



Filosofia Italiana

Recensione a

Gennaro Sasso, *Storiografia e decadenza*, Viella, Roma 2012

di Massimiliano Biscuso

Sotto il titolo *Storiografia e decadenza* Gennaro Sasso ha raccolto sei saggi, pubblicati dal 2005 al 2011 sulla rivista “La Cultura” (eccetto quello dedicato a Santo Mazzarino, apparso in “Mediterraneo Antico”). Il filo che li unisce può essere trovato sia nel primo che nel secondo dei due termini che compongono il titolo. Si tratta, infatti, di saggi dedicati a storici e a opere storiografiche: vi ricorrono i nomi, oltre che di Croce e Gentile, di Federico Chabod, di Santo Mazzarino, di Delio Cantimori, e ancora di Eugenio Di Rienzo, di Hayden White, di Carlo Ginzburg, e di molti altri ancora, grandi e meno grandi, le cui opere vengono analizzate, con un’attitudine alla ricerca della coerenza tipicamente filosofica, per dare conto, nei primi quattro interventi, della «varia fenomenologia del revisionismo», e negli ultimi due, «dell’idea di decadenza» (p. 8 [il numero di pagina senza ulteriori indicazioni significa che si cita da questo volume]). Ma la presentazione che Sasso fa di questa raccolta di saggi sotto il segno, dunque, della duplicità – revisionismo e decadenza –, è una voce che non riesce a sovrastare il basso continuo che risuona in tutto il libro e che costituisce il secondo modo di leggerlo: il tema della decadenza, di cui la storiografia revisionistica è testimonianza, prima ancora che intellettuale, civile ed etica,

decadenza la cui idea, così difficile da afferrarsi, è indagata – nel modo peculiare che si dirà –, come si è appena accennato, nei due saggi conclusivi.

È, d'altronde, lo stesso Sasso a suggerire una tale lettura unitaria del libro, quando colloca il revisionismo contemporaneo nel quadro della «crisi sempre più evidente sia dei sistemi democratici [...] sia del capitalismo» e si augura che la discussione, da lui condotta, di alcuni aspetti di quello possa suscitare l'interesse di «chi non sia del tutto sordo alle gravi questioni che si agitano nel fondo oscuro della vita italiana» (senza, per altro, tentare di legare in un nesso quella crisi con queste questioni). Crisi, certo, non significa di per sé decadenza; ma l'attuale crisi mostra il volto della decadenza se i sistemi democratici sono esposti a «*degenerazioni autoritarie*» [corsivo mio], il capitalismo tende «a vivere attraverso le sue crisi e a *divorare sé stesso*» [corsivo mio], e clericalismo e conservatorismo politico, espressioni del fondo oscuro della vita italiana, mostrano la «perversa attitudine a *ripresentarsi*, se non nelle vecchie forme, tuttavia *con l'antico volto*» (pp. 8-9; corsivo mio). Degenerazione, autodistruzione, regresso (che altro è, infatti, il ripresentarsi di aspetti patologici del passato?): la crisi è detta con il lessico della decadenza. E, a ribadire tale lettura, la chiusa del libro parla chiaramente: le riflessioni sulla decadenza non sono soltanto un dotto itinerario tra grandi pensatori, ma anche una «modesta allegoria» dei nostri tempi, segnati dal rischio, anzi, da «qualcosa di più di un rischio», della «lacerazione del fragile tessuto unitario» dell'Italia (p. 344).

Iniziamo, dunque, dalla questione del revisionismo, con la consapevolezza che esso mostri il volto della decadenza e possa perciò rivelare un aspetto della crisi contemporanea. Ci sono, chiarisce Sasso nel saggio *Chabod e il fascismo. Riflessioni e ricordi* (pp. 113-182), due forme di revisionismo – si intende qui il revisionismo della storiografia che intende “revisionare” la storia del Ventennio e della Resistenza –, il primo interno alla cultura antifascista, il secondo esercitato invece da destra. Nel primo caso il suo oggetto «è rivelato e determinato dalla domanda relativa alla coerenza antifascista di personaggi che, presentatisi in quel segno dopo la caduta del regime, non si sarebbero, nei fatti concreti della vita vissuta al tempo del fascismo, rivelati quali pretendevano di essere stati, – antifascisti intransigenti in ogni momento e in ogni atto della loro vita» (p. 113). L'esempio di maggior rilievo a questo riguardo è Benedetto Croce, accusato di tiepido e ambiguo antifascismo, fortemente limitato dal carattere borghese e reazionario della sua filosofia. Dominante oggi sembra però a chi scrive essere l'altra forma di revisionismo, quella che «tende alla riabilitazione di personaggi eccellenti (Gentile, Volpe) che dettero la loro adesione al fascismo», e «si distingue per la cura che mette nello scoprire gli aspetti meno lineari dei comportamenti tenuti da non pochi intellettuali antifascisti», anche se si tratta di uomini insigni,

di cui sembra difficile contestare la coerenza antifascista durante il Ventennio, come Calamandrei, Salvatorelli e Omodeo (p. 115).

Il saggio dedicato a Chabod e il successivo, dedicato a Gentile e Cantimori (*Gentiliana et Cantimoriana*, pp. 183-249), entrano nel merito delle accuse e delle riabilitazioni della storiografia revisionista. Polemizzando con Pier Giorgio Zunino, Sasso ricostruisce la ricerca di Chabod per concludere che mai lo storico valdostano fu succube del fascismo, né quando studiò da giovane Machiavelli, né quando in età matura i suoi interessi si rivolsero sulla storia di Milano al tempo di Carlo V, né infine quando indagò la politica estera italiana ed europea tra Sette e Ottocento. E neppure fu fascista quando pensò, se lo pensò, che si sarebbe potuto tollerare il fascismo se avesse dato il suo contributo al mantenimento della pace tra le nazioni. «Chabod studiò il problema dello Stato e della sua assenza, in Italia, per tutto l'arco della così detta storia moderna. E questo era un tema suo come lo era del fascismo, che pretendeva di aver restaurato lo Stato e di averlo restituito, intero e vitale, alla nazione secondo il vero spirito del Risorgimento [...]. Ma la comunanza del tema non implicava né la comunanza dei criteri né delle conclusioni: contribuiva, se mai, a far risaltare le differenze» (p. 181). Alla medesima esigenza di evitare le semplificazioni e di leggere con intelligenza storica i documenti, rinunciando sia alle difese a oltranza sia alle denigrazioni, sono ispirate le pagine dedicate a Delio Cantimori. In questo caso Sasso discute con quegli storici, come Nicola D'Elia, Eugenio Di Rienzo e Paolo Simoncelli, che polemizzando con la sua monografia (*Delio Cantimori. Filosofia e storiografia*, Pisa 2005), ritengono che lo storico di Russi abbia aderito o, almeno, simpatizzato per il nazionalsocialismo. Sasso sostiene al contrario che il progetto, mai portato a compimento, di scrivere un libro antologico sul nazionalsocialismo non implicasse affatto né adesione né simpatia per un'ideologia che, esaltando naturalisticamente il “sangue e il suolo”, non poteva essere accolta da chi si muoveva nel quadro teorico dell'idealismo italiano. Che Cantimori fosse attratto dalla «convergenza» tra il *deutscher Sozialismus* e il bolscevismo, che fosse interessato agli esponenti della rivoluzione conservatrice e soprattutto a Ernst Jünger (p. 218), che, addirittura, condividesse con il nazionalsocialismo, almeno quello delle origini, la convinzione che il mondo liberale e borghese fosse ormai alla fine, tutto ciò è senz'altro plausibile. Ma ciò non implica, affatto, adesione al nazismo. Come non è possibile accusare Cantimori di filonazismo, così non è possibile, d'altra parte, assolvere Gentile dalla sua ribadita adesione al fascismo, non solo dopo l'otto settembre, ma già dopo la promulgazione delle leggi per la difesa della razza. «L'aiuto che egli dette a molti ebrei, tedeschi e italiani», rivendicato da alcuni storici revisionisti, «non basta ad assolverlo dalla colpa di essere rimasto tra coloro che li perseguitavano» (p. 203). Una colpa, non solo morale e politica, ma, se così potesse dirsi, filosofica: infatti l'idealismo attuale era teoria radicalmente antinaturalistica e, quindi, per sua

essenza, impossibilitata ad accogliere il razzismo biologistico. Se il regime fascista aveva assunto una tale ideologia e ne aveva tratto una conseguente politica di discriminazione, prima, e di persecuzione, poi, contro gli ebrei, coerenza avrebbe voluto che Gentile, che quella ideologia non poteva condividere, si dissociasse anche da questa politica.

Mentre i saggi dedicati a Chabod, e a Gentile e Cantimori, entrano nel merito della discussione sollevata dagli storici revisionisti, nel saggio dedicato all'opera di Eugenio Di Rienzo, *Guerra civile e storiografia* (pp. 11-51), Sasso mette in evidenza il tipico modo di argomentare della storiografia revisionista, e le ragioni, morali e politiche, ad essa sottese. Per dirla in breve: la storiografia revisionista sottovaluta la violenza che il fascismo dispiegò contro i suoi avversari, sia nell'atto della presa del potere, sia durante tutto il Ventennio grazie all'apparato repressivo del regime, e pretende dagli esponenti dell'antifascismo in tutti i momenti e in tutte le circostanze quell'intransigenza e quel coraggio che necessariamente, con quella coerenza, furono di pochi: come se, «per giustificare sé stesso e la sua dissidenza, l'antifascismo dovesse essere cosa non umana, ma divina». Sicché, trovando il comportamento di molti antifascisti non conforme a tale ideale, gli storici revisionisti «negano che l'antifascismo sia stato cosa divina e si compiacciono di trovarvi l'umano e anche il “troppo umano”» (p. 12). Insomma: invece di attribuire ad un regime che esercitava un controllo poliziesco violento e capillare la responsabilità di costringere gli intellettuali che scrivessero e comunicassero a ricorrere alle tecniche di dissimulazione e di mascheramento, e la colpa di scegliere forme di compromesso e di implicita complicità, o addirittura di cedimento, si attribuiscono responsabilità e colpa alle vittime.

Quali sono le ragioni di un tale rovesciamento? Al di là di debolezze e inadeguatezze, l'antifascismo poté sopportare e vincere la dura prova alla quale fu sottoposto grazie all'idealità antitotalitaria e antitirannica che l'animò e gli conferì unità, grazie alla fermezza di chi non si piegò in nome dell'idea di libertà. Solo ciò consentì «alla patria italiana di riemergere con un diverso volto dal baratro in cui il fascismo l'aveva immersa. Con un diverso volto, e, necessariamente, nel segno della discontinuità nei confronti, non solo (ed è o dovrebbe essere ovvio) del fascismo, ma anche dell'Italia che, da ultimo, l'aveva generato e era stata travolta» (p. 13). Ora, è proprio tale discontinuità ad essere contestata nelle sue ragioni profonde dai revisionisti: se tutti erano venuti a patti col Leviatano, «alla sua condanna non c'era ragione di dar corso se non con molte attenuazioni e nello spirito della comprensione». Il fascismo aveva conferito espressione a esigenze profonde della nazione in un momento difficile della sua esistenza, l'aveva resa più forte. Con il che, commenta acutamente Sasso, «si dava e si dà luogo ad un curioso giudizio: in forza e in ragione del quale, per un verso si riprendeva, capovolgendola, anche se soltanto in forma indiretta, la tesi [...] del fascismo come espressione dell'inferiorità

politica e morale dell'Italia (e degli italiani), e per un altro la si capovolgeva senz'altro col dare a essa una connotazione positiva» (p. 14). Secondo Di Rienzo (e gli storici revisionisti) il fascismo aveva ripreso e rivissuto il Risorgimento; l'antifascismo, condannando indiscriminatamente ogni aspetto del fascismo, mostrava non solo difetto di senso storico nel non saper cogliere gli aspetti di continuità tra Risorgimento e fascismo, ma anche incomprensione delle istanze modernizzatrici di cui il regime, pur con i suoi limiti, si era fatto portatore rispetto al chiuso e ottocentesco mondo liberale dell'anteguerra. La storiografia antifascista, innanzi tutto nelle componenti comunista e azionista, mantenne anche dopo la fine della guerra il clima di odio e rancore, condannando uomini meritevoli e cose egregie del passato regime (p. 15) e impedendo quindi la riconciliazione tra le parti che si erano combattute. In questa considerazione si svela la ragione principale della storiografia revisionista: la profonda avversione per quelle culture, come la comunista e l'azionista, diverse sotto molti riguardi, ma accomunate sicuramente dalla consapevolezza della necessità di una profonda discontinuità nella storia civile e politica dell'Italia, fascista e liberale, in nome degli ideali di libertà e giustizia. L'ostilità e la condanna di tutto il passato fascista, perpetuandosi dalla lotta partigiana nella storiografia, avrebbero impedito la creazione di una «memoria condivisa» tra gli italiani. Ma, contro l'insopportabile retorica della memoria condivisa, che altro non è se non un invito a dimenticare le ragioni degli uni e i torti degli altri, Sasso giustamente fa notare come ciò che permette l'oblio dopo una guerra civile e, quindi, la possibilità di condividere un comune orizzonte, è la politica, non la storia (p. 28). Come aveva già chiaramente sostenuto nella Prefazione ad un precedente volume (*Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna 1998, pp. 10-11), spetta alla politica di superare i drammi e rasserenare gli odi, non alla storiografia, la quale, invece, è chiamata a radicalizzare e persino a esasperare, per poter aiutare a vedere meglio nel profondo delle cose e coglierne le ragioni. E contro l'accusa alla cultura antifascista di aver provocato la crisi dell'idea di nazione e di Stato e la «morte della patria», Sasso ricorda a ragione che fu il fascismo, proclamando la sua identità con la nazione e lo Stato, a provocare la divisione della nazione e con questa la lunga crisi dell'idea di patria e di Stato (p. 17). Polemizzando implicitamente con Galli della Loggia, Sasso afferma che «la nazione risorgimentale morì, o, se si preferisce, cominciò a morire» tra il 1922 e il 1925, non l'8 settembre 1943 (p. 20). Allora, come oggi, l'alternativa riguardava come si dovesse concepire l'idea stessa di patria e chi ne fosse il traditore: «l'antifascista che su di essa innalzava la libertà, o il fascista che l'aveva spenta» (p. 18).

La storiografia revisionista è dunque testimonianza della decadenza di una parte dell'attuale storiografia rispetto a quell'altra che, discutendo i risultati della passata ricerca ed evidenziandone i limiti in nome di nuove domande, di una più accurata indagine dei fatti e di una più attenta

lettura dei documenti, non rinuncia a far valere le ragioni del conflitto e della discontinuità sulle ambigue apologie della riconciliazione – una storiografia, quella revisionista, utile, aggiungerei io, a legittimare forze politiche che con la tradizione politica antifascista e la rivendicazione della legittimità del conflitto nulla hanno a che fare.

A questo punto è opportuno porre una questione. È un'ovvietà distinguere tra il "revisionismo", se così voglia dirsi, come pratica propria di ogni buona storiografia, che "rivede" quanto da altri storici è stato detto per chiarire meglio e di più, e il revisionismo come operazione di politica culturale volta a riabilitare chi proprio non può esserlo e a condannare chi invece non lo merita, un'operazione intesa quindi a combattere una battaglia politica con gli strumenti della storiografia. Bisogna però chiedersi se e in che modo si possa dare, nella prospettiva filosofica di Sasso, una ricostruzione storiografica che, a rigore, possa dirsi «più vera» di un'altra e, soprattutto, se possa mai la storiografia giungere a risultati «indubitabili», tali, dunque, da non poter più essere messi in discussione.

Il tema è affrontato, sia pur non direttamente, nel secondo saggio, dedicato a *La storia come «arte» e l'Olocausto (Croce, Gentile, Hayden White e Carlo Ginzburg)* (pp. 53-112). Qui, discutendo la teoria tropologica di Hayden White, che pone la questione, tipicamente postmoderna, se sia possibile distinguere tra storiografia e romanzo, Sasso si imbatte nel seguente problema: come negare legittimità al negazionismo (che può essere interpretato come la forma estrema del revisionismo)? Molti storici hanno risposto, giustamente, evocando «testimonianze, documenti, ricordi» (p. 56), che rendono quell'evento indubitabile. Ma se costoro si propongono di attingere il grado estremo della conoscibilità di un evento, non possono non dubitare che a tale grado si possa pervenire. La ragione risiede nella «struttura inevitabilmente dualistica dell'atto conoscitivo» (p. 57), e quindi di ogni teoria della conoscenza storica e, più in generale, di ogni gnoseologia: da un lato, il soggetto, dall'altro, l'oggetto; un dualismo che nessuna filosofia idealistica o empiristica può risolvere. Di qui la distinzione tra due accezioni di verità, su cui Sasso ha ragionato nei suoi lavori squisitamente teoretici, in queste pagine richiamati brevemente: «Altra la verità, che si ricerca, che si deve ricercare, e che si raggiunge senza esser mai sicuri, tuttavia, di averla raggiunta e di averne colto l'ultimo aspetto. Altra la verità che appartiene a se stessa, e che non è, né può essere, oggetto di indagine, perché, se lo fosse, non sarebbe appunto se non un oggetto e, se fosse un oggetto, non sarebbe allora la verità». Da un lato, dunque, la filosofia, dall'altro, «l'ermeneutica della realtà» (p. 59); da un lato, la verità, dall'altro, quella che solo per concessione all'uso linguistico può dirsi una diversa verità, perché a rigore è opinione («la verità che si ricerca è altra cosa, anche quando sia stata conseguita e con tutta sicurezza la si dica incontrovertibile, da

quella che possiede sé stessa e, per definizione, è incontrovertibile», *Il logo, la morte*, Napoli 2010, p. 270). Non è scopo di questa recensione discutere la complessa, rigorosa e problematica proposta teoretica avanzata da Sasso, che lo porta a sostenere che verità e opinione non sono legate da alcuna relazione, neppure di esclusione reciproca, per cui l'una sarebbe l'assenza dell'altra; e tuttavia è inevitabile che sorgano alcune questioni di non facile soluzione, a cui si dovrà almeno fare cenno.

È un fatto che nessun risultato storiografico sia insuscettibile di essere discusso e superato da ulteriori ricerche: è nella natura stessa dell'opinione, specialmente della ricerca storica, il destino di «trovarsi, nei confronti del passato, nella posizione dualistica che, per un verso, [...] spinge alla ricerca della verità delle cose», ad aggiungere prove e a mettersi al riparo dalle obiezioni, per un altro, induce alla scontentezza, dovuta all'intrinseca impossibilità di superare «il dualismo che tiene il ricercante lontano dall'oggetto che pur abbia tentato di avvicinare a sé». E qui Sasso interrompe, pur nella sua «estrema provvisorietà» (p. 112) il discorso, non mancando, però, di ribadire che ciò che spinge a continuare la ricerca è proprio il dualismo, e di notare che il «fatto» e l'estensione dello sterminio degli ebrei nei *Lager* nazisti sono «indiscutibili», mentre sono al proposito suscettibili di discussione e ricerca molte altre cose, a partire, ad es., dalla domanda di come sia stata possibile la Shoah nelle terre che udirono le note del *Flauto magico*.

Ma la brevità con cui si evoca la questione lascia insoddisfatto quel lettore che si chieda, in primo luogo, come possa darsi nel mondo della *doxa*, a rigore, una distinzione tra fatti indubitabili, come l'*evento* della Shoah, e fatti di cui sia lecito dubitare, come le *ragioni* che spiegano quell'evento, dato che tanto l'evento quanto le ragioni sono fatti che accadono *identicamente* nel mondo della *doxa*, il che impedisce che l'evento sia di per sé “vero” rispetto alle “opinabili” ragioni dell'evento. In secondo luogo, dato che per Sasso mai un fatto può, a rigore, definirsi vero, come possa legittimarsi la tesi secondo cui si darebbero opinioni storiografiche preferibili (= più vere? o più certe?) rispetto ad altre, cosa, insomma, permetta di attribuire il crisma di preferibilità a un'opinione rispetto ad un'altra; se a quest'ultima questione non si rispondesse, infatti, non si potrebbe neppure criticare la storiografia revisionistica, in quanto incapace di una lettura fine e soddisfacente degli eventi storici di cui ritiene di dare conto meglio della storiografia cui si oppone.

La prima questione non può certamente essere affrontata con la distinzione leibniziana di verità di ragione e verità di fatto – e lo stesso Sasso lo sottolinea –, perché l'essere verità delle seconde coincide, a rigore, con l'essere verità delle prime, in quanto nell'unico mondo reale gli eventi oggetto della verità di fatto non sono contingenti ma necessari, tali e quali, dunque, gli oggetti della verità di ragione. Forse più adeguata linguisticamente sarebbe stata la distinzione di

vichiana memoria tra verità e certezza, perché avrebbe eliminato una possibile fonte di ambiguità, senza tuttavia che il quadro metafisico vichiano entro il quale verità e certezza si distinguono e, distinguendosi, entrano in relazione, possa essere accolto. La verità – è una delle più note tesi di Sasso – non entra in relazione con la *doxa*, neppure con quella che si potrebbe chiamare la *doxa certa*, perché la relazione, categoria per eccellenza metafisica, fa sì che i termini della relazione, identicamente distinti, si rivelino, appunto, non distinti ma identici, con la impossibile conseguenza che verità e opinione coincidano. E, allora, che cosa significa attribuire indubitabilità ad una *doxa*, per es., alla *doxa* che afferma l'evento della Shoah? Non potendo esserci relazione – quindi neppure analogia, somiglianza ecc. – tra l'incontrovertibilità della verità/filosofia e l'indubitabilità di una *doxa*/ermeneutica della realtà, come deve potersi pensare l'indubitabilità di una opinione? A rigore, essendo la *doxa* presa nell'atto dualistico della conoscenza, non potrà mai essere identica al suo oggetto. E quindi sempre dubitabile. Perché allora parlare di indubitabilità? La *doxa certa* non può essere che la *doxa* che non solo dà prova di sé, ma anche che resiste alle controprove; tuttavia ciò non la mette al riparo dalla possibilità di soccombere ad altre, e più persuasive, controprove che in futuro possano essere trovate. La *doxa certa* resiste, dunque, ma solo fino a prova contraria, solo per ora. Di nuovo, perché parlare di indubitabilità? Credo che si possa rispondere alla domanda affermando che “indubitabile” è l'espressione linguistica più efficace per assegnare alla *doxa* che afferma il fatto della Shoah un valore non epistemico ma etico: la *doxa certa*, allora, è indubitabile non perché, a rigore, assuma il carattere incontrovertibile della verità, ma perché negarla sarebbe un atto consapevole di falsificazione. Il negazionista assumerebbe allora il volto dell'ingannatore (come il sofista nell'omonimo dialogo di Platone, o come l'avversario del principio di non contraddizione, il quale non può davvero credere, sostiene Aristotele, a quello che pure afferma) e la storiografia negazionista quello della distorsione morale. Ma la scelta per l'una o per l'altra *doxa*, la scelta tra il riconoscimento del fatto della Shoah o la sua negazione, in quanto scelta etica, rimane, a rigore, infondata, in quanto a sua volta appartenente al mondo della *doxa* (cfr. *La verità, l'opinione*, Bologna 1999, pp. 195; 302-303).

*Doxa* indubitabile, dunque, è quell'opinione di cui non è lecito eticamente dubitare, tante sono le prove a favore e le smentite delle controprove, benché non possa assumere il volto della verità incontrovertibile – questa osservazione, credo, permette di risolvere anche la seconda questione: come possa darsi nel mondo della *doxa*, una opinione più vera di un'altra. Più «vera» non può a rigore darsi, perché, se così fosse, la *doxa* intratterrebbe una relazione con la verità, ma già si è detto che, per Sasso, tale relazione non si può in alcun modo istituire, pena l'identità (impossibile) tra *doxa* e verità. Più certa, invece, sì: certa è, si diceva, l'interpretazione che dà prova di sé e resiste alle controprove. Ma anche questa considerazione deve essere un'opinione, perché, se non



lo fosse, se pretendesse cioè di essere una teoria della certezza, non potrebbe non essere vera, e il discorso ricadrebbe, inevitabilmente, nelle difficoltà, se non nelle aporie, della metafisica (tale metafisica teoria della certezza si distingue, quindi, dalla incontrovertibile verità che ogni *doxa* è controvertibile [ivi, p. 201]).

Sia lecito, tuttavia, sollevare una ulteriore questione, anche se soltanto tra parentesi e con la consapevolezza che essa meriterebbe uno spazio ben più ampio. Posto che tra verità e *doxa*, ovvero logo e opinione, non si dia relazione alcuna, posto perciò che l'opinione non possa attingere il piano della verità, è pur vero che «nell'elaborare il proprio contenuto, la *doxa* possa pervenire ad un alto grado di coerenza interna, mediante l'assunzione di strumenti desunti dal regno formale della filosofia» (ivi, p. 164). Il passo sembra implicare che la *doxa* possa utilizzare la filosofia, tutta o una sua parte, come strumento per dotarsi di un grado di coerenza interna tale da risultare migliore delle altre *doxai* o, come abbiamo detto noi, per farsi *doxa certa*. Che la filosofia possa essere strumento della *doxa* è, nel ragionamento di Sasso, certamente impossibile, perché ciò implica un rapporto, ma il rapporto tra verità e opinione è affetto da insuperabile aporeticità. D'altronde, il passo parla non di «filosofia», bensì di «strumenti desunti dal regno formale della filosofia». Ora, questo significa che la filosofia è la filosofia e insieme i suoi strumenti, ovvero ciò che si configura come il suo regno formale; solo questi però, e non tutta la filosofia, la *doxa* assumerebbe per darsi coerenza interna. Proviamo a percorrere questa strada per vedere se essa davvero ci porta fuori dal luogo (impossibile) della relazione tra verità e opinione.

Dal passo sopra citato si evince che il logo possiede non uno, ma due strumenti: il linguaggio e il «regno formale», ossia le procedure dimostrative di cui si avvale per affermare che l'essere è negazione del nulla (ivi, p. 85). Ammettiamo, senza concederlo, che il rapporto tra il logo e il linguaggio sia in realtà un non-rapporto, benché si configuri come una relazione strumentale con qualcosa di altro da sé, che però, a rigore, non deve essere “altro”, ossia diverso, pena la ricaduta nella relazione e quindi nell'identità («La filosofia è espressa e comunicata dal linguaggio. Ma se ne distingue e non vi coincide: come da uno strumento si distingue, non coincidendovi, la mano, o la mente, che lo indirizza al fine», ivi, p. 74), e che la filosofia abbia «la sua natura specifica, e perciò [...] un'espressione non linguistica anteriore all'espressione linguistica attraverso la quale, e con il limite intrinseco a questo strumento, si rende evidente e riconoscibile nel linguaggio» (ivi, p. 75). Non ci soffermiamo neppure sulla conseguenza che, in questo caso, la *doxa* condividerebbe il suo strumento con la filosofia, perché anche la *doxa* si esprime linguisticamente. Notiamo invece la differenza tra il logo e i suoi strumenti formali, i quali anche la opinione utilizza come suoi – della opinione, non del logo – strumenti. Quindi, la filosofia, sarebbe in sé distinta tra un «sé» e i suoi «strumenti formali», tanto che tali strumenti possono essere utilizzati anche dalla *doxa*: ciò

non configura, forse, una situazione impossibile? Il logo è infatti identità, e dunque uno, non due. Per sfuggire all'aporia si può forse sostenere che il logo abbia a che fare con i suoi strumenti formali non come ha a che fare con il linguaggio, perché tali strumenti avrebbero un grado di intrinsechezza con il logo che il linguaggio non possiede e a cui non può ambire: lo strumento formale costituirebbe una sorta di organo del logo: per restare all'esempio, come la mano, "strumento di strumenti".

Sia pure così. Ma allora, in primo luogo, non potrebbe non riproporsi la distinzione tra il logo e il suo organo, il quale è comunque "strumento", benché di altri "strumenti", con le conseguenze che sopra sono state evidenziate. A cui si può aggiungere un'ulteriore considerazione, che ci riporta all'altra alternativa, sopra accennata. Se la *doxa* distinguendosi dal logo, utilizzasse lo strumento formale del logo, allora parteciperebbe di una parte del logo, ossia del suo organo. Ma come può il logo avere parti? E come vi può essere partecipazione tra logo e *doxa*? Sasso lo nega, ribadendo la non-relazione tra il logo e la *doxa*, e cercando di allontanare ogni ombra di *methexis* del primo alla seconda (ivi, p. 193), e quindi della seconda al primo – in quanto la *doxa* è incapace di trascendere il proprio «sé» e porsi nell'orizzonte della filosofia (ivi, p. 266). Al contrario, se il logo e suoi strumenti non si distinguono (così dovrebbe essere perché il logo è uno e non due, ma non lo si è concesso), allora l'uso che la *doxa* fa dello strumento formale assumerebbe il volto della platonica *mimesis*. Come si potrebbe negare infatti che la *doxa*, assumendo come suoi gli strumenti formali della filosofia, proprio in quanto la filosofia non si distingue dai suoi strumenti, non la imiti? e, imitandola, non entri in relazione con essa? La imita, poiché mentre il logo vi coincide, e per questo è logo e non opinione, l'opinione non vi coincide ma tende a coincidervi. E se c'è imitazione, *mimesis*, c'è relazione – con l'aporia inaggrabile che ne consegue –. Sicché la filosofia, a sua volta, entrando in relazione con la *doxa*, vi aggiungerebbe la coerenza che le è propria, contrariamente a quanto invece si afferma (ivi, p. 235).

Rimangono, infine, da analizzare i due ultimi saggi che discutono l'idea di decadenza. Si tratta di un argomento da tempo al centro dell'attenzione di Sasso, sia quando ha cercato di coglierne la presenza e il ripensamento in Machiavelli: si pensi, ad es., a *Machiavelli e la teoria della anacyclosis* (in *Machiavelli e gli antichi*, I, Milano-Napoli 1987, pp. 3-65); sia quando, indagando le filosofie del "progresso", ha individuato anche il rovescio di questo: si pensi soprattutto a *Tramonto di un mito* (Bologna 1984), in cui viene delineata la parabola del mito del progresso, il quale, venendo meno, si volge nel suo contrario, cioè, appunto, nella decadenza. Nelle pagine dedicate a *Santo Mazzarino: la decadenza, il tempo. Appunti e riflessioni* (pp. 251-296) e soprattutto in *Riflessioni sulla decadenza* (pp. 297-344) ritornano così i temi di quelle indagini: il modello per eccellenza della

decadenza, cioè il *decline and fall* – per dirla con l'archetipico Gibbon – dell'Impero romano, la decadenza per cause esterne o per cause interne, il rapporto tra decadenza storica e processi naturali di degenerazione. Ma ritornano anche gli autori: Lucrezio e Machiavelli, Spengler e Toynbee, Nietzsche e Heidegger, oltre a tanti altri ancora.

Ciò su cui vorrei soffermarmi, in conclusione, è il modo in cui Sasso disegna la difficoltà che si incontra, se non l'aporia in cui ci si imbatte, quando si voglia pensare con rigore l'idea di decadenza. Che si tratti di un'idea impossibile a formularsi – nel logo, non nel linguaggio, che pure la dice come un fatto – nelle concezioni idealistiche, come quella hegeliana o crociana, che, pur nelle loro indubbie differenze, attribuiscono alla storia una piena positività, appare evidente. Infatti, decadenza significa negatività, e quando il negativo nel processo storico sia preso per un momento il cui senso consiste non in se stesso, ma nel suo essere superato da una maggiore e più ricca positività, quando cioè un'epoca non assume il carattere di compiuta forma, ma è materia per l'affermarsi di una successiva epoca, che sarà la forma di quella, ecco che, a rigore, il negativo propriamente detto non si dà e così la decadenza. Ci sarà accidentalità, «fermentazione», ma decadenza no. Ma non è questa l'unica difficoltà. Chi pensi la decadenza, infatti, deve spiegarne la ragione. È in questo caso tanto la tradizione idealistica quanto l'altra tradizione, quella di Nietzsche e di Heidegger, incontrano una comune difficoltà. Una difficoltà simile specularmente all'aporia dell'inizio, che non è mai così assoluto da essere vero inizio e non avere davvero nulla prima di sé: «Se all'una e all'altra [tradizione] si chiedesse il perché della decadenza, se a entrambe si rivolgesse la domanda relativa alle ragioni del suo prodursi nella vita delle culture e degli Stati, non si avrebbe infatti risposta. E non per caso. Interrogando sul perché della decadenza, e retrocedendo perciò alle spalle del suo essersi prodotta, è pur sempre alla decadenza che infatti ci si viene a trovare di fronte. Ma la decadenza non spiega la decadenza, se di essa si chiedono le ragioni» (pp. 299-300). Né vale a superare la difficoltà concepire la storia secondo una temporalità ciclica, secondo la quale, al sorgere e maturare di una civiltà, non può che seguire il suo necessario tramonto, come in quei pensatori antichi che assumevano che la decadenza si manifestasse nel momento in cui un regime virtuoso si corrompeva e dava luogo al suo contrario, senza spiegare perché quel regime si fosse corrotto, se era virtuoso. Più in generale, quindi, si deve dire che in tutte queste forme di spiegazione della decadenza, la spiegazione non si dà, perché, attribuendo valore di positività ad un momento storico, sia esso un'epoca, una civiltà o una forma costituzionale, non si dà ragione che giustifichi che il positivo si debba volgere in negativo, a meno di pensare – come nel caso esemplare della caduta dell'Impero romano – che nel positivo fosse già annidata l'ombra della negatività, sicché è quella negatività, non la positività cui pure si

accompagna, a spiegare la negatività: ma allora non si può evitare, appunto, «di fare della decadenza la ragione (e la spiegazione) della decadenza» (p. 300).

Il «crudo paradosso» che ci sta dinanzi è dunque il seguente: che per spiegare la decadenza «ci si trova tra le mani, non il suo concetto, ma il suo fatto». «È un fatto, dopotutto, che gli Stati e le civiltà decadano; ed è dei fatti che si fa storia. È un fatto, d'altra parte, – prosegue però Sasso – che nelle epoche che si dicono di decadenza, non tutto decade, e qualcosa seguita a essere prodotto, se non nella politica, nelle arti: qualcosa che allude all'avvenire e rafforza negli storici la speranza che, comunque, il mondo non morrà». Ma non appena citata, la speranza, suscitata dalla consapevolezza che decadenza assoluta non si dia mai nei fatti, si spegne subito nella pagina che, con una certa cupezza, chiude il libro. Infatti, dal punto di vista dell'uomo politico e del pensatore politico, che non può evadere dalla dimensione che gli è propria e quindi non può consolarsi con le considerazioni dello storico, non c'è possibilità di riscatto dalla decadenza, se non facendo appello alla virtù. E qui il paradosso si fa ancora più crudo, perché, se è vero che una volta che «la decadenza abbia immesso il deserto nelle cose e nelle coscienze, la parola spetta alla virtù», è altrettanto vero che per superare la decadenza «si deve far appello alla virtù, ossia proprio a ciò che è decaduto e non esiste più» (p. 343).

L'emergere del tema della virtù nel capitolo che chiude il libro, un capitolo che, dopo aver peregrinato tra Heidegger e Nietzsche, Lucrezio e Polibio, Leopardi e De Santis, Hegel e Croce, alla fine, come suo coronamento, era approdato non a caso al più tragico di questi pensatori della decadenza, cioè a Machiavelli, ci indica la chiave per leggere l'intero volume. È la decadenza della virtù, da intendersi secondo la tradizione del pensiero repubblicano come abito a ricercare il bene comune per mezzo del conflitto, che spiega l'affermarsi della storiografia revisionista, sintomo e non causa di una malattia più profonda, dalla quale non ci potrà salvare nessun «ultimo dio».

---

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net)

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-italiana.net, 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-italiana.net". 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 (link) alla home page [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net) 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-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo ([redazione@filosofia-italiana.net](mailto:redazione@filosofia-italiana.net)), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.