

NICCOLÒ PARISE

FIGURE DELLA SCISSIONE

A PROPOSITO DI *ALLEGORIA E SIMBOLO*
DI GENNARO SASSO

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



Quando si intende discutere di un libro, qualunque esso sia, è sempre opportuno chiedersi all'interno di quale «orizzonte» esso venga a collocarsi nella più vasta produzione del suo autore. Nel caso in cui l'autore in questione sia Gennaro Sasso, porsi una domanda di questo tipo sembra essere quasi necessario, data la vastità e l'ampiezza dei suoi studi. Il libro di cui si intende qui discorrere, *Allegoria e simbolo*¹, uscito all'inizio del 2015, ha infatti un ruolo assai determinato ma anche, nello stesso tempo, singolare e anomalo nella bibliografia di Sasso. Se da un lato è facilmente ricavabile il carattere eminentemente teoretico del volume, connettendosi così ai vari studi a cui Sasso ha iniziato a dar corso dalla seconda metà degli anni Ottanta², da un altro lato è invece inusuale lo specifico oggetto di studio scelto da Sasso in questo libro per articolare le sue riflessioni fi-

¹ G. SASSO, *Allegoria e simbolo*, Nino Aragno Editore, Torino 2014, pp. xvii-338, € 20. I numeri che compaiono tra parentesi, senza connessione specifica a un qualche testo, si riferisco alle pagine di questo volume.

² Parlando degli scritti a carattere teoretico di Sasso mi riferisco ai vari lavori da lui pubblicati a partire dal libro *Essere e negazione* (Napoli 1987) sino a *Il logo, la morte* (Napoli 2010). A questi libri vanno anche aggiunte quattro recentissime «schede filosofiche», che, raggruppate a due a due, hanno visto la luce nel 2014, e un ampio saggio, uscito proprio nei giorni in cui si stavano redigendo queste pagine. Cfr., rispettivamente, G. SASSO, *Schede filosofiche*, «La Cultura», LII, 2/2014, pp. 187-214; ID., *Schede filosofiche (II)*, «La Cultura», LII, 3/2014, pp. 369-420; ID., *La negazione, il tempo*, «La Cultura», LIV, 2/2016, pp. 197-248.

losofiche. L'esplicita ragione che ha condotto Sasso a scrivere questo saggio è infatti, nella Prefazione, da lui stesso limpidamente indicata nell'«esigenza» di studiare tanto la figura dell'allegoria quanto quella del simbolo «dal punto di vista, non [...] della loro storia, non della retorica e delle sue figure, ma della filosofia che contenevano in sé e che altresì apparteneva all'ambito delle loro possibili definizioni. Era, insomma, non di andarle a ricercare in poemi o in statue o in quadri, e all'interno delle tante scienze in cui le relative questioni sono presenti, ma di tentare di capire il pensiero dal quale erano state messe al mondo» (p. XI). Se quindi l'intenzione di Sasso di scrivere sull'allegoria e sul simbolo è determinata soprattutto da motivi di tipo teoretico, che si traduce nel cercare di coglierne l'interna struttura concettuale, non solo a questo ambito di questioni appartengono le specifiche suggestioni che gli hanno fatto dirigere lo sguardo verso l'analisi di questi due concetti. Da ormai diversi anni Sasso conduce un'intensissima attività di riflessione e di esegesi dell'opera di Dante Alighieri³, che si è venuta così ad affiancare tanto allo studio delle opere di Niccolò Machiavelli quanto a quello delle personalità legate a vario titolo all'esperienza filosofica storica e culturale dell'idealismo italiano, su cui Sasso va scrivendo da diversi decenni e di cui è uno degli studiosi più autorevoli⁴. Come

³ Pur risalendo assai indietro nel tempo, tanto la passione quanto lo studio serrato dell'opera del grande poeta, solo in anni abbastanza recenti gli studi danteschi di Sasso si sono concretizzati in molteplici saggi critici. Per più precise informazioni, cfr. G. SASSO, *La fedeltà e l'esperimento. Filippo Scarpelli, Francesco Saverio Trincia e Mauro Visentin interrogano Gennaro Sasso*, Bologna 1993, pp. 42-47; ID., *Dante, Guido e Francesca*, Roma 2008, pp. 9-18; ID., *Filosofia e idealismo*, VI. *Ultimi paralipomeni*, Napoli 2012, p. 689 (quest'ultima pagina può anche essere letta in ID., *La voce dei ricordi*, Napoli 2012, p. 57).

⁴ La produzione di Sasso a riguardo di questi due ambiti di studi è, come si suol dire, sterminata. Ricordo qui soltanto gli ultimi lavori, assai recenti, nei quali Sasso è tornato su questi temi: vale a dire le due Enciclopedie Treccani, l'una riguardante Machiavelli l'altra Benedetto Croce e Giovanni

lo stesso Sasso riferisce nelle prime linee della Prefazione, è stato trovandosi di fronte al verso in cui Dante, all'inizio del diciassettesimo canto dell'*Inferno*, parla del gigante Gerione come di una «sozza imagine di froda» che gli è capitato, chiedendosi se in quel verso «immagine» potesse significare allegoria oppure simbolo, di interrogarsi su quale distinzione e, per contro, su quale intrinseca connessione si legassero i due concetti dell'allegoria e del simbolo (p. IX), ed è stata pertanto questa l'*occasione* che ha determinato in lui l'intento di impegnarsi nella stesura di questo lavoro⁵.

1. Il volume di Sasso si presenta come un'indagine volta all'analisi, come si è già detto, della struttura concettuale caratterizzante l'allegoria per un verso, il simbolo per un altro. Lo sguardo dell'autore è pertanto rivolto, oltretutto alla sottile e accurata delineazione delle differenze che intercorrono tra le due figure, anche alla messa in luce dei tratti che le rendono tra loro affini. L'architettura dell'intero libro, che si suddivide in una breve Prefazione, cinque capitoli – con un Intermezzo tra il terzo e il quarto – e una Conclusione, è volta a una radicale e perentoria critica tanto del concetto di allegoria quanto (e forse soprattutto) del concetto di simbolo. Tale critica, come si dirà ampiamente in seguito, è da connettersi alla più ampia e generale riflessione critica

Gentile, per le quali Sasso ha scritto varie voci, e il libro su Machiavelli nel quale sono raccolti i più importanti saggi apparsi nell'Enciclopedia appena ricordata (cfr. *Enciclopedia machiavelliana*, a cura di G. Sasso e G. Inglese, 3 voll., Roma 2014; G. SASSO, *Su Machiavelli. Ultimi scritti*, Roma 2015; *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, a cura di M. Ciliberto, Roma 2016).

⁵ Sasso ha dedicato una specifica analisi alla figura di Gerione, descritta da Dante nei canti XVI e XVII dell'*Inferno*, nel saggio *Ipotesi (e dubbi) su Gerione e la corda*, «La Cultura», XLIX, 3/2011, pp. 315-360. All'interno di questo saggio, oltre a una libera riflessione sul concetto di «simbolo» e sul suo differenziarsi dall'«immagine» condotta nelle ultime pagine (*ibid.*, pp. 355-360), è presente un esplicito riferimento al volume qui in discussione, che all'epoca veniva indicato come di prossima pubblicazione (*ibid.*, p. 356, nota 115).

intrapresa da Sasso nei riguardi della *metafisica*; da intendersi quest'ultima come quel modo di pensare che pretende di connettere, virtuosamente, il vario e diveniente mondo dell'esperienza ad un principio necessario, che restituisca a tale mondo una razionalità che questo mai potrebbe ambire a ottenere se non fosse strutturalmente legato a quel principio. Secondo quest'ottica, tanto l'allegoria quanto il simbolo sono espressamente ricondotte nell'alveo della metafisica e analizzate come figure di questa. Le molteplici strade percorse da Sasso riescono pertanto ad essere sempre legate tra loro grazie proprio alla forte sistematicità intrinseca all'esigenza stessa che lo ha portato alla scrittura di questo libro.

L'orizzonte preso in considerazione da Sasso nel proprio percorso è inoltre estremamente ampio e variegato. Per quanto riguarda le discipline si spazia dalla letteratura alla pittura, dalla filosofia alla teologia, dall'architettura alla psicanalisi arrivando sino alla storia delle religioni. Lo stesso discorso vale tanto per gli autori quanto per i periodi cronologici indagati: si va da Parmenide a Croce, da Platone e Aristotele a Kant e Hegel, da Agostino a Benjamin, da Bergson e Whitehead a Dürer e Paul Klee, da Dante a Cassirer e Lévi-Strauss, da Nietzsche a Marx e Freud, passando quindi da aspetti inerenti l'antichità e poi l'epoca medievale, per arrivare all'epoca moderna – ampio spazio è dedicato a Lutero e, soprattutto, a Vico – e alle riflessioni e teorizzazioni contemporanee – oltre alle grandi personalità già ricordate si discorre anche di F. Th. Vischer, Ricœur, Heidegger, Eliade e De Martino. L'intento di queste pagine non è certo quello di seguire nell'esposizione tutte le vie intraprese da Sasso nel suo articolato volume; ma è quello di scavare con una qualche cura nel centro filosofico che sorregge il libro, cercando di metterne in luce le venature che più ne restituiscano l'autentica fisionomia.

2. Il libro potrebbe essere diviso idealmente in due ampie parti, la prima delle quali costituita dai primi tre capitoli e incentrata sul concetto di allegoria, mentre la seconda dai capitoli quarto e quinto, dedicati allo studio del simbolo. Nel primo paragrafo del primo capitolo – sorta di introduzione generale alle tematiche dell'intero saggio –, oltre a una prima approssimativa distinzione tra allegoria e simbolo nonché alla delineazione della loro rispettiva specificità, Sasso mette immediatamente bene in luce il tratto metafisico che, come si è già accennato, a suo avviso costituisce l'anima tanto dell'allegoria quanto del simbolo. Viene innanzitutto notato come dell'allegoria, al di là dei tanti e tanti modi in cui è stata poi successivamente concepita, non sia mai stato messo in discussione quanto, prima Cicerone e poi Quintiliano hanno detto di essa: ossia che «non si ha allegoria senza la *inversio* di una parola in un'altra», e pertanto non possono esserci dubbi sul fatto che in un'allegoria «“questo” significhi, o sia preso nel senso di, “quello”» (p. 4). In ogni allegoria dunque «questo» (per esempio la lupa, o l'Esodo degli ebrei dall'Egitto guidati da Mosè verso Israele) sta per «quello» (la cupidigia, o il viaggio intrapreso dall'anima verso Dio), il senso «letterale» o particolare rinvia a quello, appunto, «allegorico» o universale (p. 6). Il tratto caratterizzante l'allegoria è quindi quello dell'«intensificazione del significato» e, dice Sasso, della sua «trasfigurazione» (*ibid.*), e ciò si basa sul «gioco» del «nascondere e dello svelare» (p. 7). Uno degli aspetti più controversi riguarda peraltro il modo in cui la *inversio* debba essere intesa: se come un che di meramente soggettivo, e quindi contingente e arbitrario, oppure, per così dire, come un legame oggettivo, intendendo quindi il nesso che stringe «questo» a «quello» come sottoposto a una regola, vale a dire in modo necessario⁶.

⁶ Se, in epoca medievale, la relazione insita nel procedimento allegorico

Se, nell'allegoria, quel che resta nascosto e dev'essere scoperto, ha una connessione, non evidente ma necessaria, con quel che è immediatamente visibile, sarebbe segno di incompiutezza ritenere che soltanto in quel che non si vede essa risieda: ossia non nel «letterale», ma in quel che gli va sopra, o, se si preferisce, lo sottende. In realtà, allegoria è la connessione che, estrinseca o intrinseca, artificiale o necessaria, che la si giudichi, è per se stessa, o così pretende, una connessione, e un'unità, dei due momenti che la costituiscono. Il che significa che, in senso rigoroso, di un'allegoria può parlarsi come di un'allegoria soltanto quando, secondo l'intenzione che essa manifesta, entrambi i suoi termini, il letterale e quello che gli va sopra, siano stati entrambi collocati all'interno del medesimo universo, e il primo sia stato ribadito nel suo carattere dal secondo, che gli è diverso, ma non può prescindere, non essendo altro che il suo più profondo e autentico significato (pp. 5-6).

Le linee appena riportate evidenziano con grande chiarezza e nettezza, nonché sinteticità, il punto teoreticamente centrale su cui Sasso, si può dire, discuterà per tutto il corso della sua indagine, venendo ulteriormente esplicitato in seguito. Questo punto riguarda il concetto che più di ogni altro Sasso ha cercato e cerca a tutt'oggi di analizzare, criticandolo fortemente, con la maggior cura possibile: vale a dire il concetto di *relazione*. Tanto l'allegoria quanto il simbolo sono infatti, nell'ottica di Sasso, emblematiche figure della metafisica in quanto sono espliciti concetti relazionali. Il passo sopra riportato costituisce a questo riguardo un documento assai significativo. L'accento non viene tanto fatto cadere, parlando dell'allegoria, sul senso letterale o su

era intesa come necessaria, in uno studioso contemporaneo come Benjamin il nesso allegorico è intenso come casuale. Su Benjamin, e sul legame che stringe il suo modo di intendere l'allegoria dell'epoca barocca con la sua concezione della storia e il problema della caducità e della morte, cfr. il paragrafo dedicatogli da Sasso alle pp. 61-69.

quello autenticamente allegorico di un qualsiasi significato, ma piuttosto sulla connessione dei due, in quanto è proprio in questo nesso, in questo rapporto, che viene alla luce il senso di un'allegoria⁷.

Nelle righe finali, inoltre, si evoca già il grosso problema che sottende un modo di intendere la realtà schiettamente metafisico: ossia comprendere in un unico orizzonte elementi che appartengono strutturalmente a orizzonti differenti. La metafisica (e quindi tanto l'allegoria quanto soprattutto, come si vedrà, il simbolo) è pertanto caratterizzata da una doppia, imprescindibile, esigenza: «Se perciò al mondo si guardi con il criterio che a questa [alla metafisica] è intrinseco, è necessario che la realtà si presenti articolata nella doppia dimensione del visibile e del nascosto, comunque poi siano intese, da una parte la divisione che li separa, da un'altra la connessione che, tuttavia, li stringe» (p. 8). La ricerca di garantire una dimensione che accolga al proprio interno tanto la separazione quanto la connessione dei due piani è per l'appunto la doppia esigenza a cui si è alluso, caratterizzante in modo così vigoroso le due forme retoriche in discussione. Ciò nonostante le due figure dell'allegoria e del simbolo – del quale Sasso parla come del «rinvio che un elemento sensibile fa a qualcosa che lo sovrasta e che, a sua volta, questo fa al sensibile che gli conferisce rappresentabilità e concretezza» (*ibid.*) – possono essere, seppur provvisoriamente, distinte l'una dall'altra proprio in base alla differente modalità tramite cui questa esigenza viene definendosi: «mentre, nell'allegoria, quel che va sopra il letterale è pur sempre riconducibile alla misura di un concetto (l'anima, l'invidia, il coraggio, la viltà, la cupidigia) che, per

⁷ Cfr. in proposito il saggio di G. SASSO, *Croce, Dante e l'allegoria* (1993), in ID., *Filosofia e idealismo*, I. Benedetto Croce, Napoli 1994, pp. 369-415: 374. Diverse tematiche riguardanti l'allegoria affrontate da Sasso in questo saggio si connettono alle argomentazioni svolte nel libro qui in discussione.

quanto esteso, non pretende di superare il suo confine, è proprio in questo superamento che, in certe situazioni, il simbolo manifesta il suo tratto costitutivo» (*ibid.*). Viene così introdotto anche il carattere proprio del simbolo, che risiede nel «perenne trascendimento del suo confine» (*ibid.*), ed è per l'appunto questo suo incessante «andar oltre» che lo differenzia peculiarmente dall'allegoria⁸.

3. Nel secondo paragrafo del primo capitolo, Sasso inizia a discorrere dell'allegoria sottolineandone subito la fortissima venatura platonica tramite una breve riflessione sul celebre mito della caverna esposto da Platone all'inizio del settimo libro della *Repubblica*: «Nella teoria dell'allegoria si dà un senso letterale sul quale sono edificati i successivi sensi che ne svelano il più vero significato. Nel mito della caverna, il luogo del "letterale" è tenuto dalle ombre, che la luce del sole disegna sulla parete e, nell'atto in cui le manifesta in questa loro natura, è come se, al di là di questa, indicasse e rivelasse che la verità è altrove» (p. 11). Nel parlare del mito della caverna platonico come dell'«archetipo» del procedimento allegorico (p. 10), e ribadendo come il concetto essenziale che lo sorregge non possa che essere quello della relazione, si delinea già un forte dissidio all'interno della figura dell'allegoria, ed è per l'appunto sulle radici di questo dissidio che Sasso sofferma la sua attenzione nelle pagine a seguire. La relazione, affinché sia tale, necessita di una parità relazionale tra i termini in essa inclusi. Nel caso in cui tale parità relazionale non venga raggiunta, non potrebbe non manifestarsi, nell'orizzonte della relazione, un forte e irrimediabile squilibrio interno che renderebbe

⁸ Stefano Cazzato, nella sua breve recensione ad *Allegoria e simbolo* di Sasso (cfr. S. CAZZATO, *La filosofia di fronte alle immagini*, «Conquiste del Lavoro», 27/06/2015, pp. 22-23) ha sottolineato questa distinzione tra allegoria e simbolo.

impossibile una sua qualsiasi tenuta concettuale⁹. Oltre a questo aspetto, già di per sé tutt'altro che marginale¹⁰, se ne aggiunge subito un altro appena si presta attenzione al forte legame che alla categoria della relazione lega quella della *differenza*. La differenza, intesa platonicamente come ἰδέα , dovrebbe costituire la radice dei diversi, che, appunto, grazie a lei verrebbero ad essere così definiti. Prima la differenza, poi i differenti (p. 14), dove tramite questo passaggio si intende dire che la differenza è condizione di possibilità della relazione. Affinché ci sia una relazione (o un rapporto, o anche un nesso) è necessario che sia già istituita previamente una diversità, in quanto senza una pluralità di termini non avrebbe alcun senso parlare di relazione. La relazione è infatti un nesso, e perché possa

⁹ Discutendo del punto teorico appena richiamato nel testo, Sasso ha parlato di una «nera nube dell'irrazionalità» che verrebbe perciò a calare sul concetto di relazione; cfr. G. SASSO, *La verità, l'opinione*, Bologna 1999, pp. 12-13.

¹⁰ A proposito di ciò mi sembra eloquente quanto dice Sasso in uno dei più rilevanti paragrafi del libro – il quinto del cap. IV –, in cui, discutendo del «rapporto» tra filosofia e filosofo, sostiene che «in un rapporto che sia fondato sulla pari dignità dei termini, e che non sia perciò un rapporto, tale infatti è la filosofia, tale il filosofo: e a tal punto, così stando le cose, la loro differenza non sarebbe affidata se non alle parole, che nemmeno di coincidenza fra l'uno e l'altro potrebbe parlarsi. D'altra parte, se la relazione fosse fondata sulla disparità dei termini, fra l'uno e l'altro si instaurerebbe un'irrisolta e irrisolvibile differenza che, partecipata da entrambi, di nuovo li pareggerebbe nell'identità; e di rapporto, nemmeno in questo caso, potrebbe parlarsi» (pp. 185-186). Nel caso in cui si giudicasse il passo in cui qui Sasso sostiene che un rapporto fondato sulla parità relazionale dei termini non è un rapporto, come in contraddizione con quanto detto nel testo e anche con quanto lo stesso Sasso afferma esplicitamente in *La verità, l'opinione*, (p. 12: «Nella relazione, in qualunque relazione, i termini sono necessariamente di pari dignità»), si cadrebbe in un equivoco. La relazione per esser tale necessita della parità relazionale dei termini, ma una volta configurati i termini in questo modo la relazione svanisce immediatamente per lasciare il posto all'identità – ed è opportuno precisare che l'uso dei termini «svanire» e «lasciare il posto» è puramente metaforico, non intendendo dire altro se non che la relazione non ha possibilità di costituirsi.

esserci un nesso i termini coinvolti devono essere almeno due. Questi «due» però, una volta relazionati l'un l'altro, non possono mantenere la differenza che si reputa sia loro connaturata. Relazionati l'uno all'altro non possono infatti che essere, per così dire, «pareggiati» nella e dalla relazione medesima, che si manifesta non come la dimora della loro (soltanto pretesa e asserita) differenza originaria, quanto piuttosto l'emergere della loro identità. I differenti infatti sono identicamente differenti, proprio in quanto stanno in relazione l'uno con l'altro; e nel caso in cui non li si intendesse inserire in una relazione medesima per entrambi, nemmeno li si potrebbe indicare come differenti o diversi – ossia diversi l'uno dall'altro¹¹. Per trovare la differenza, sottolinea Sasso, è necessario uscire dalla filosofia (p. 15), e volgersi così al diveniente e variopinto mondo della *doxa*, che è anche l'unico e autentico luogo in cui tanto l'allegoria quanto il simbolo, sebbene in modo diverso, hanno diritto di cittadinanza.

Sono ovviamente molte le considerazioni che potrebbero ulteriormente svolgersi, in particolare a proposito dell'esplicito riferimento fatto da Sasso alla μέθεξις platonica, su cui aveva già prestata molta attenzione in passato¹². Un ulteriore

¹¹ Oltre a una serrata critica del concetto di relazione, che pervade tutti i suoi scritti teoretici a partire dal libro del 1987, anche il concetto di differenza è da moltissimo tempo oggetto di riflessione, nonché di critica, da parte di Sasso – almeno a partire dal volume su *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli 1975 (cfr. in particolare parte II, cap. I e parte IV, cap. III). A riguardo delle ultime affermazioni svolte nel testo, cfr. p. 272, in cui Sasso ribadisce ciò molto chiaramente. Un esame di questo punto filosofico è stato recentemente sviluppato da M. VISENTIN, *Essenza e realtà dello spazio. Orientato/relativo* (2014), in ID., *Onto-Logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Napoli 2015, pp. 305-336: 312-313 (ma cfr. anche pp. 392-393).

¹² Cfr. le pp. 15-17, oltre a G. SASSO, *L'essere e le differenze. Sul «Sofista» di Platone*, Bologna 1991, e la terza delle quattro «schede filosofiche» sopra ricordate, intitolata «Sull'autopredicazione del pensiero (con qualche riferimento a Platone)», in ID., *Schede filosofiche (II)*, pp. 369-397.

e rilevante aspetto è quello che Sasso chiama il «dislivello» ontologico e assiologico (p. 16) che caratterizza il rapporto istituito da Platone tra, da un lato le ombre che compaiono sulla parete della caverna, e da un altro il sole che con la sua luce dà alle ombre la possibilità di manifestarsi¹³. Si nota abbastanza chiaramente che un rapporto di questo tipo non può davvero venire istituito, in quanto uno dei due termini della relazione è palesemente dipendente dall'altro per poter essere quello che è – senza il sole, le ombre che compaiono sulla parete davanti ai prigionieri incatenati svanirebbero immediatamente. Il punto appena evocato è davvero centrale, e mostra bene le insidie metafisiche che caratterizzano l'allegoria. La non appartenenza e, insieme, l'appartenenza dei termini della relazione allegorica allo stesso universo ontologico – la loro differenza legata alla loro unità –, è la caratteristica che delinea meglio forse di qualunque altra il procedimento allegorico. Ciò che in questo modo Sasso descrive con grande cura è che, per poter sussistere l'allegoria necessita di una previa idea della realtà, di un'idea metafisica della realtà¹⁴ (tratto, questo, che connette tra loro allegoria e simbolo). Tanto l'ὑπόνοια (l'«iponoia»), quanto τὸ ἀναγωγικόν (l'«anagogico») appartengono a entrambe queste figure: la prima «allude a ciò che procede nella dire-

¹³ Sul mito della caverna Sasso si è soffermato anche in *Il principio, le cose*, Torino 2004, pp. 141-144. Per la lettura che qui Sasso offre del mito, non ha grande rilevanza il fatto che nel racconto platonico tra il sole e le ombre che compaiono sulla parete al fondo della caverna sia collocato un fuoco, e sia questo che propriamente, dall'interno della caverna, illumina i vari oggetti che passano sul muretto dietro ai prigionieri.

¹⁴ Cioè una convinzione per la quale «il nocciolo autentico delle cose che si percepiscono e sono oggetto di discorso è in quel che non si percepisce e dev'essere condotto alla luce attraverso la mediazione di altre parole o di altre cose», la quale convinzione spiega anche il motivo per cui ad avviso di Sasso «nell'analisi e nella definizione dell'allegoria, la ragione retorica debba a un certo punto cedere a quella filosofica» (pp. 33-34). A proposito di ciò cfr. integralmente i §§ 7-9 del cap. 1, pp. 32-41.

zione di quel che sta sotto ed è coperto», il secondo «allude a ciò [che] va in alto e “rivela”» (p. 150), dove il tratto che accomuna entrambi questi aspetti è ciò che Sasso chiama la *vis* potenziante (p. 52); l'intensificazione che il senso «ulteriore», o anagogico, fa del letterale¹⁵. Senza potenziamento non ci sarebbe allegoria, ossia un processo volto alla chiarificazione del senso letterale tramite lo svelamento del suo aspetto essenziale, il quale sarebbe rimasto completamente in ombra senza questo intervento. La penetrazione dell'anagogico nel letterale, la sua capacità di mettere in luce l'autentica natura di questo, non possono che derivare da uno specifico modo, metafisico, di interpretare la realtà; alla quale mancherebbe dunque qualcosa di essenziale se non si procedesse a scavare per giungere alla sua più profonda radice e collocarla così, spogliata da tutto quanto c'è in lei di accidentale, a un livello più alto di quello da lei occupato originariamente: livello ontologico senza dubbio, avente però in sé una forte connotazione assiologica¹⁶.

Il tratto di *inversio*, su cui si era richiamata inizialmente l'attenzione, deve allora essere meglio specificato tramite il

¹⁵ Sulla dottrina medievale dei quattro significati (letterale, morale, allegorico e anagogico), cfr. p. 18, nota 12, pp. 32-33 e l'intero § II del cap. I, pp. 44-48 e inoltre G. SASSO, *Croce, Dante e l'allegoria*, pp. 369-385. Tale questione è variamente presente anche nell'ampio saggio dedicato da Sasso all'*Epistola a Cangrande* («Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», xxv, 2010, pp. 33-130). Da questa quadripartizione si può poi passare, tramite una semplificazione che è insieme una sua essenzializzazione, a quella agostiniana tra «lettera» e «spirito». A proposito di questa bipartizione e alle novità che si sono fatte registrare rispetto alla teoria medievale dei quattro significati, si veda il bellissimo capitolo dedicato da Sasso alla disputa sull'eucarestia avvenuta all'inizio del secolo XVI tra Lutero e i riformatori svizzeri (cap. II).

¹⁶ Un documento assai particolare di ribaltamento tra letterale e allegorico può essere indicato nelle celebri pagine dedicate da Marx al «feticismo della merce», nel § 4 del primo capitolo del primo libro del *Capitale* – su cui cfr. il breve capitolo dedicatogli da Sasso (cap. III). Ma a questo proposito è opportuno richiamare anche il nome di Benjamin (cfr. pp. 62-64, 68).

ricorso al termine ὑπόνοια, che rispetto al lemma latino delinea meglio la natura dell'allegoria; la quale non è soltanto uno scambio (*inversio* appunto) di «questo» con «quello». L'ὑπόνοια, riferendosi a qualcosa che «sta sotto» e non è immediatamente visibile, determina con maggior precisione ciò che è caratteristico dell'allegoria: ossia l'essere il non visibile a spiegare, intensificandone il significato, il visibile (p. 27). Il visibile (vale a dire il letterale o empirico) è da un lato carente del significato che, standogli sopra, gli fornisce un timbro che mai riuscirebbe di per sé a conseguire; ma da un altro lato è lo stesso letterale/empirico a offrire la materia su cui il senso anagogico, con la sua energia trasfigurante, ha la possibilità di intervenire. Il letterale quindi o «elemento sensibile»: «Per un verso costitui[sce] un limite, per un altro la premessa del suo superamento» (pp. 58-59), assumendo così, sotto questa visuale, una forte curvatura dialettica. L'idea che il «palese», per ricevere il senso che gli è proprio, abbia necessità del «nascosto» – sottolinea Sasso in una nota molto significativa – è il modo in cui il pensare metafisico si mostra apertamente all'interno dell'allegoria (p. 28, nota 25)¹⁷.

¹⁷ Oltre a ciò in questa nota Sasso esplicita molto chiaramente, discutendo un passo del libro crociano su Vico, come per criticare la figura dell'allegoria sia necessario intraprendere una serrata critica della metafisica, e quindi del concetto di relazione che ne costituisce la fibra più profonda. C'è inoltre un altro passaggio che merita di essere sottolineato riguardante la scissione sussistente – ad avviso di Sasso, concorde in ciò con quanto sostenuto da Croce – tra arte e allegoria: «mentre l'arte non consente interpretazioni che vadano oltre la constatazione del suo esserci (qui, interpretato così, sta il nucleo di verità che deve riconoscersi alla riflessione estetica di Croce), al “significato” di quelle opere [la *Commedia* di Dante e un dipinto di Tiziano, secondo gli esempi poco prima fatti da Sasso] non si perviene se non attraverso la scoperta dei nessi, più o meno complicati, che, in esse, legano il “palese” al “profondo”» (pp. 28-29, nota 25). Il passo è estremamente rilevante per due motivi. Il primo è il richiamo tra parentesi alla riflessione estetica di Croce, con la quale Sasso si sente di convergere a proposito di un punto teorico molto delicato e controverso (nel caso in cui, bisogna aggiungere,

L'ultimo aspetto importante caratterizzante il concetto di allegoria secondo Sasso, è che esso non può in alcun modo essere ricondotto integralmente ad una sorta di «criptografia»; criticando così apertamente, per questo aspetto, la posizione espressa da Croce a partire dal saggio del 1922¹⁸. Ciò che viene sottolineato con forza è che all'allegoria in quanto tale la cripticità non appartiene in modo essenziale e non ne costituisce pertanto il tratto distintivo, che anzi potrebbe essere indicato nel suo opposto, vale a dire nella necessità che l'eventuale anzidetta cripticità venga sciolta, rendendo così manifesto il nesso che collega il senso letterale a quello che svelandone la natura più profonda lo potenzia e trasfigura, non rendendone però allo stesso tempo irricognoscibile il volto originario. Detto ciò sembra tuttavia evidente che molte allegorie presentino i tratti della cripticità, e che la loro decifrazione – ossia la capacità di capire in modo completo la connessione tra letterale e allegorico e il conseguente potenziamento di questo su quello – sia tutt'altro che agevole. Questo aspetto non è negato affatto da Sasso, ma è da lui ricondotto non tanto all'allegoria *quatalis*, quanto all'allegoresi, cioè alla tecnica «che presiede alla decifrazione delle allegorie e della rivelazione del loro senso» (p. 24)¹⁹.

il centro di quella riflessione venga a essere intesa nel modo indicato da Sasso). Il secondo è determinato dall'analogia che, almeno in parte, non può non notarsi tra il modo tenuto da Sasso di intendere la «relazione» tra arte e allegoria (ma anche simbolo) da una parte e tra verità e opinione dall'altra. Su questo punto tornerò in seguito.

¹⁸ Cfr. cap. I, § 3, in particolare pp. 19-20, nota 13, e cap. I, § 6, in particolare pp. 27-30. Il saggio di Croce a cui si allude è naturalmente *Sulla natura dell'allegoria*, raccolto poi nella seconda edizione (1926) dei *Nuovi saggi di estetica*.

¹⁹ Cfr. anche l'ulteriore distinzione effettuata da Sasso tra «scienza» in senso forte ed «ermeneutica» (o «scienza debole») dell'allegoria, a cui è dedicato il § 5 del cap. I. Se la prima cerca di rispondere alla domanda riguardante il «perché» di una determinata allegoria, tentando quindi di attingere al suo fondamento metafisico, la seconda si interroga invece sul

4. Negli ultimi paragrafi del capitolo dedicato all'allegoria Sasso dedica grande attenzione a due temi, l'uno riguardante quale eventuale relazione l'allegoria possa intrattenere e intrattenga con la poesia, arte o bellezza (che nel lessico usato da Sasso in questi paragrafi possono essere presi tutti e tre come sinonimi), l'altro inerente il «demone della non piena concordanza» (p. 81) tra etica e i comportamenti che ad essa si ispirano. Il problema classico da cui parte Sasso è il modo di concepire il rapporto con il quale, eventualmente, si intendesse stringere insieme allegoria e poesia²⁰. Se nel rapporto i termini mantenessero la loro fisionomia originaria, il rapporto non sarebbe un rapporto ma un «terzo», una mera «giustapposizione» di uno all'altro, dovendosi così andare in questo caso alla ricerca di un ulteriore rapporto, e così via. Nel caso in cui invece i termini si fondessero strutturalmente l'uno nell'altro, non sarebbe più possibile distinguerli (p. 74). Il passo che segue riassume molto bene il modo in cui ad avviso Sasso può parlarsi, all'interno di un'opera letteraria (o artistica, musicale, ecc.), di poesia e di allegoria:

Un'opera letteraria a cui l'autore abbia data un'intonazione allegorica (si dica, per esempio, *Moby Dick*) può essere lavorata giorno dopo giorno e arricchita, non che approfondita nei suoi significati, senza che la poesia intervenga ad accendere alcuna sua pagina. La poesia non è infatti un oggetto che possa essere raggiunto con il lavoro quotidiano. Non è un premio concesso alla tenacia e alla buona volontà di chi la ricerchi: anche se poi possa avvenire che, dopo un lungo lavoro, essa si riveli, senza per altro che il suo accadere abbia un nesso necessario

suo «come», cercando di chiarificare in che modo la parola esplicita si leghi a quella nascosta. Su queste questioni cfr. anche cap. I, § 12.

²⁰ Nel § 16, dedicato a Heidegger, Sasso riflette sul «giudizio» e sull'ipotesi di assumere allegoria e simbolo come predicati di un medesimo soggetto (arte), mostrandone le inevitabili aporie interne (cfr. p. 72).

con la caccia che fosse stata data a essa. Il suo significato si risolve nel suo puro esserci accadendo, nel suo coincidere, si potrebbe dire, con la sua poeticità, e nel non avere a che vedere con l'altro che risulta dall'intreccio dei fili diversi dal suo ed è l'unico, perciò, che sia suscettibile di ricevere un discorso interpretativo, storicamente atteggiato (pp. 75-76).

Che ci siano opere intrise di poesia che abbiano ciò nonostante diversi elementi allegorici (o simbolici) al proprio interno – come, per esempio, l'*Eneide*, la *Commedia*, o il *Faust* –, è senza dubbio un fatto, ma a rigore niente di più. Il paradosso che così emerge è che tra allegoria (o simbolo) e poesia non ci sia alcun autentico rapporto, ma semplicemente divergenza ed eterogeneità²¹: mentre la poesia non può che essere semplicemente constatata, gli aspetti allegorico/simbolici di un'opera richiedono una vera e propria decifrazione, costituente l'autentico lavoro del critico; il quale, nello studio e nelle riflessioni dedicate a un'opera, non si rivolge propriamente a ciò che di poetico è in essa presente, ma al suo significato, che nella maggior parte dei casi per poter essere colto richiede un lungo e faticoso esercizio (p. 76).

Uno degli aspetti più interessanti contenuti in queste pagine – tra le più intense di tutto il libro –, è il modo in cui si vengono a legare poesia e poeticità, ossia il bello presente in questa o quest'altra opera e la bellezza, connettendo le quali Sasso giunge persino a presentare questa stessa relazione come una sorta di «allegoria problematizzata o imperfetta» (p. 81)²²; ma anche quanto Sasso sostiene a proposito del-

²¹ Questo è il punto di convergenza con la riflessione estetica di Croce da parte di Sasso a cui si aveva fatto cenno sopra (cfr. *supra*, pp. 15-16, nota 17). «Eterogeneità» è lo specifico termine usato da B. CROCE, *Sulla natura dell'allegoria* (1922), in ID., *Nuovi saggi di estetica*, ed. nazionale a cura di M. Scotti, Napoli 1991, p. 306.

²² L'allegoria è detta qui «problematica o imperfetta» perché, a differenza di quanto accade per l'allegoria in epoca classica e medievale – in cui la rive-

lo specifico, e peculiare, «accadere» della poesia rispetto all'accadere delle altre *doxai* è estremamente significativo. Senza volersi soffermare su tutti gli aspetti toccati da Sasso nei paragrafi in cui parla di questo legame – dal rapporto che verrebbe a crearsi se si intendesse istituire un'equivalenza tra «poesia e temporalità» e tra «poeticità ed eternità» (pp. 79-80), o tra poesie che accadono (aristotelicamente) come «atti» e poeticità che accadono come «potenze» (p. 80), o studiare il rapporto tra poesia e poeticità legandolo ai problemi del tempo e dell'evento (p. 88) – è soprattutto uno il punto che deve essere sottolineato; ossia il carattere «noetico» della poesia (p. 105), e il suo accadere, quando accade, insieme all'accadere della poeticità (p. 78).

La poesia non può che essere «constatata», e «ogni bellezza di cui si osservi la realtà non dipende dalla bellezza, ma è la bellezza» (p. 89), senza per altro che venga così a istituirsi una sorta di μέθεξις tra «questa cosa bella» e «la bellezza». La bellezza non è qualcosa che possa essere conquistato a poco a poco (come emerge bene dall'ampia citazione di sopra), non è nemmeno qualcosa che possa sorgere necessariamente da un percorso effettuato per farla venire alla luce e non è neanche scomponibile, analizzabile, in diversi elementi che ipoteticamente dovrebbero costituirla. Nell'analizzare un'opera, nello studiarne le varie parti, non si sta che analizzando, in un modo o in un altro, il suo «significato», non quindi la sua «poeticità». La poesia, e la corrispondente poeticità, non può essere analizzata in quanto non è, in questo ipotetico percorso fenomenologico, il «prima» a spiegare ciò

lazione della verità del letterale avviene da parte dell'anagogico e la verità di quest'ultimo a sua volta nel letterale, facendo in questo modo svanire ogni residuo tra i due sensi –, in questo punto, si manifesta «il demone della non piena coincidenza» tra letterale (poesia) e anagogico (poeticità); demone, va aggiunto, tipicamente platonico (cfr. pp. 5, 81). Ma ciò si evidenzia anche nella relazione intercorrente tra «etica» e «comportamenti etici».

che soltanto «dopo» si è mostrato in modo reale e concreto, ma è proprio l'inverso: è il «dopo» che con la sua effettuale presenza e realtà dà allo studioso la possibilità di interpretare, *ex post*, ciò che si è manifestato «prima» (p. 107) – è soltanto con il prendere atto dell'essere accaduta di una certa opera in questa o quest'altra forma della poeticità che può ipotizzarsi che quanto l'artista stesse facendo in un momento anteriore alla realizzazione dell'opera fosse «funzionale» al manifestarsi dell'opera medesima. È anche vero peraltro che non è la poesia (la bellezza) in quanto tale a dare la possibilità di cogliere il significato di un'opera, quanto invece le «parti cosiddette allotrie» di questa (p. 108). Il «significato» di un'opera risiede allora nell'unità delle diverse parti che costituiscono l'opera medesima: «dopo aver criticato l'idea dell'unità dell'arte con le “parti” che con lei intervengono a formare un'opera, si accetti invece che quelle siano fra loro in un rapporto, e che questo sia fondativo di un'unità» (*ibid.*). Il motivo per cui in questo contesto è opportuno e possibile parlare di «rapporto» in modo virtuoso, senza che il nesso tra le parti venga a formare le aporie più volte analizzate da Sasso²³, è dovuto al fatto che l'accadimento delle parti (di una certa opera, d'arte o letteraria che sia) di cui ora si sta parlando, non è che un accadimento – o forse sarebbe meglio dire, al plurale, accadimenti – storico, doxastico. Il concetto di relazione, come quello di differenza, risulta essere in se stesso aporetico se si pretendesse di «pensarlo» (intendendo con ciò legarlo all'ambito del logo, o essere, o verità). Non che si voglia dire che l'accadimento della poesia non sia doxastico e appartenga perciò al regno della verità. La verità non accoglie al proprio interno se non se stessa, rendendosi per Sasso «nota» anche se non «conosciuta», tramite la negazione

²³ Cfr. in questo libro, per esempio, pp. 54-55.

che l'essere fa del nulla²⁴. Ma un'affinità, in ogni caso, tra il modo in cui Sasso delinea il concetto della verità, e quello da lui tenuto nel parlare della particolarità dell'accadere della poesia (che è comunque, non va dimenticato, una *doxa*), non può non notarsi; in particolare se si tiene in considerazione che con l'accadere delle varie poesie, la poeticità – che accade con l'accadere di quelle, non avendo un suo autonomo «in sé» (pp. 78, 79) – non viene a moltiplicarsi con la molteplicità delle concrete poesie in cui essa accade²⁵.

²⁴ «Se la verità è un ambito, quel che vi è ospitato coincide con ciò che lo ospita; che non è perciò un ambito che includa e in cui qualcosa possa trovar posto» (p. 173). Questo punto, come facilmente si comprende, tocca uno degli aspetti più rilevanti e significativi della riflessione teoretica di Sasso, vale a dire l'analisi del concetto di verità come sinonimo di «incontrovertibilità» e della sua espressione nell'originaria negazione che l'essere fa del nulla. Sasso si è soffermato su questi aspetti sin dal libro del 1987 all'inizio richiamato, per poi ulteriormente svilupparli in tutti gli altri suoi scritti teoretici sino a *Il logo, la morte*. Delle quattro «schede filosofiche» da poco pubblicate e già richiamate sopra, cfr. la prima, intitolata «Niente, nulla: il senso della negazione», in G. SASSO, *Schede filosofiche*, pp. 187-196, e la quarta, dal titolo «La verità non ha un luogo», in *Schede filosofiche (II)*, pp. 397-420.

²⁵ Sulla particolarità dell'«arte» all'interno del mondo della *doxa*, cfr. anche G. SASSO, *Il logo, la morte*, pp. 349-353. Si è accennato a una sorta di affinità, all'interno della riflessione di Sasso, tra l'accadere della poesia e il senso della verità. Questa affinità va ribadita non solo tenendo in conto quanto detto sopra, ma soprattutto in considerazione all'ultima istanza accennata nel testo (a proposito della quale cfr. p. 89), come anche a proposito del riferimento appena fatto a *Il logo, la morte*. Al riguardo sarebbe necessario avere molto più spazio di quanto non lo sia una nota per poter esaminare accuratamente la questione, ma per evidenziarne l'aspetto essenziale può essere sufficiente il riferimento a *Il logo, la morte*, p. 432. In questa importante pagina Sasso cerca, con la sua consueta maestria, di sottolineare la differenza tra verità e opinione partendo dall'assunto che la verità, senza essere linguaggio, si manifesta tuttavia in esso. La «differenza» che Sasso individua tra un qualsiasi evento doxastico e l'accadere della verità all'interno del linguaggio è determinata dalla specificità dell'«accadere» della verità; la quale non nasce da una domanda e soprattutto, dice Sasso, «accade sempre a un modo»: accade, ma «identicamente» – e con ciò può inoltre essere notato il carattere proprio della verità per Sasso, corrispondente all'identità (o unità), del tutto priva però di ogni germe di differenza, e che per questo motivo lui preferisce ribattezzare con l'«identico».

Come accennato, in questi paragrafi finali del primo capitolo Sasso si sofferma anche su problemi di ordine etico, ricollegandosi così a quanto aveva già sostenuto al riguardo in suoi precedenti lavori²⁶. L'aspetto da lui maggiormente indagato nei due paragrafi (19 e 21) dedicati a questi temi, è la connessione tra decisione, azione ed etica. Il punto da cui bisogna partire è che «l'etica conosce il momento dell'assolutezza nella soggettiva assunzione della responsabilità e della decisione che la realizzano. Ma in modo tale che l'una e l'altra non sono constatabili se non nelle determinate azioni che, essendone prodotte, non ne sono illuminate al modo stesso in cui la poesia lo è dalla poeticità», per proseguire sottolineando ulteriormente il diverso modo in cui «l'assolutezza» si esprime nell'etica rispetto alla poesia: «L'assolutezza della poesia è la poeticità, che non appartiene a un soggetto. L'assolutezza dell'etica appartiene a un soggetto, del quale non può non risentire in sé la particolarità e il difetto intrinseco che da esso le proviene [...] La poeticità della poesia non lascia spazio alle differenze. L'etica si realizza nelle differenze: in un "qui" che non è quel "qui", in un "ora" che non è quell'ora» (pp. 81-82).

Al di là delle interessanti pagine che Sasso, all'interno di questo giro di questioni, viene a dedicare a Kant (pp. 82-85), due sono i punti essenziali nella trama del suo discorso: da un lato la questione dell'«autonomia» dell'etica – senza far quindi derivare l'etica da un codice prestabilito o da alcunché di estraneo ad essa –, dall'altro il ruolo centrale attribuito a ciò che può essere chiamato l'«empirico». Si è accennato all'«assolutezza» della decisione etica, la quale

²⁶ Mi riferisco in particolar modo all'ultimo capitolo di *La verità, l'opinione*, ma anche alle considerazioni sviluppate da Sasso nel cap. IX di *Il principio, le cose*, oltre alle varie riflessioni reperibili nei capp. I, II e XII di *Il logo, la morte*.

è tale soltanto nella concreta azione che la pone in essere²⁷. L'etica però, intensa in quanto tale e per poter essere così riconosciuta, non può che consistere in un «criterio», e il criterio, a sua volta, in un «valore» tale che «non potendo essere ricondotto alla decisione, dovrà di volta in volta essere indicato in qualcosa che lo definisca e a quella s'imponga», ossia in un determinato «contenuto» (pp. 89-90). Questo contenuto, qualunque esso sia, risulta essere una sorta di presupposto a ogni decisione etica che si intenda prendere, cosicché l'autonomia della decisione etica non può davvero realizzarsi – ed è questa la ragione per cui Sasso sostiene che all'«eteronomia del comando etico» non è possibile sfuggire (p. 90). Da questa conseguenza non è ad ogni modo possibile sostenere che l'etica, con la decisione che la fa essere, non sussista per nulla; dal momento che, anche per obbedire semplicemente a un ordine o a un comando, è necessario prendere una decisione, la quale non potrà a sua volta essere, *ipso facto*, ricondotta al comando di partenza. Viene in risalto a questo punto ciò che Sasso chiama «rivlutazione dell'empirico» (p. 90). La decisione morale non ha la capacità di mostrarsi nelle specifiche azioni in cui si realizza con il carattere dell'assolutezza e indiscutibilità: «l'etica resta chiusa nel soggetto che l'ha posta in essere con il suo agire e non riesce a rendersi visibile nella sua purezza, non riesce a proteggere il suo cristallo dall'appannamento

²⁷ A proposito dello strettissimo legame tra decisione ed etica è importante tenere presente la p. 87, in cui Sasso approfondisce la relazione sussistente tra coscienza, moralità e libertà. Nel caso in cui fosse senz'altro vero che, necessaria una previa libertà affinché la coscienza possa dirigersi verso la moralità, e necessario allo stesso modo che perché la coscienza da libera possa essere diretta verso la moralità c'è bisogno che la moralità sia manifesta alla radice della libertà medesima (che solo così può essere detta morale), Sasso fa notare come in questa sequenza argomentativa non possa che mostrarsi un'aporia determinata da una sorta di «circolo della doppia presupposizione». A proposito della «coscienza», cfr. anche p. 97.

prodottovi dai sospiri del sentimento» (p. 95). La decisione, non essendo se non una singola decisione di un particolare individuo empirico, può essere sempre messa in discussione, non potendosi eliminare del tutto il dubbio che potrebbe insorgere circa l'autentico significato da attribuirle e anche circa la possibilità che si sarebbe potuto agire diversamente da come si è di fatto agito²⁸. Con questo Sasso non intende certo sostenere che sia il dubbio ciò che caratterizza nella sua essenza la decisione morale, ma anzi proprio il suo contrario: non il dubbio, ma il superamento di esso (p. 93). Appena la decisione si presenta in una concreta azione, i dubbi eventualmente patiti dal soggetto agente prima di realizzarla vanno immediatamente in fumo (p. 85), pur potendo certo rimanere, continuando a far sentire la propria voce, nella coscienza di colui che li abbia esperiti. Da un lato l'etica è assoluta e universale, da un altro lato è soltanto nella specifica e particolare azione che essa ha la possibilità di mostrarsi, in quanto nel caso contrario sarebbe soltanto vuota astrattezza. Inoltre, affinché un'azione etica possa essere giudicata, è ovviamente necessario che si sia manifestata; che, in poche parole, ci sia già stata. Ma giudicare un'azione avvenuta, passata, non può certo essere fatto se non in riferimento a un codice: in base a cosa altrimenti la si definirebbe (o meno) un'«azione etica»? Di qui, dice Sasso, la «saggezza del *nolite iudicare*», nonché la differenziazione tra *ethos* di una singola persona, in linea di principio ricostruibile e analizzabile, ed etica, alla cui autentica e profonda «radice» non è possibile arrivare. Non è possibile arrivarci non solo da parte di chi, rispetto a una certa azione, sia a essa completamente estraneo, ma anche da parte del suo stesso autore materiale, che in quanto intendesse giudicarla

²⁸ «Fra la coscienza che se ne ha, e si dice di averne, e la voce che detta le condizioni dell'agire non c'è identità» (p. 101).

interrogandosi sul suo significato non potrebbe che porsi nei confronti dell'azione da lui compiuta (o della decisione da lui presa) se non come un'artista divenuto critico *post festum*, ossia interrogatosi sul senso della propria opera soltanto dopo averla compiuta.

Il problema dell'autonomia dell'etica, e del suo dover esser tale per potersi distinguere dal diritto, si connette quindi in modo molto stretto con la questione dell'empiricità della decisione; dal momento che, se l'etica vive soltanto nella decisione e nell'azione che la realizza, la decisione e l'azione, come si è già detto, sono sempre «questa» o «quella», mai una «in generale»²⁹. Proprio da questa commistione di «universale» e «particolare» nascono i problemi e le varie aporie a cui si è già fatto cenno: «nell'atto di decidere in ragione del principio che a se stessa avesse indicato come l'unico, la moralità si trova impegnata a rispettarlo proprio come se si trattasse di una legge che, imposta dall'esterno, richiede obbedienza» (p. 96). Dall'empirico, dal «mondano», è peraltro impossibile uscire in questo ordine di questioni. Non solo per il fatto che l'«uscire dal mondano» avrebbe alle proprie spalle niente di meno che il mondano stesso, ma anche perché è proprio in virtù di ciò che nella storia e tramite la storia capita ed è capitato che, si potrebbe dire, da una determinata coscienza viene giudicata morale (o immorale) una certa azione. L'accento deve essere fatto cadere sull'inafferrabilità dell'etica: per essere giudicata, e quindi anche riconosciuta, l'etica deve «stare a distanza»; ma proprio posta a questa distanza non più dell'etica può giudicarsi ma soltanto di un'eventuale «conformità dei comportamenti alla legge». L'etica è quindi ingiudicabile, in quanto lo sguardo che si assumesse per giudicarla è sempre

²⁹ «Perché infatti l'etica si dia e possa darsi, deve darsi e potersi dare l'agire etico», il quale presuppone per altro un «soggetto individuale» (G. SASSO, *La verità, l'opinione*, p. 294).

altro da quello all'interno del quale essa si è manifestata³⁰; e ciò pone in risalto il carattere di «rischio assoluto»³¹, o anche di angoscia, da essa assunto nelle pagine dedicategli da Sasso.

5. Nel trattare ora del concetto di simbolo così come viene delineato da Sasso nei due ultimi capitoli del libro, pur essendo già stato segnalato in precedenza, è importante ribadire il punto di distanza centrale che intercorre tra esso e l'allegoria:

Nella sua forma originaria, il simbolo include un enigma che, nascondendo in sé la sua regola costitutiva, non offre la possibilità che questa sia conosciuta e il suo significato sia perciò raggiunto e penetrato. L'allegoria, invece, si costituisce a partire da un sistema di corrispondenze che, se si riesce a penetrarvi, non c'è aspetto di essa che si sottragga alla comprensione. Il simbolo resta chiuso nella sua simbolicità, che non consente se non congetture. L'allegoria, per contro, è essenzialmente una connessione di parole, o, se si preferisce il giro più lungo, di concetti espressi in parole secondo una regola (p. 21).

Se questa è la differenza essenziale tra allegoria e simbolo – ossia la possibilità intrinseca alla prima di accedere integralmente al suo autentico significato, mentre a riguardo del simbolo è proprio questa capacità di «risoluzione» a rimanergli estranea –, per poterne cogliere più approfonditamente tanto il significato quanto, soprattutto, la ragione,

³⁰ Cfr. G. SASSO, *Sul laicismo. Intervista di Gianluca Miligi e Giovanni Perazzoli*, in *Laicità e filosofia*, a cura di G. Miligi e G. Perazzoli, Milano-Udine 2010, pp. 43-52: 51.

³¹ G. SASSO, *La verità, l'opinione*, p. 303. Seppur in riferimento a un contesto molto diverso da questo, mi sembra sia interessante tenere in considerazione la breve ma significativa, per le considerazioni qui svolte, interpretazione che Sasso ha dato dei celebri versi goethiani «Wer immer strebend sich bemüht, / Den können wir erlösen» in *Filosofia e idealismo*, II. *Giovanni Gentile*, Napoli 1995, p. 350.

è imprescindibile soffermarsi sul tratto che caratterizza il simbolo in modo essenziale. Può parlarsi, in generale, di simbolo nel caso in cui un concetto astratto entra in una cosa finita, la quale, mentre dà al concetto determinatezza, ne viene a sua volta intensificata (p. 144). Come si può notare, sono due gli elementi che in questa prospettiva fanno del simbolo un simbolo. Il primo è quello che può essere indicato nell'«incontro di elementi diversi», vale a dire la connessione all'interno di una cornice unitaria di un concetto astratto (universale) e di una cosa empirica (particolare) (p. 145). Ma a rigore questa «connessione», in quanto tale, non rispecchia ancora del tutto la natura del simbolo; la quale è anche determinata da una forte intensificazione o potenziamento, tanto del concetto tramite la cosa quanto della cosa tramite il concetto. Se per esempio si simbolizza la forza con il leone, da un lato l'astrattezza della «forza» acquista nel leone concretezza e determinatezza, da un altro lato il leone si «dilata» nel suo significato tanto da accogliere in sé l'universalità del concetto. A questo riguardo è assolutamente da accogliere quanto sostenuto da Whitehead, secondo cui «l'aumento di importanza di ciò che è simbolizzato» è il vero e proprio oggetto del simbolismo (p. 198). Questa istanza di potenziamento insita nel simbolo in quanto tale ha una stretta connessione con quanto si è appena detto a proposito del leone e della sua dilatazione semantica (in quanto lo si intenda come simbolo della forza). Il punto centrale è infatti che questa dilatazione, questo «andar oltre», questa «presunzione di ulteriorità» (p. 172) propria del simbolo, non può essere strutturalmente fermata e soppressa a causa della natura in se stessa squilibrata del simbolo medesimo³²:

³² A proposito di ciò cfr. il bel paragrafo dedicato da Sasso a *Melencolia I* di Dürer (pp. 266-269), anche laddove parla della questione inerente il conflitto delle varie interpretazioni che possono essere avanzate a riguardo del significato di un simbolo (p. 269).

l'«andar oltre» del simbolo non ha infatti una meta alla quale possa, di principio, giungere. Proprio qui sta, per esempio, la differenza sussistente tra immagine e simbolo: l'immagine rimane tale e quale essa è, e nel caso in cui se ne parlasse come avente in sé la capacità di trascendersi o essere trascesa tramite un'altra immagine la si sarebbe scambiata con un simbolo, al quale proprio questa caratteristica è essenziale (pp. 171-173).

Al simbolo è stato anche riconosciuto, nel corso della storia, un carattere strettamente pratico, utilitario. Giambattista Vico, su cui Sasso molto si intrattiene³³, ha riflettuto e messo in luce proprio questo aspetto quasi rudimentale del simbolo, connettendolo soprattutto al tema del linguaggio, della sua nascita e della comunicazione, legandoli a loro volta alle tre grandi età della storia, degli dèi, degli eroi e degli uomini. Senza voler entrare nelle tante questioni che in questa parte del libro si incontrano – dal particolare «storicismo» di Vico³⁴ al suo rapporto con Lucrezio, dal tema della Provvidenza a quello dei «ricorsi» –, importante è qui sottolineare il momento di essenziale *utilitas* del simbolo, avente per altro la sua origine nella nuda esistenza, nella «naturale necessità», dalla quale è emersa l'esigenza per i

³³ L'ampio paragrafo su Vico (pp. 215-257) è una sorta di ampliamento, assai consistente, di una *lectio brevis* tenuta da Sasso all'Accademia Nazionale dei Lincei nel febbraio del 2012 (cfr. G. SASSO, *Giambattista Vico e il simbolo*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», s. IX, vol. XXIX, 3/2012, pp. 597-606). Il testo dell'intervento può anche essere reperito al seguente indirizzo: http://www.lincei.it/files/documenti/LectioBrevis_Sasso.pdf.

³⁴ Prendendo spunto dal peculiare storicismo di Vico, Sasso dedica una pagina estremamente suggestiva a riguardo delle filosofie dell'idealismo – tanto italiano quanto, sembra, tedesco –, accennando a una venatura «aristotelico-averroistica» intrinseca alla loro impalcatura concettuale (pp. 243-244). Molto significativo in questo passaggio, pur essendo un aspetto più facilmente riscontrabile rispetto a quello appena indicato nei vari studi dedicati da Sasso all'idealismo italiano, è anche il riferimento a ciò che viene chiamato il «puro momento speculativo» delle filosofie idealiste (p. 244).

bestioni sopravvissuti al diluvio di comunicare l'un l'altro al fine di «assicurare la loro propria vita» e «sconfiggere la morte», sempre incombente in quello stato di perenne anarchia e *insecuritas*. Fu dunque, in questa prospettiva, un fatto «sociale» ed «esistenziale» a causare in modo determinante la nascita del simbolo (p. 228). Avendo quindi il simbolo questa caratteristica di fondamentale praticità volta alla sopravvivenza, la sua genesi è stata concepita da Vico «come facente tutt'uno con la vicenda che aveva condotto “i primi uomini della gentilità” a percorrere le fasi della comunicazione e del linguaggio», e quindi come imprescindibile per il «passaggio» dall'età di predominio del senso a quella successiva di intensificazione dell'intelletto – il quale può per altro già essere rintracciato nel momento in cui si sia in grado di cogliere il significato di «tre anni» tramite l'«atto di tre volte falciare» o attraverso «tre spighe»³⁵ (p. 256). Se allora l'importanza del simbolo fu essenziale per un non indifferente tratto di quel processo storico che portò gli uomini, prima a «sentire senz'avvertire», poi ad «avvertire con animo perturbato e commosso» e infine a «riflettere con mente pura»³⁶ (p. 245), allora può dirsi con Cassirer che l'uomo, a differenza dell'animale, è stato in

³⁵ Questo stesso aspetto è stato anche sottolineato, in riferimento alla matematica pura e al suo «regno dell'astrazione totale e assoluta», da Whitehead: «Il primo uomo che colse l'analogia esistente tra un gruppo di sette pesci e un gruppo di sette giorni compì un notevole passo avanti nella storia del pensiero. Fu il primo ad avere un concetto pertinente alla scienza della matematica pura» (A.N. WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, trad. di A. Banfi, Torino 2001, p. 38). Lo stesso Whitehead ha inoltre sottolineato, sempre in riferimento specifico alla matematica, la grandissima importanza pratica (sebbene non soltanto pratica) dei simboli. Cfr. al riguardo Id., *Introduzione alla matematica*, trad. di G.M. Crespi, Firenze 1962, cap. v, in particolare pp. 48-49.

³⁶ Oltre alle pagine che Sasso fa seguire a questa citazione vichiana, per una riflessione che vada a cogliere il punto critico decisivo delle parole riportate nel testo, cfr. anche quanto lui stesso dice a proposito dell'«astratto» a p. 170, come anche la domanda che chiude il § 3 del cap. v (p. 298).

grado di portare alla luce «a symbolical imagination and intelligence» (p. 263); e tramite ciò sottolinearne ulteriormente l'intrinseca natura metafisica.

Nel simbolo si ha anche la pretesa che i due (o più) termini che si connettono, oltre a venire trasfigurati ciascuno a suo modo tramite il contatto con l'altro, rimangano anche quello che sono; quello che sono però «al di qua» della relazione simbolica – di modo che il leone, pur dilatando il proprio significato a contatto con il concetto della forza rimanga ciò nonostante il particolare animale di prima, stesso discorso per la forza. Proprio qui si può vedere con grande chiarezza quanto già a riguardo dell'allegoria era stato detto e notare anche il più «tragico destino» a cui il simbolo va incontro³⁷:

La relazione simbolica connette, cioè mette in contatto e fa sì che si tocchino, due «realtà» che, nell'entrare in contatto, si respingono, nel respingersi e nell'essere l'una esterna all'altra, pretendono tuttavia di essere l'una nell'altra e di costituire un'unità che perciò viene meno a se stessa. La relazione simbolica è passibile, per conseguenza, di una definizione che la ritrae come «paradossale», ossia come qualcosa che, nel porre, toglie, ma nel togliere, non toglie e fa sì che stiano insieme «realtà» che insieme, κατὰ λόγον, non possono stare. Essa si definisce, perciò, secondo una ἐνέργεια che è in se stessa [...] una forma di ὕβρις (pp. 168-169).

Ciò che in queste righe Sasso sostiene con grande veemenza è l'impossibilità che «realtà» appartenenti a orizzonti ontologici diversi possano unirsi in una sintesi. Nel fallimento di questo concetto³⁸ – se i termini della sintesi

³⁷ Cfr. l'intervista fatta a Sasso da A. GNOLI, "I simboli danno ordine al mondo ma sono falsi", «la Repubblica», 14/08/2015, p. 45.

³⁸ «Se la pretesa del simboleggiare è di stringere in una sintesi realtà non sintetizzabili, il fallimento dell'operazione sintetica è, in atto, il fallimento

riuscissero a risultare distinguibili l'uno dall'altro sarebbero presi indipendentemente da essa, come in qualche modo semanticamente «autonomi», e quindi la sintesi non avrebbe alcun peso; se invece fossero presi all'interno di questa senza che una loro qualche autonomia possa essere manifesta, non una sintesi si rivelerebbe ma una pura e semplice identità³⁹ – può ravvisarsi l'impossibilità che il potenziamento simbolico possa essere davvero tale. Il simbolo può quindi essere messo in relazione al mito platonico presente nel *Simposio*, laddove parlando di ἔρως si narra dell'«infelicità» e dell'«incompiutezza» come dei suoi caratteri propri (p. 194).

È opportuno precisare subito che l'impossibilità del potenziamento appartiene tanto a simboli che possono essere indicati come «positivi» – come quello in precedenza evocato del leone e della forza – quanto a simboli «negativi», come per esempio lo scheletro simboleggiante la morte. Se infatti nei primi non può esserci potenziamento in quanto i due lati (concetto e cosa) rimangono tra loro estranei, nei secondi ciò che viene a mancare è la «drammatizzazione» che il concetto (la morte) dovrebbe ricevere dall'elemento empirico (lo scheletro). Tanto che la morte venga simboleggiata da uno scheletro, quanto che venga simboleggiata come lo è stata nel *Settimo sigillo* di Bergman tramite una tetra e allo stesso tempo ironica persona con indosso un mantello nero, o anche come si presenta nella celebre xi-

del simbolo» (p. 204). Nelle ultime pagine del primo capitolo del libro c'è una breve, ma allo stesso tempo accurata, critica del concetto di «sintesi» (cfr. p. 105). A proposito di questo concetto cfr. inoltre G. SASSO, *Il logo, la morte*, pp. 388-389. In connessione a questo tema della sintesi, cfr. anche le considerazioni svolte da Sasso sul termine stesso «simbolo» e dal suo essere costituito dall'unità (σύν) e insieme dalla separazione (βάλλειν), pp. 200-204.

³⁹ Non si uscirebbe certo da queste secche se anziché come «sintesi» si pretendesse di intendere il simbolo come un «intermedio», una sorta di μεταξύ platonico. Cfr. a tal proposito l'ultimo paragrafo del quinto capitolo dedicato a De Martino (pp. 307-317, in particolare 312-314).

lografia di Dürer *Il cavaliere, la morte e il diavolo*⁴⁰, in ogni caso la morte è collocata in un orizzonte che fa parte della vita, trovandosi pertanto ad essere inclusa in un qualsiasi *memento mori*⁴¹ (p. 206). In se stesso scisso, il simbolo si riduce quindi a una sorta di «inopia del significare» (p. 204), cercando di connettere parti che rimangono tra loro estranee⁴² appare come un sorta di enigma insolubile – e quest'ultimo è come se rappresentasse la «zona oscura e impenetrabile» propria di ciascun simbolo (p. 277). Non essendo altro, questa «zona oscura e neutra», se non il termine con cui denominare la strutturale impossibilità a costituirsi del simbolo, l'anima di questo deve essere fatta coincidere con una profonda e insanabile lacerazione interna; insanabile, e perciò un qualcosa che non riesca mai ad essere interamente catturato e posseduto⁴³. Se da questa sua impossibilità a costituirsi nel segno della coerenza e della piena compiutezza, mostrando così la debolezza e la fragilità degli intenti che lo hanno prodotto, può senz'altro nascere una certa dose di violenza⁴⁴, l'aspetto che tuttavia emerge

⁴⁰ Immagine questa molto amata da Sasso, a cui spesso accenna nei suoi lavori. Cfr. nel presente volume p. 283, oltre a *Filosofia e idealismo*, II, pp. 140-141; *Fondamento e giudizio. Un duplice tramonto?*, Napoli 2003, p. 50 e *Il logo, la morte*, pp. 26, 191.

⁴¹ Riflessioni molto interessanti di Sasso sul tema della morte, anche in connessione al punto appena indicato, sono presenti in *Il logo, la morte*, pp. 406-429.

⁴² Su questo aspetto ci sono significative riflessioni nel paragrafo dedicato a Freud (cfr. pp. 287-290).

⁴³ In riferimento a ciò è molto bella la pagina in cui Sasso fa coincidere la caratteristica propria del simbolo con la vittoria conseguita dalla grande balena bianca ai danni del capitano Achab e dei membri del suo equipaggio nel romanzo di Melville, vittoria che fa risultare vani i diversi tentativi fatti per cercare di catturare il grande cetaceo (pp. 209-210).

⁴⁴ Sasso accenna a questo aspetto nella sua intervista a Gnoli, precedentemente ricordata (cfr. *supra*, p. 30, nota 37). Un qualche riferimento a questo punto può anche essere ravvisato nel passo di Whitehead citato da Sasso a p. 199, laddove il filosofo inglese parla di «inutili ombre», passo che

in modo maggiormente tragico da queste analisi di Sasso è quello della morte, la quale rivelerebbe il proprio volto per l'appunto nello squilibrio interno del simbolo. In esplicito riferimento a questo aspetto del discorso, Sasso accosta la sfasatura interna al simbolo al celebre frammento 48 di Eraclito, in cui si dice che l'arco ha per nome vita mentre il suo effetto non è se non la morte, in quanto «il simbolo è vita, perché riunisce, è morte perché, in quello stesso atto, paradossalmente, separa» (p. 283).

Ciò che, stando così le cose, rappresenta nel modo migliore il simbolo secondo Sasso è tanto il paradosso (pp. 278-280) quanto soprattutto la Sfinge, muta e impenetrabile. Il motivo per cui Sasso ha trovato particolarmente adatta quest'antica figura mitologica a raffigurare il simbolo è determinato non tanto dalla specifica difficoltà degli enigmi da lei formulati, quanto dal suo restare estranea al «gioco sociale» provocato dai suoi indovinelli, e dall'impossibilità che qualcuno possa risolverne compiutamente l'enigmaticità. Lo «scarto insuperabile» che si mostra fra le sue parti, il permanere in lei di una «ambiguità tonale» – espressioni che, in fin dei conti, indicano l'impossibilità che nella Sfinge possa realizzarsi una sintesi tra i suoi elementi –, fanno parlare Sasso della Sfinge come di un «enigma che non può essere risolto»⁴⁵ (p. 284). La «zona neutra» di cui si parla a proposito del simbolo corrisponde pienamente allo «scarto insuperabile» attribuito alla Sfinge – non essendo altro

conclude il suo saggio sul simbolismo (cfr. A.N. WHITEHEAD, *Simbolismo*, trad. di R. De Biasi, Milano 1995, p. 76).

⁴⁵ A differenza, per esempio, di ciò che accade nella prospettiva hegeliana, all'interno della quale l'enigma (e la sua corrispondente simbolicità) annuncia ciò che nella sua concretezza ancora non si è manifestato: «il significato è l'interiore che si spinge a farsi esteriore, ma che non è ancora giunto alla pienezza della sua rappresentazione nell'esteriorità» (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, II. *La religione determinata*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, Roma-Bari 1983, p. 204).

se non modi per segnalare l'anomalia che li costituisce –, vale a dire che nel punto in cui i loro momenti dovrebbero congiungersi e saldarsi in una superiore unità, lì invece questi stessi momenti vengono a divergere, rendendo così evidente un'impossibile saldatura tra di loro⁴⁶ (p. 285). A questo punto, e per concludere in merito a ciò, si può tornare nuovamente e in via definitiva alla differenza che intercorre tra allegoria e simbolo:

Quella dell'allegoria è una differenza che si risolve nel secondo termine, che rappresenta, infatti, la sua realizzazione. Quella del simbolo è una differenza che, posta in atto dal processo della sua formazione, resta nel suo interno come una differenza irrisolta⁴⁷. La sua non è dunque un'inadeguatezza che si tolga nel passaggio a una sfera superiore. È un'inadeguatezza che gli rimane dentro come la sua anima segreta, a testimonianza del suo fallimento (p. 325).

6. Lo squilibrio interno del simbolo, la sua sconcordanza costitutiva su cui molto si è insistito in precedenza, non possono essere secondo Sasso se non «constatati», mai e poi mai «pensati» (p. 275). Il motivo di ciò è che il pensiero, nell'orizzonte teorico di Sasso, è un sinonimo di *logo* (o anche di verità o di essere)⁴⁸; un'asserzione quindi secondo la quale

⁴⁶ Cfr. anche, a tal proposito, il paragrafo dedicato da Sasso a *La nascita della tragedia* di Nietzsche (pp. 298-306), e quanto da lui viene detto a proposito della «dialettica asintetica» (p. 301) costituente il rapporto tra «apollineo» e «dionisiaco».

⁴⁷ L'aver inteso e anche, a loro modo, insistito sulla «differenza irrisolta» del simbolo, è ciò che secondo Sasso accomuna la riflessione sul simbolo sviluppata tanto da Kant quanto da Hegel (cfr. pp. 155-163).

⁴⁸ Questione, naturalmente, non di poco conto; su cui si deve vedere innanzitutto G. SASSO, *Essere e negazione*, cap. VII, oltre alla seconda delle quattro «schede filosofiche» sopra ricordate, dove, con particolare riferimento ad Aristotele e a Hegel, Sasso discute del «Pensiero di pensiero»: Id., *Schede filosofiche*, pp. 196-214. A proposito dell'equivalenza tra «essere» e «pensiero» in Sasso, ma senza che di questo possa discutersi qui, si legga

gli elementi non sintetizzabili del simbolo possano venire pensati, vorrebbe dire *ipso facto* che verrebbero ad essere inclusi nel pensiero e quindi pareggiati e «resi identici» da questo in questo, cosicché proprio lo squilibrio costituente la figura del simbolo svanirebbe senza lasciare alcuna traccia. Il simbolo appartiene a ciò che Sasso chiama «mondo della *doxa*», vale a dire l'unico e autentico mondo che possa essere così chiamato, pervaso dalla molteplicità e dalla variazione delle varie cose e dei diversi stati che lo abitano. Il simbolo è pertanto una *doxa*; anzi Sasso ne parla addirittura come della figura che esprimerebbe meglio l'«essenza» del mondo della *doxa*, come ciò che «nelle illimitate possibilità interne alla sua espressione», della *doxa* rappresenta «le istanze più profonde, i mutevoli volti, il dualismo e l'ansia interna al tentativo di superarlo» (p. 329). Ma detto ciò, che cosa si cela dietro l'affermazione che il simbolo non può essere pensato ma soltanto constatato? Questo aspetto, centrale nella riflessione teoretica di Sasso, è una caratteristica che compete a ogni *doxa*, alla *doxa* quindi in quanto tale. Inclusa nel pensiero ogni *doxa* non potrebbe riuscire a resistere alla forza unificante di quello, rendendosi così ad esso necessariamente identica. Ma identica e indistinguibile dal pensiero, e quindi pensiero e basta, alla *doxa* mancherebbe proprio ciò che la caratterizza in quanto tale (a prescindere di quale *doxa* si intenda parlare); vale a dire la molteplicità e la variazione, essendo le differenze e il divenire i tratti costitutivi delle *doxai*. Solo all'interno di questa dimensione è possibile allora fornire una critica del concetto di simbolo⁴⁹,

quanto sostenuto da M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano. Considerazioni intorno al volume di Gennaro Sasso: «La verità, l'opinione»* (2001), in ID., *Il neoparmenidismo italiano*, II. *Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Napoli 2010, pp. 429-481: 472, 479-480.

⁴⁹ «La critica dei simboli [...] non è dunque prerogativa del logo [...] Ma appartiene bensì a colui (lo si chiami filosofo) che, essendo giunto a com-

sottolineandone le sue vane pretese – vane ma anche, occorre dire, irrinunciabili da parte dell'uomo, dal momento che quest'ultimo è per essenza un *animal metaphysicum* (p. 329).

«La realtà del simbolo è l'evento, quella del logo è il logo», afferma Sasso, specificando subito che l'evento «accade perché accade» e «soltanto dal suo accadere trae il suo essere quel che è» (p. 176). Questo è un aspetto decisivo per comprendere, non solo la distinzione all'interno della riflessione di Sasso tra logo e opinione, ma soprattutto per cogliere un aspetto essenziale del mondo della *doxa*. L'accadere della *doxa* non è determinato se non da elementi doxastici, vale a dire interni all'orizzonte in cui esso si manifesta integralmente. L'accadere che caratterizza tutte le *doxai* accade *in quanto accade* e non *in quanto è necessario che accada*; è soltanto a partire dal suo essere accaduto che è possibile asserire la sua necessità, che perciò non è un'autentica necessità: una, se così vuole dirsi, necessità *a posteriori* (che proprio in quanto *a posteriori* non può autenticamente corrispondere al suo concetto)⁵⁰. Il logo rimane invece del

prendere la ragione per la quale il logo, l'essere, la verità, la verità dell'essere tradirebbero la loro essenza se si ponessero come critica del simbolo e della premessa metafisica sulla quale esso innalza se stesso, alla luce di quel che ha capito, e del confronto che nella sua mente può escogitare della verità dell'essere e della "infelicità" costitutiva del simbolo, esegue lui la critica del dualismo, o della dualità, su cui il simbolo (ma, per questo aspetto, anche l'allegoria) fonda se stesso e la sua pretesa» (pp. 177-178). Per quanto riguarda il rapporto, tutt'altro che pacifico, tra «filosofia» e «filosofo» cfr., del libro qui in discussione, pp. 178, 181-188, oltre a G. SASSO, *Il logo, la morte*, capp. VIII-IX e pp. 383-386.

⁵⁰ Quanto appena detto è valido anche per le previsioni. Affinché una previsione sia tale è necessario che quanto detto nel passato si manifesti nel futuro, così da poter rendere veridica l'ipotesi iniziale. Il punto centrale che qui si vuole sottolineare è che, in ogni caso, risulta necessario che qualcosa sia accaduto per poter asserire che una certa previsione, fatta in precedenza, possa davvero essere considerata tale. Senza riferimento all'esperienza la previsione non può che rimanere una semplice ipotesi, ed è a partire dunque dall'accadere dell'ipotesi che può parlarsi di autentica previsione, con una movenza quindi strutturalmente *a posteriori*.

tutto estraneo all'ambito della differenza e della variazione, non incontrando se non in se stesso la sua propria e unica realtà. Il logò non è pertanto in alcun modo equiparabile a un fondamento; così come il mondo della *doxa*, nel pensiero di Sasso, non è alcunché di fondato o di fondabile, essendo proprio la ricerca di un fondamento per il mondo empirico un tipico tratto del pensare metafisico. La *doxa* ha la sua radice più profonda nelle domande che si rivolgono al mondo e ai vari «perché» che ad esso si dirigono, i quali per altro sono a loro volta *doxai* che, come si è detto, accadono quando accadono e possono essere riconosciuti e constatati solo grazie al loro accadere, che a sua volta non ha alcuna necessità ad accadere. La sua necessità riguarda il suo essere accaduto una volta accaduto, *factum infectum fieri nequit*⁵¹. La necessità del logò è invece di tutt'altro aspetto. Questa è perché non può non essere – e per questo viene detta incontrovertibile –, quella è determinata dall'essere accaduta della *doxa* di cui, *a posteriori*, si dice che è necessario che sia (accaduta). Il logò (o verità) è completamente racchiuso nel non essere nulla dell'essere, nella negazione

⁵¹ Cfr. G. SASSO, *La verità, l'opinione*, p. 258. A proposito invece del rapporto tra domanda e simbolo è da riferire il seguente passo di Sasso: «La domanda ha natura metafisica perché è domanda, perché con le cose, sublimi o umili, a cui si rivolge stabilisce un rapporto, e, con questo, la distanza determinata dalla risposta di cui è in attesa. Questa distanza, coincidente con lo spazio vuoto che la domanda necessariamente fa insorgere nell'attesa della risposta, è, a guardar bene quello stesso che, nel corso di questa indagine, è stato scoperto come interno al simbolo, del quale, in effetti, costituisce il carattere, la sua costitutiva disequaglianza [...] Considerata in questa prospettiva, nell'ambiguità della sua *physis* il simbolo rivela il carattere essenziale, e non trascendibile, del mondo doxastico» (p. 326). In riferimento alla metafisica e alla sua ineliminabilità all'interno dell'orizzonte doxastico, cfr. il capoverso compreso tra le pp. 328-329. A proposito dell'adagio vichiano e del modo in cui Sasso intende, più ampiamente, l'evento costituito dall'accadere delle *doxai*, cfr. le eccellenti osservazioni di S. MASCHIETTI, *Dire il controvertibile. Una riflessione su verità e realtà del molteplice*, Roma 2015, pp. 1-7, in particolare p. 5.

(originaria) che l'essere fa del nulla. In questo suo «stare perennemente presso di sé», non avendo nulla che possa stargli di fronte – o, anzi, essendo soltanto il nulla «ciò che» gli può stare innanzi⁵² –, nella sua completa scissione da qualunque forma di relazione e differenza, in ciò deve ravvisarsi il «fermo cuore parmenideo» del logo⁵³.

⁵² «Di fronte all'essere (e questa non è che una concessione fatta al linguaggio, non al logo) non può esserci se non il nulla» (p. 174). Per Sasso è di capitale importanza rilevare che, in una frase come quella riportata nel testo, il nulla verrebbe assunto come «qualcosa», e non quindi come nulla. La centralità di questa precisazione non deriva soltanto dal non rischiare di assumere il nulla come un ente, tradendone quindi con le parole il concetto, ma anche da un'ulteriore istanza. Senza questa precisazione non si accedrebbe al senso originario della negazione (allo «sfondo»), tramite ciò che Sasso chiama «battuta vuota» o «allusione». Dicendo che «l'essere nega il nulla», il nulla, comparando in una proposizione e venendo intenzionato (o ontologizzato) dalla negazione che l'essere ne fa, risulta a sua volta essere «essere», e non nulla. Secondo la prospettiva di Sasso, proprio in questo «e non nulla» (da lui ribattezzato «battuta vuota») si mostrerebbe, in carne ed ossa, il volto del nulla. Nel caso in cui si intendesse infatti, nuovamente, sostenere che questo «e non nulla» è a sua volta ontologizzato e risulta quindi essere «essere», e non nulla; ecco che l'«e non nulla» riemergerebbe in coda al procedimento argomentativo e continuerebbe inesorabilmente a riemergere ogni qualvolta lo si cercasse di includere nella «sequenza» indicante l'essere come negazione del nulla. Per questo complicato giro argomentativo, specificamente a proposito della «battuta vuota», dell'«allusione» e dello «sfondo», cfr. G. SASSO, *Essere e negazione*, pp. 183-201; ID., *Il logo, la morte*, pp. 315-335; ID., *Schede filosofiche*, pp. 187-196. Si può inoltre aggiungere che è proprio questo il motivo per cui Sasso, in tante e tante pagine, insiste sempre con grande vigore sulla questione riguardante l'ontologizzazione del nulla; in quanto senza il contatto diretto con questo problema (senza quindi aver coscienza dell'insorgere dell'aporia platonica) non sarebbe possibile, nella sua prospettiva, accedere alla «battuta vuota» e tramite questa allo «sfondo» (e quindi alla «soluzione» dell'aporia).

⁵³ Cfr. G. SASSO, *Il principio, le cose*, p. 106. Al modo in cui Parmenide simboleggia l'essere e la sua perfezione, Sasso dedica una bella pagina (pp. 195-196), dove sottolinea come la simbolicità che la perfetta «rotondità» della sfera fa dell'essere, acquista nel poema parmenideo una specificità incommensurabile rispetto a quella degli altri simboli. Senza poter entrare qui nei dettagli, nonché indicare le varie premesse necessarie per una piena comprensione dei pensieri che sottendono le molte argomentazioni in esso presenti, è in ogni caso opportuno richiamare a questo punto la posizione

C'è un punto però che sembra presentare qualche difficoltà nell'impianto categoriale che Sasso è venuto mano a mano a dare alla propria riflessione filosofica, che emerge non appena si osservi con attenzione ciò che Sasso chiama la «constatazione» (o anche l'«ostensione») fatta dal logo del mondo della *doxa*⁵⁴. Sasso, all'interno di questo volume,

espressa da Mauro Visentin a proposito della «negazione del nulla» nel suo già richiamato *Onto-Logica*, vista l'affinità tra la sua prospettiva e quella di Sasso su molti degli aspetti da lui indagati in questo libro. Anche secondo Visentin, in questo perfettamente d'accordo con Sasso, la negazione del nulla da parte dell'essere esprime il senso della verità – ossia il suo carattere di incontrovertibilità. Secondo Visentin però, la negazione che l'essere effettua del nulla è effettivamente assoluta e originaria in quanto presenta, al suo interno, uno strutturale squilibrio interno tra negante e negato – tra un negante che non può che negare e mai, perciò, essere negato (l'essere), e un negato che non possa mai a sua volta negare (il nulla). Nel caso in cui si sostenesse che il nulla, indicato come negato, è perciò preso come essere e non come nulla, si potrebbe rispondere che così facendo si pretende di suddividere, analizzare, interpretare, ciò che acquista il proprio senso in un'espressione non scomponibile nei diversi termini presenti al suo interno (cfr. *Onto-Logica*, p. 291). Secondo il ragionamento di Visentin, nel negare il nulla l'essere nega *nulla*, e solo in questo modo la negazione mostra quella «vettorialità», quella «determinatezza», quel «senso», quella «irreversibilità» che corrispondono all'incontrovertibilità del vero (cfr. *ibid.*, p. 45, nota 5). L'aporia del nulla è pertanto pienamente risolvibile, non però tramite una sorta di rigorizzazione della via intrapresa da Platone nel *Sofista* – all'interno della quale, per Visentin, si muovono tanto Sasso quanto Emanuele Severino, pur in modi tra loro differenti (cfr. *ibid.*, pp. 92-93, nota 9) –, ma non facendola propriamente insorgere, dal momento che il negare è un atto intransitivo, tale quindi da non rivolgersi propriamente a «qualcosa». A riguardo di quanto è stato detto sono molti i luoghi che potrebbero essere indicati nel corposo volume di Visentin, ma le pagine in cui più esaurientemente vengono affrontati il tema della negazione e del nulla sono: il paragrafo dedicato a Platone nel cap. iv (pp. 86-93), il cap. v (pp. 127-139) e il cap. x (pp. 241-257).

⁵⁴ È un tema, questo, tra i più problematici di quella che potrebbe essere chiamata la *pars construens* del discorso di Sasso; tema che ha trovato la sua prima formulazione in G. SASSO, *La verità, l'opinione*, cap. vi (in particolare pp. 233-259), ma poi anche in ID., *Il principio, le cose*, pp. 111-113, e soprattutto in ID., *Il logo, la morte*, capp. vii e xviii. Su questo specifico problema cfr. A. BELLOCCI, *Verità e doxa: la questione dello «sguardo» e della «relazione» ne Il logo, la morte di Gennaro Sasso*, «Filosofia-italiana.net», ottobre 2014, §§ 5-6, e le osservazioni di M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano*, II, pp. 463-481,

fa in due occasioni esplicito riferimento alla constatazione da parte del logo delle *doxai*, e quindi anche del simbolo e di tutto ciò che appartiene, come lui si esprime, all'intero «universo mitico» (pp. 177, 190). Detto ciò è fondamentale tenere anche in considerazione, per il punto che si intende ora sollevare, ciò che da ormai diverso tempo Sasso sostiene a proposito della consistenza ontologica delle *doxai* e, in problematica connessione a questo, del carattere unificante e omologante del logo: «Il simbolo accade, entra a far parte del variopinto universo delle *doxai* che [...] non possono essere né affermate né negate, perché, nell'un caso come nell'altro, se ne farebbe qualcosa: essere e verità, dunque e non *doxa*, e che tuttavia accadono ed entrano a costituire il loro universo. In sede fenomenologica, o, se si preferisce, doxastica, vi si deve perciò tener fermo»⁵⁵ (p. 171).

Ora, tenendo in considerazione questo passo e quanto detto in precedenza a proposito della fisionomia di strutturale unitarietà e identità del logo (p. 322), della sua completa estraneità all'universo della differenza e del divenire (p. 327) – senza per altro poter affrontare qui la questione del linguaggio, del suo essere un accadimento tra altri accadimenti ma ciò nonostante anche l'evento che consente alla verità di esprimere il proprio senso tramite il «non esser nulla dell'essere», e che proprio per questo aspetto, tra l'altro, la verità si rende «nota» ma non «conosciuta»⁵⁶ –, non può non tenersi

e ID., *Aletheia e doxa oltre Parmenide* (2012), in ID., *Onto-Logica*, pp. 399-405: 404-405. Il saggio di Bellocchi è reperibile al seguente indirizzo: <http://www.filosofia-italiana.net/andrea-bellocchi-verita-e-doxa-la-questione-dello-sguardo-e-della-relazione-ne-il-logo-la-morte-di-gennaro-sasso/>.

⁵⁵ A proposito di questo punto, tanto aspro quanto delicato, cfr. anche p. 173. Sul non poter essere «né affermate né negate» delle *doxai*, cfr. G. SASSO, *La verità, l'opinione*, pp. 230-235 e ID., *Il logo, la morte*, pp. 29, 87-93.

⁵⁶ La questione riguardante il linguaggio e l'espressione del senso della verità tramite il suo accadere, è una di quelle maggiormente presenti nei testi teoretici di Sasso a partire da *La verità, l'opinione* fino a, soprattutto,

conto del seguente aspetto della questione. Il logo, si è detto, constata le *doxai*, senza che questo constatarle implichi che loro ne vengano fondate e che lui subisca da ciò un qualche mutamento⁵⁷; le *doxai* infatti vengono constatate dal logo grazie al loro proprio modo d'essere, ossia l'esser accadute. Una volta accadute le *doxai* vengono «viste», constatate, dal logo⁵⁸. Ma come è possibile che il puro vedere le *doxai*, il

Il logo, la morte, passando per *Il principio, le cose*. Per gli argomenti trattati nel presente saggio cfr. in particolar modo l'ampio saggio di G. SASSO, *Variazioni estetiche (e autobiografiche) su temi danteschi* (2003), in ID., *Filosofia e idealismo*, v. *Secondi paralipomeni*, Napoli 2007, pp. 11-114, in cui Sasso si sofferma a più riprese sul tema del linguaggio (cfr. pp. 16-19, 67-72, 89-92).

⁵⁷ «L'occhio della verità riflette, non critica. Da quel che vede, non è modificato. Non ne è modificato, quel che ne è visto» (G. SASSO, *Il logo, la morte*, p. 383). Pur ribadendo quanto è stato detto in precedenza, è qui nuovamente opportuno richiamare l'attenzione sul volume *Onto-Logica* di Visentin. Anche se sono già stati indicati poco sopra i luoghi dei suoi lavori in cui vengono mosse delle osservazioni a Sasso proprio a riguardo dell'aspetto teorico emergente dalla citazione appena riportata in nota, è importante evidenziare come il centro teorico verso cui tutti i molti aspetti di cui il suo corposo libro si compone (consistente in una raccolta di venti saggi per lo più già pubblicati) – dalla questione del «nulla» alla critica della metafisica, fino alle pagine riguardanti il linguaggio, il tempo e lo spazio, da lui chiamati «diaframmi» in quanto consentirebbero all'universo doxastico l'accesso al senso della verità –, debba essere ravvisato proprio in una diversa calibrazione dello «sguardo» che riconosce la doxasticità delle *doxai* e l'incontrovertibilità della verità, nonché l'inassimilabilità di questa nell'orizzonte di quelle. Ruotando tutto il libro, fin dal titolo stesso, intorno a questa complicata questione, sono svariati i luoghi di esso che potrebbero essere richiamati. I capitoli che, più ampiamente degli altri, delineano questo aspetto capitale sono in ogni caso il quarto (pp. 85-125) e il tredicesimo (pp. 305-336). Data l'estrema delicatezza e sottigliezza della questione, indico qui di seguito brevi passi in cui può essere notata con agio la profonda differenza tra i due a riguardo di questo punto: G. SASSO, *Schede filosofiche (II)*, pp. 398-399, 404; M. VISENTIN, *Onto-Logica*, pp. 95, 292-294, 331 nota 16.

⁵⁸ Non è qui possibile soffermarsi con ampiezza su questo aspetto. In ogni caso, pur dovendo avere questa configurazione la constatazione che il logo riserva alle *doxai*, che vengono constatate per il loro esser accadute, è anche vero che in questa prospettiva teorica il logo non è uno «sguardo» come ogni altro (ossia parziale), e pertanto viene anche affermato da Sasso che «dalla verità, quel che le sopraggiunga e vi si sia riflesso, non esce più. La verità non racchiude uno spazio che sia, a sua volta, racchiuso in uno

semplice constatarle, non faccia emergere un qualche aspetto di molteplicità e differenza nel logo medesimo? Non che con ciò si voglia affermare che, viste le opinioni dalla verità, questa venga in qualche modo a essere da esse partecipata, e che pertanto l'unica e identica verità si moltiplichi nella pluralità delle *doxai*. Ciò che qui si intende sostenere riguarda il vedere le *doxai*, non il semplice «mondo doxastico», da parte del logo. Nel caso in cui la verità si trovasse di fronte un puro mondo doxastico, senza che questo contenesse gli elementi suoi propri quali la variazione, la molteplicità, ecc., non potrebbe autenticamente sostenersi che il logo veda il mondo della *doxa*, in quanto si eliminerebbero i caratteri specifici e propri di questo mondo. Nel vedere le *doxai*, e vedendole per quello che sono – molteplici, differenti, in perenne variazione, ecc. –, vorrebbe dire che il logo, *ipso facto*, verrebbe necessariamente a contatto con aspetti ed elementi completamente al di là del suo orizzonte⁵⁹, quali, sopra tutte, la differenza e la relazione. Queste ultime categorie infatti, nello «sguardo» del logo, rivelano non il loro volto ma quello, come Sasso spesso invita a riflettere, dell'identità – di un'identità che sarebbe più opportuno a suo avviso indicare come l'«identico», proprio per sottolineare l'assoluta assenza di qualunque forma di differenza al proprio interno. Ma nel dire che il logo vede le *doxai*, proprio

spazio: donde l'impossibilità, non solo che qualcosa ne esca dopo esservi sopraggiunto, ma che qualcosa le sopraggiunga» (G. SASSO, *Il logo, la morte*, p. 393). Mi sembra che le osservazioni tanto di S. MASCHIETTI, *Dire il controvertibile*, p. 5, quanto di A. BELLOCCI, *Verità e doxa*, p. 33, sottolineino alcuni aspetti problematici che possono essere riferiti al passo appena citato.

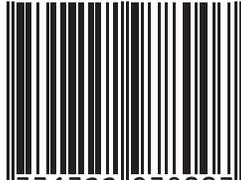
⁵⁹ Anche questo è un punto teorico che non può pretendersi di risolvere in poche battute. Per andare all'essenziale cfr. il brevissimo capoverso di p. 283, in cui Sasso parla di «eccesso» del simbolo (ma anche dell'esistenza e della morte) rispetto alla capacità di «presa» del logo. Per il punto teorico che si cerca di sollevare nel testo, cfr. anche le osservazioni svolte da A. BELLOCCI, *Verità e doxa*, pp. 18 e 20-21.

questo si sta negando, ed è come se si dicesse che il logo vede le differenze; le differenze, occorre aggiungere, nella loro differenza⁶⁰. Cosicché per questa via, sembra si possa ulteriormente modificare la sentenza oraziana in: *Differentiam atque relationem expelles furca, tamen usque recurre(n)t*⁶¹.

⁶⁰ La distinzione che Sasso, a più riprese nei suoi lavori teoretici, istituisce tra affermare (e anche negare) le *doxai* e constatarle, non può certo essere assunta come insita nel logo. Se lo fosse, il logo sarebbe riportato, nuovamente, a un contatto (o rapporto o relazione) con la differenza: la differenza tra affermare/negare e constatare le *doxai*.

⁶¹ La modifica fatta da Sasso, con «metafisica» al posto di «relazione» (ed entrambe, con «differenza», ovviamente a «natura»), si incontra a p. 16.

ISSN 1722-9782



9 771722 978007