendente, era da Kant definito «sconosciuto», tale dunque, non che potesse dubitarsi del suo esserci, ma che non fosse dato «a noi» di svelarne il volto». Questo principio tanto rincorso, aggiungiamo, si rivelerà poi lo «sconosciuto» principio di finalità, che dovrebbe garantire per Kant appunto la possibilità di formare un sistema dell'esperienza sulla base di un principio dell'unità del molteplice, che tuttavia da quella stessa esperienza – e qui sta la difficoltà – deve essere dedotto (da cui, paradossalmente, il carattere «condizionato» dello stesso principio, cfr. L. Scaravelli, *Osservazioni sulla Critica del Giudizio*, cit., pp. 427-434).

Come accadeva nella *Critica della facoltà di giudizio*, dove il problema era appunto come istituire e garantire relazioni fra oggetti di natura diversa (leggi generali e leggi particolari, generi e specie), permettendo così di salire dall'empirico al trascendentale, anche nel *Logo, la morte* si presenta una questione di profilo analogo. La rispettiva e incompatibile vigenza su territori distinti

contrappone infatti per Sasso le *doxai* e l'intero loro mondo, dove non ci sono che *doxai*, al mondo della verità, dove non c'è che verità: senza però poter evitare che si avverta come una nostalgia, una *Unruhe* di entrare in rapporto - per riprendere il concetto hegeliano citato da Sasso -, una lontana «aria di famiglia» tra le *doxai* nel loro complesso e la verità che, estranea, sta loro di fronte. Entrambe, infatti, accadono nel linguaggio: le *doxai* a modo loro, un modo incompressibile, colorato e vitale; l'*aletheia*, invece, sempre nello stesso modo, con la conseguenza, scrive Sasso, che «modalità e temporalità riguardano, non già la sua essenza [dell'*aletheia*], ma soltanto la (identica) ripetizione, che non è perciò, se è identica, una ripetizione, del suo accadervi» (ivi, p. 432; cfr. dello stesso Sasso, *Il principio, le cose*, Aragno, Torino 2004, p. 139). Anche la verità, dunque, accade, ma per Sasso essa accade sempre identicamente e non è quindi fatta della stessa stoffa di cui sono fatte le opinioni.

Le *doxai*, tuttavia, è come se non si accontentassero del loro status di domande, di opinioni, di meri accadimenti. Caratteristico, anzi essenziale, della *doxa* è appunto il suo determinarsi come domanda infinita, domanda che provoca e sollecita altre domande, e genera così la tendenza tipicamente doxastica a risalire da una domanda all'altra sempre più su verso l'incondizionato, in obbedienza a una forza che parrebbe puntare a privare progressivamente le *doxai* del loro carattere instabile - ciò che le rende estranee e opposte alla necessità. Se non vediamo male, in questa idea di Sasso della corsa delle domande verso l'incondizionato c'è come l'ipotesi di un graduale spiritualizzarsi delle *doxai* che a via di «complicarsi», di «affinarsi» e di «problematizzarsi» quasi trapassano in filosofia (G. Sasso, *Il logo, la morte*, cit., p. 224). È questa forse la segreta anima della *doxa*, che infatti rivela, a un certo punto, a parere del Filosofo di «aver percorso, o di star percorrendo, lo stesso cammino, o uno dei cammini, della filosofia» (*ibidem*).

Di questa progressiva ascesa delle *doxai* al logo è testimone o meglio autore il filosofo, al cui problematico statuto Sasso dedica pagine di grande profondità: «Il pensatore doxastico che fosse giunto all'estremo confine delle antinomie, le avesse riconosciute e, caduto, come immaginosamente si dice, il velo, avesse contemplata la pura nudità della dea, - questo pensatore non sarebbe certo, come nel mito di Atteone, rinarrato da Giordano Bruno, sbranato dai cani, e non avrebbe perciò una sorte altrettanto catartica, non sarebbe "tutto occhio a l'aspetto di tutto l'orizzonte". Ma vedrebbe tuttavia che della verità che vede, e che a lui svela il suo non essere né soggetto né oggetto, egli fa parte, perché la vede, ma non può, proprio in quanto la vede, vederla in modo da farne parte. Vede la verità, e riconosce il suo non poter essere vista. Ne fa parte, e in questo atto sa che non è della verità che fa parte (e può far parte); sa che non è con la verità che può stabilire un rapporto» (ivi, p. 228).

A tale proposito Sasso afferma, disegnanolo al contempo con parole altamente evocative, che c'è un luogo proprio al filosofo e solo a lui, uno spazio aperto e come spoglio che viene continuamente battuto e minacciato dalle antinomie come da un vento che lo spazzi, un luogo per eccellenza liminare, ma altresì il vero punto più alto del pensiero, il solo che valga la fatica durata a pensare in modo così radicale: «Se non è l'organo dell'assoluto, o il luogo ermetico in cui l'assoluto si intreccia con il contingente, e questo ne riceve il contatto, il filosofo è tuttavia anche colui che, procedendo sul filo delle antinomie ed essenzializzandole, resta bensì sulla linea di queste, che, per intero, è inclusa nella regione della *doxa*, proprio come Land's End e Finisterre appartengono alla terra e non la trascendono. Ma, nella sua estrema espressione, deve ribadirsi che vede "ciò che non può esser visto", fa parte di ciò di cui non può far parte. Donde quella che, in precedenti pagine fu definita come la sua problematicità, la sua estrema indecisione tonale» (ivi, p. 386).

Quello di Sasso è un logo da cui è stato scacciato il dualismo, come un demone, ma che allo stesso tempo rifiuta ogni «filosofia dell'unità», in cui tale unità - come invariabilmente accade quando non si sappia sopportare il peso di una realtà inconciliata - non può non passare attraverso

una parola colorata fideisticamente. Belle, severamente critiche ma sempre piene di rispetto, le pagine dedicate a Emanuele Severino a proposito della tonalità religiosa presa da una filosofia che non sa rinunciare all'idea dell'unità di tutte le cose, e la persegue a costo di piegare il dettato a una tonalità mistica (cfr. E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, Adelphi, Milano 1985). Rispettose sempre, ma animate da un soffio potentissimo e non dissimulato di ostilità nel senso più pieno del termine, quelle altrettanto fini dedicate a Heidegger, che la medesima necessità di unità appaga con un talento mirabile – oltre a tutto il resto – anche per la mitopoiesi. Non si saprebbe cosa aggiungere alla critica che Sasso dedica all'idea heideggeriana della storia d'Occidente in quanto progressivo «oblio dell'essere», in cui, a parte il fatto di fornire alla filosofia e alla letteratura un espediente e celebrato paradigma per pensare una realtà conclamatamente non volta a magnifiche sorti e progressive, più ancora che a un'implicita filosofia della storia si mette capo a un mito altrettanto oscuro che suggestivo (cfr. le pagine di un altro splendido libro di Sasso, *Il tramonto di un mito*, il Mulino, Bologna 1984, dove l'Autore analizza il pensiero di Heidegger e di Nietzsche al quale dedica una brillante confutazione dell'eterno ritorno e anche l'espressione sincera di un "antico odio"). Da questo confronto con Heidegger e Severino emerge anche, se non ci inganniamo, il carattere amorale che ha il logo per Sasso, dove la non compromissione con considerazioni dettate da un «interesse» di qualche tipo, declinato in senso religioso oppure mitopoietico oppure persino etico, impedisce che il logo possa essere finalizzato a servire una qualunque causa, che sia privato della propria libertà e piegato a servire le ragioni – spesso surrettizie, quasi mai vissute in quanto tali – dell'utile.

Demolendo da un lato il persistente dualismo presente nella filosofia tradizionale, e dall'altro le strategie ingegnose per recuperare l'unità trasferendo il peso del discorso su un registro dove le implicazioni non devono essere assunte e messe alla prova una per una, e dove la coerenza risponde a criteri diversi dalla stretta consequenzialità logica, parrebbe di aver toccato un punto fermo. Invece il problema è ancora lì, perché per quanti sforzi si facciano per scongiurare il rischio della metafisica, sempre si ripresenta il suo volto meduseo. Il fatto è che per Sasso la fatalità della metafisica è annidata nella fibra profonda del linguaggio, a un punto in cui, per estirparvela, si dovrebbe lacerare proprio la carne che la contiene. In questo senso l'Autore ammette volentieri che «non avevano torto gli empiristi logici, e non hanno torto i filosofi analitici, quando assumevano, e assumono, che i problemi della metafisica nascono da abusi del linguaggio e dell'impossibilità di darne la verifica empirica». Ma «[...] Il loro torto fu di ritenere che la malattia metafisica potesse curarsi mostrando il non senso delle espressioni nelle quali si esprimeva, e che bastasse perciò averne rilevata l'inverificabilità empirica perché quel non senso fosse provato, ed essi fossero perciò abbastanza forti da non esserne contagiati, o da vincere la malattia che avessero contratta. In realtà, il linguaggio non è il luogo, in sé stesso innocente, nel quale, provocandone le deformazioni, la metafisica conduce le sue nefaste operazioni. Non è qualcosa che possa essere restituito alla salute perduta» (G. Sasso, *Il logo, la morte*, cit., p. 27). E infatti più avanti nel libro Sasso precisa che «[...] È nel momento in cui la presa d'atto tende a soggiacere, e soggiace, alla *ubris* linguistica, che, come qui si è detto, nasce la metafisica [...]. Ma [sono] l'investigazione stessa, il domandare, che, nell'atteggiarsi e costituirsi come tali, pongono l'una dopo l'altra, per stringerle nel sistema formato dal loro reciproco e obiettivo corrispondersi, le categorie attraverso le quali si svolgono: l'essere supremo, l'essere, gli enti, le essenze, il necessario, il possibile, il contingente. E, sopra tutto, alla radice di sé stessi, rivelano la loro *fusis* più profonda; che è costituita dalla «relazione», e, con questa, dal negare, dall'opporre, dal differenziare, dal distinguere, dall'unificare» (ivi, p. 297).

È dunque lo stesso linguaggio a produrre la metafisica; anzi, radicalizzando, si potrebbe sostenere che il linguaggio sia la metafisica *tout court*, e che quindi parrebbe porsi un'alternativa drammatica: o rinunciare a usarlo – ma come? – per scongiurare il rischio di produrre un discor-

so affetto da questa tabe letale, oppure usarlo nondimeno, sapendo tuttavia che quanto più ci addentriamo nel linguistico cercando di piegarlo alla *ratio* di un logo scaltrito a evitare questa micidiale tagliola, tanto più continuiamo il nostro percorso, si potrebbe dire, con i piedi insanguinati. All'altezza di questo libro Sasso ha fatto già molta strada, e ha accumulato una grande esperienza su come ci si deve muovere rispetto al linguaggio, e infatti lo tratta come un nemico che, non potendo spegnere, è meglio vezzeggiare, cioè blandire senza mai restarne succubi, lasciando volare ogni tanto tenendo ben saldo in mano il laccio che lo incatena. Se infatti la metafisica sta nel linguaggio stesso, e però filosofare senza il linguaggio o al di là di questo rappresenta una tentazione (anche per questo libro) alla quale non si può consentire, Sasso sviluppa una tecnica di pensiero che gli permette di parlare diffusamente di ciò di cui non si dovrebbe parlare perché è impossibile predicarne qualcosa – l'essere, la verità, la negazione – fissandolo non direttamente, ma come attraverso uno specchio donato dagli dei: l'unico modo di guardare in faccia i grandi temi della metafisica tradizionale senza ritrovarsi tra le mani un logo pietrificato da uno sguardo che non perdona.

La «morte» di cui si parla nel titolo e che fa aspettare così a lungo la sua entrata in scena – tanto che arrivati verso la fine del libro, ansiosi di conoscere il volto di questo deuteragonista annunciato e non ancora apparso, ci si domanda se veramente apparirà, o sarà di quei personaggi che non ci è concesso più che di *attendere* – è il più importante e vistoso di questi strumenti concettuali. Viene introdotta magistralmente da Sasso con un'acuta analisi degli *Orecchini* di Montale alla maniera di un tema musicale che compare per la prima volta solo accennato, come se venisse da lontano e quasi irriconoscibile, e poi si afferma spiegatamente nel tutti orchestrale per quello che è: uno strumento logico che consente di pensare e di parlare di ciò che riguarda l'essere e la vita ma anche, insieme, una *figura* che si presta a meraviglia – perché ne abbiamo una conoscenza empirica in quanto evento doxastico – a ipostatizzare il *negativo* dell'essere, il campo concettuale della «negazione» che tanto filo da torcere dà al Filosofo. Splendide pagine vengono dedicate nel libro al problema della «negazione», dal momento che l'Autore vede con grande lucidità come, anche negando, si finisce fatalmente per ontologizzare ciò che viene negato: affermando dunque, e qui si tocca con mano la potenza incontrollabile della negazione, persino il nulla come essere (cfr. *ivi*, p. 406). Se infatti alcuni fondamentali problemi della filosofia si potrebbero risolvere se appena si disponesse di un verbo che predicasse la non-esistenza, cioè *nullificasse* ciò che il verbo essere afferma e quindi ontologizza, la morte si pone come un'efficace immagine – anche se solo un'immagine – di ciò che «non è»; dando comunque luogo al paradosso per il quale si può pensare la morte solo stando nella vita, anzi, come quell'attimo di congiunzione tra due zone che potremmo immaginare di bianco e di nero, la commessura paradossale che ne razionalizza l'impossibile quanto continuamente ribadita giustapposizione (cfr. *ivi*, p. 424).

Se la più profonda sostanza di questo libro è teoretica, si aprono a tratti nell'argomentazione ampi spazi dedicati alle implicazioni di ciò che si viene filosofando, come radure soleggiate dove è concesso misurarsi con problemi più immediatamente accessibili e la *doxa* del lettore vede distendersi davanti a sé promettenti prospettive. Tali, per esempio, le riflessioni dedicate da Sasso al giusnaturalismo e alla figura mitica di Creonte del quale l'autore, in un'esibizione di grande virtuosismo argomentativo, tesse un paradossale «elogio». Creonte rappresenta infatti per Sasso la ragione stessa della costituzione di uno stato, e cioè quel tratto che è sì coercitivo, ma anche indispensabile, con il quale le compagini statali vengono piegate a obbedire a leggi che di fatto razionalizzano la forza maggiore, e sono poi tenute insieme grazie all'universalità senza eccezioni di tale coercizione. Antigone si pone in tal senso per Sasso come il pericoloso principio che rimette all'individuo e alla sua coscienza la sorgente ultima dell'etica, e radica kantianamente nel confronto tra il problema pratico e la legge morale individuale il criterio ultimo dei comportamenti. L'eroina suicida di Sofocle sarebbe così la metafora di uno «stato etico», dove

non valga l'universale e amorale legge del più forte, ma la convinzione individuale ispirata in senso religioso, e quindi pericolosa per la stessa possibilità di consistere dello stato: se la legge è per definizione centripeta perché rappresenta un denominatore comune al quale vengono obbligati i comportamenti di tutti, le spinte individuali fondate sul sistema di valori e di credenze dei singoli, invece, se assunte e tradotte in comportamenti pratici sono ovviamente centrifughe. Il virtuosismo dell'argomentazione, che riprende le osservazioni di Hegel sullo stesso Creonte, consiste nel fatto di sposare le ragioni di un personaggio che nell'*Antigone* sofoclea, con la sua inflessibilità e la sua sordità a ciò che è giusto a petto di ciò che è utile, causa un'orrenda catena di lutti. Certo, volendo vedere nell'attualità un tragico riflesso dei problemi eterni dibattuti nell'*Antigone*, si potrebbe osservare che quando la legge è concepita non per regolare formalmente delle tensioni sociali, ma per schiacciare e mortificare la libertà degli individui di decidere in ambiti che non toccano il sociale, infrangere la legge è, più che un diritto, un dovere. A tale proposito, se il problema di Antigone nasce come problema privato con inevitabili ripercussioni pubbliche – dare sepoltura a un fratello ma anche a un nemico pubblico che ha attentato alla salute della città –, osserviamo che con la cosiddetta «legge sul fine vita» approvata in tempi recenti da un parlamento di malfattori nell'intento di standardizzare comportamenti privatissimi, noi oggi ci troviamo davanti un Creonte strapotente e sfigurato dal desiderio di dominio, questo si ispira da una visione teocratica e demoniaca della politica, che ha a tal punto imparato la lezione del giusnaturalismo da imporre a tutti una legge eticamente orientata in uno Stato che ancora, per lo meno formalmente, dovrebbe essere laico. Rispetto a Sofocle si sono ribaltati i ruoli: di certo oggi Antigone non si appellerebbe più agli dèi – visto che questi ispirano platealmente gli atti di Creonte – e farebbe valere come noi, se dovessimo trovarci in una situazione che lo richiedesse, le ragioni di un'inflessibile ispirazione laica per la quale si difende costi quel che costi la propria libertà e quella altrui di decidere come, se non quando, morire.

Dietro Antigone si profila infatti il problema del laicismo, cioè di una modalità di convivenza in cui si rinuncia a imporre con la forza agli altri le nostre opinioni – non si prendono decisioni che spettano solo ai singoli individui –, e soprattutto si riconoscono le opinioni per quello che sono: *doxai*, non verità. A tale proposito non consentiamo del tutto con la scelta di Sasso del termine «laicismo» in alternativa a «laicità» (cfr. *ivi*, p. 306 e ss): se è vero come diceva Benjamin che i quadri recano tracce degli occhi che li hanno guardati, è inevitabile ammettere che il termine «laicismo» è stato deturpato dalla propaganda negativa che gli ha riservato il Creonte italiano. Ma Sasso adotta il termine «laicismo» preferendolo a «laicità» forse proprio perché confida che uno sguardo limpidissimo come il suo abbia la virtù di riscattare l'onore di una parola che come questa sia stata sforzata a un significato che non le appartiene, restituendola all'ambito certo molto contestato, ma mai avvilito come in questo caso, delle grandi generalizzazioni. Molte, troppe le parole che in questi vent'anni avrebbero maturato il bisogno di una simile redenzione: citiamo almeno «responsabilità» (intesa come «senso di»), «solidarietà» (data sempre dai sodali, con fulminea prontezza, ai mariuoli colti con le mani nel sacco), «etica» (appuntata sul petto di chi viene appena fuori da qualche malversazione, e ha ancora le mani lorde), «libertà» – la più bella, e forse oggi la più infangata –, e tante altre parole che sono state messe a partito in questi anni per costituire la risibile giustificazione ideologica a un Creonte di insaziabile voracità.

Il logo, la morte si conclude con pagine stupende dedicate, paradossalmente per confutarne la possibilità, alla filosofia della storia: in particolare quella esplicita di Hegel, e quella implicita di Heidegger (*ivi*, p. 433 e ss), orientate in direzione drammaticamente antitetica. Il riferimento a Hegel, da una parte, e a Heidegger dall'altra, serve a Sasso a ribadire i punti fermi della sua filosofia: se in quelli, infatti, l'essere in qualche modo introiettava il divenire e dava luogo a un movimento della storia – seppure in direzioni divergenti –, per Sasso invece «all'essere non appartiene né di svolgersi, né, per conseguenza, di avere una storia. E nemmeno di obliarsi in ambiti

inaccessibili dai quali debba poi riemergere [...]. Sul piano dello svolgimento e dell'espressione del suo senso, l'essere non conosce se non il dramma, controllato ma non risolto, e non risolto proprio perché controllarlo è necessario, della sua espressione linguistica» (ivi, p. 439).

A commento di queste ultime righe che, come Sasso paventa, potrebbero dare l'idea di una filosofia «pessimistica», riportiamo intanto il passo nel quale l'Autore dichiara la sua impossibilità di rassegnarsi a un mondo weberiano dove viga il «politeismo dei valori», e poi prosegue con parole di fiducia che ci hanno sorpreso e incantato sulla possibilità del mondo di autoemendarsi: «Non tutti sono disposti a “democratizzare” il libro nel quale i caratteri immutabili dell'universo sono, come si è detto, scritti con lettere di fuoco, e quel fuoco non è che il “valore”. Non tutti, perché più forte, malgrado tutto, del disincanto, del politeismo dei valori, e simili, è la volontà di credere nella bontà del mondo, che presto tornerà a risplendere» (ivi, p. 244).

Ma più ancora di quello che viene dichiarato esplicitamente, è la tonalità stessa del logo di Sasso in ogni pagina, anche dove le difficoltà teoretiche vengono fissate nella loro più cruda irresolvibilità, a rivelare la luminosità di un modo maggiore: do maggiore, forse anche meglio sol maggiore, le tonalità della certezza, di un'idea fidente del mondo, della salda affermazione di sé. Spira infatti sulle pagine di questo libro un inflessibile, perché non esibito, refolo di ottimismo che deriva proprio dalla fiducia riposta da Sasso nel pensiero logico, nella potenza benigna e rischiarante del logo: non nel senso che a questo si debba una visione idillica del mondo, un ordine fondato su fragili categorie che verrebbero puntualmente e brutalmente smentite dai fatti; ma nel senso in cui il pensiero argomentante è la più potente opposizione all'irrazionalismo, dal cui grembo capace vengono alla luce i «mostri della notte» e il loro lugubre accompagnatore, il pessimismo (Th. Mann, *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde*, Fisher, Frankfurt aM. 1947, tr. it. di E. Pocar, *Doctor Faustus*, Mondadori, Milano 1969, 1999⁵, p. 14). È infatti proprio la sfiducia nel pensiero, il volubile amaro civettare col nulla, ad approntare le condizioni alle quali attecchisce e prende vigore la malapianta capace di ingoiare per intero il senso del mondo. Impossibile consentire per Sasso a questa che è fra tutte la più grave irresponsabilità. C'è infatti nel *Logo, la morte* come il sentimento che *non si abbia diritto* a dubitare della ragione: alle sconfitte della ragione, che bruciano al punto da parere a tratti immedicabili, non abbiamo da opporre che la stessa ragione, una sempre più acuminata, ardita ragione capace forse un giorno di riscattarle. Certo, Sasso sa meglio di chiunque che è disperatamente difficile credere alla «bontà del mondo»; diciamo pure che questa frase tanto nobile è quella che fatica di più per guadagnarsi il nostro consenso, e che con il suo stesso carattere candidamente affermativo testimonia proprio lo sforzo che l'Autore vuol fare a credere che veramente il mondo, con tutto quello che ha già combinato, meriti che gli si accordi un'altra possibilità. Nietzsche sosteneva che l'«amore del filosofo per la vita è l'amore verso una donna che ci ispira dei dubbi», e qui è chiaro che la donna in questione ha dato occasione al Filosofo di molto dubitare. Resta però il frutto del dubbio, il logo stesso, che nei casi migliori come questo costituisce per il lettore un'appassionante quanto ardua prova di riflessione. Non ultimo dei meriti di questo libro abbagliante di dottrina e di eleganza argomentativa è quello di formare con lo sforzo che gli chiede, con la severa disciplina cui lo costringe, con le umiliazioni che gli infligge – Sasso passa dall'italiano al tedesco al greco antico, traendo da una memoria fuori dall'ordinario una straordinaria ricchezza di riferimenti filosofici e letterari dati tutti per conosciuti –, il lettore che sia all'altezza di studiarlo.