

Contributi/1

La Cosa e L'Uno

Luoghi e itinerari cacciariani

di Nicola Magliulo

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 11/04/2014. Accettato il 09/05/2014

Abstract: In this paper we illustrate some of the theoretical fundamentals of the route nodes speculative Massimo Cacciari. How can you define the absolute singularity of the thing; what implies that the mere possibility is that from which it comes; what relation is given between the One and the negative of the world; what are the limits of logos: these and other issues are addressed from the last work of Cacciari, *Maze philosophical*, and in dialogue with thinkers like Heidegger and Severino, of which we show the similarities and differences with the theses of the philosopher Venetian .

1. Dell'identità della singola cosa

Cosa definisce, da dove proviene l'identità specifica, l'essere unico e irripetibile dell'ente? Che cosa è *quel singolo* se non l'insieme delle determinazioni, dei suoi modi di apparire? Se isoliamo la sua specifica identità da questo insieme di attributi e manifestazioni del suo esserci, ne avremmo solo un'astratta conoscenza: ma, viceversa, la specifica identità di *quel singolo* non può essere ridotta alla somma di essi. Per Massimo Cacciari ogni ente non si esaurisce nella sua immediata *datità* e in ciò che appare e predichiamo di essa:

L'ente è la differenza tra la sua identità e il suo essere-rappresentato. Nel predicare l'ente noi compiamo un'astrazione dal puro X, poiché è questo il massimamente concreto, ma ogni volta anche lo indichiamo 'astraendo' dalla determinatezza delle rappresentazioni [...] L'identità è 'ciò' che rende possibile la cosa negli infiniti, non pre-determinabili modi del suo apparire, e dunque nel suo essere-fenomeno, e dunque del suo essere-adequatamente compresa [...]¹.

Se in *Dell'Inizio* la ricerca esplicitamente sviluppata intorno alla singolarità della cosa si limitava al paragrafo *Quel singolo*, e in *Della cosa ultima* si ampliava, attraversando le varie parti del testo ed in particolare approfondendosi nel capitolo *Il mistero della cosa*, si può dire che in *Labirinto filosofico* il cuore dell'intero lavoro ruoti intorno ad essa. La

¹M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, Milano 2014, pp. 314-16.

cosa, ogni cosa, allo sguardo che sa comprenderla, accoglierla, che non vuole rinchiuderla nei propri schemi o fissarla ad uno dei suoi volti, alle molteplici prospettive in cui appare, si dà integra, non consumata e ridotta a mera *utilitas*, 'prodotto' manipolabile della volontà di potenza, esaurita nella molteplicità di determinazioni e di relazioni ad altro da sé che la definiscono. Essa *qui e ora* mostra, in *questa* sua attuale presenza, l'eco di un memorabile Passato; il suo volto, a saperlo guardare, mostra lati nascosti e tracce di possibilità *altre* da quelle che sono diventate atto. Sorprendente appare che il sopraggiungere e il variare della molteplicità delle relazioni che la determinano, non si risolvano nell'idea di un divenire che scorrendo la annienti; l'intero vigore del suo poter essere, del *conatus* a farsi vita vera, è il suo eterno, irriducibile *stare*, che mai può compiersi in uno *stato* di cose presenti. In questo senso anche la morte non può rappresentare *necessariamente* lo *stato* ultimo e inoltrepassabile del nostro esserci, il *dato* che decreta la compiuta negazione dello scorrere infinito delle sue possibilità. La cosa resiste alla prigionia di una caducità solo luttuosa, all'essere intervallo tra una provenienza e una destinazione in cui *nulla* è di essa, ad un divenire che sia mero dileguare: essa ha al suo cuore una *pura possibilità*, un'intatta integrità che nessuna volontà di potenza può annientare, così come nessun divenire nichilisticamente inteso. Il *logos* definisce l'ente sempre connettendolo ad altro e per questo non riesce a predicare qualcosa che appartenga soltanto ad esso: ma, afferma Cacciari, se togliamo tutto ciò che predichiamo dell'ente in relazione ad altro, resta il *realissimum* mai concettualizzabile della sua presenza. L'*ora* della presenza dell'ente ri-vela la sua *possibile* eternità, come ciascun momento del processo temporale può essere esperito come *istante aionico*, suscitare il *thauma* che deriva dall'inattingibile fonte del suo donarsi, del suo aver/non avere da essere, *potere* e non *dover* essere. *Arché* della cosa dimora allora in quel *portante Passato*, che non cede: il contrario di un passato 'perfetto', che non è più, che diviene *nulla*, morto, che è messo alle spalle, infecondo per il nostro presente e futuro; Passato che non sta in un altrove separato dalla singolarità di ciascun ente, ma esiste come ciò che il *to on* era: un imperfetto, *to ti en einai (quod quid era esse)*². Il *to ti en einai* non può che declinarsi per il filosofo veneziano come Causa: non la causa prossima degli enti bensì come la *Physis* che fa apparire *il questo qui*, che dà a ciascun ente la sua forma assolutamente individuale.

2. Potenza e atto

La *pura possibilità*, il Potere che muove la cosa a determinarsi e a restare incompiuta, non esaurita in ogni determinazione, è il permanere di un *poter essere altrimenti*, poter ancora essere diversamente: mutando ogni ente non cessa di essere se stesso, al contrario, è solo trasformandosi che esso conserva la propria identità. La natura di ciascuna cosa non coincide

² *Ivi*, cfr. in particolare pp. 34 -57.

con un sostrato immobile che nessuna trasformazione scalfisce, ma è invece la forza, l'energia che genera queste metamorfosi. In *Labirinto filosofico* la meditazione sulla *dynamis* si approfondisce percorrendo nuovi sentieri: Cacciari li attraversa facendo riferimento in particolare al *Sofista* platonico laddove, prima che in Aristotele, l'ente viene definito e messo in relazione alla sua capacità di agire e di patire; l'ente è *qui e ora* sempre in atto nel suo *potere*, può sempre ancora ulteriormente e diversamente attuarsi; l'essente mostra d'essere *dynamis* nell'operare oltre ogni immobile *stato*; passività e attività in esso non si contraddicono, anzi patire esige l'agire. L'ente è energia che infinitamente muove, e in quanto *pura possibilità* è immagine del Potere che tiene in sé originariamente potenza e atto. Non si tratta di un mero ritorno ai concetti aristotelici, almeno nella loro esegesi tradizionale: piuttosto il filosofo veneziano evidenzia la problematicità di quella traccia costituita dalla presenza in Aristotele di due distinte parole (*entelecheia ed energeia*) per definire l'atto. Per Cacciari, infatti, essere in atto non indica solo l'aver raggiunto il proprio fine, ma essere in attività, trascendere ciò che ci determina e definisce; laddove fare non è solo *poiesis* o prassi, ma anche quello del poeta, e del poeta tragico, o del filosofo, che mostra come *telos* di ogni fare sia il non fare, come in ogni fare si dia l'esperienza della ricerca della *scholè*. Per meglio intendere il concetto cacciariano di potenza bisogna piuttosto far riferimento al *Nietzsche*³ di Heidegger, testo come è noto fondamentale nella formazione del filosofo veneziano, in particolare alla riflessione sul concetto di volontà di potenza, che non ha come scopo il compiersi in questa o quella sua attuazione ma persegue sempre un'ulteriore affermazione di sé. In questo senso ogni *possibile*, anche quando si realizza, non può mai esaurirsi in questa o quella sua attuazione, nel determinarsi in questo o quel modo; quindi ogni atto non implica l'esclusione del *possibile*, ma conserva l'ulteriorità di esso rispetto ad ogni sua concreta determinazione-realizzazione. Ma dobbiamo ancora chiederci: questo Potere della *Physis*, che muove ogni ente, possiede, manifesta eternamente un solo volto, o può morire, implodere nel Ni-ente dell'Inizio? È quello che forse con linguaggio severiniano potrebbe definirsi come il possibile 'suicidio' dell'Inizio; scrive Cacciari: «Nell'idea dell'infinito Potere che detiene l'arché, deve comprendersi anche il suo poter non-essere: l'Altro dal poter-essere, l'Impossibile di ogni cielo e di ogni cosmo. A questo 'fine' fa segno il fatto che la luce che 'aggioga' disvelatezza e visione è invisibile-inattingibile. Oltre a ciò, il Potere manifestativo dell'arché implica il suo negarsi, il potere di fare che nulla sia, neppure se stessa»⁴. È questa la tesi cacciariana che Severino, riferendosi in particolare a *Della cosa ultima*, critica:

Se, infatti, l'Inizio non è un nulla assoluto, tuttavia per Cacciari, al seguito di Schelling, l'Inizio è il puro Possibile perché innanzitutto sarebbe potuto rimanere un assoluto nulla. In questo modo –rilevo– ogni 'eternità' garantita dal Possibile sarebbe sospesa sul baratro del nulla, sulla possibilità di essere rimasta un nulla.

³ M. Heidegger, *Nietzsche*, Milano 1994.

⁴ M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Milano 2004, p. 88.

Ma che gli essenti siano nulla, o possano esser nulla o sarebbero potuti rimanere nulla, questo è ciò che chiamo 'essenza del nichilismo', 'Follia essenziale', 'fede nella morte'. Quest'ombra minaccia le splendide pagine di Cacciari sulla libertà, sul male, e quelle, ancora più lucenti, sul Paradiso⁵.

L'ombra che Severino vede minacciosamente gravare su queste tesi cacciariane, accompagna il Mistero dell'Inizio come una possibilità reale, ed è ineliminabile dall'itinerario speculativo di Cacciari: *lethe* che non è solo minaccia ma anche promessa, speranza che l'Impossibile accada. Dunque Cacciari pensa un Possibile irrelativo che non si risolva solo nella negazione delle determinazioni-relazioni degli enti; un Possibile indeterminato non identico a sé nel senso di essere determinato ed escludente il proprio opposto: che ciò che è *Impossibile* sia. La luce oscura dell'Illimito che l'avvolge comprende infinite possibilità ma anche che qualcosa mai sia possibile: non solo *de-creatio*, revoca di ciò che è, ma un Assente che mai potrà farsi presenza. Per meglio intendere come tale *Impossibile* non rappresenti un'oziosa, astratta, inutile dimensione dell'Inizio, guardiamo a due esempi presenti nella speculazione cacciariana: uno relativo alla figura di Gesù, un altro concernente l'interpretazione del sublime kantiano:

a) La Buona Novella rivela che: «L'Evento è, cammina, mangia, parla dinanzi a noi, dunque: un possibile; eppure, insieme, l'im-possibile di tutti i nostri possibili ... il *téleios*, che è apparso come uomo, è insieme, qui-e-ora, oltre l'uomo; l'uomo nella sua figura appare insieme se stesso e al di là di sé»⁶. Dunque il Figlio mostra un Impossibile, rivelato-incarnato-udito, che può *ad-propriarsi* di noi: esso ci consente di fare esperienza e di misurare la distanza tra tutti i possibili in potere degli uomini e l'Impossibile che il Figlio ci ha rivelato-incarnato. Forma tragica del compimento, salvezza di una contraddizione che resterà aperta fino alla fine dei tempi, tra la possibilità di imitarLo e di divenire *figli* del Padre, e il fallimento della Rivelazione: non l'assenza di chi ci ha abbandonato ma di cui sappiamo il sicuro ritorno e trionfo, che renderebbe commedia tutto il dramma, ma il possibile di un'Assenza inoltrepasabile. Contraddizione che si spalanca sulla Croce e cui non è appesa solo la vita degli uomini ma anche quella divina.

b) Nella riflessione sulla kantiana *Critica del giudizio*, in particolare sul *thauma* che il sublime rappresenta e sulla differenza tra bello e sublime, Cacciari scrive:

Il bello è applauso all'immediato apparire della cosa che si accompagna al nostro sentimento del piacere. Il sublime evoca invece immediatamente l'idea dell'infinità [...] Il sublime rappresenta la nostra destinazione; in esso intuimo ciò cui siamo sempre destinati: l'affermazione della libertà come determinante nel sensibile [...] La rappresentazione del sublime è la rappresentazione della sublimità dell'idea rispetto ad ogni immagine [...] Lo spettacolo esterno evoca il tremendo dell'immaginazione stessa, della facoltà che pretende di dispiegare se stessa fino

⁵ E. Severino, *Discussioni intorno al senso della verità*, Pisa 2009, p. 50.

⁶ M. Cacciari, *Europa o Cristianità*, in *Dopo 2000 anni di cristianesimo*, Milano 2000, p. 117.

all'inimmaginabile [...] Sublime-tremendo è l'esserci che vive per l'Impossibile. Ma unica immagine dell'Incondizionato non può essere che il venir meno di ogni immagine. Il silenzio è il termine necessario di questo percorso: sublime silenzio⁷.

Si evidenzia, da quanto andiamo dicendo, insieme la vicinanza e la distanza delle tesi cacciariane da quelle severiniane: per Cacciari al *cuore* della cosa si dà una mera possibilità che comprende anche la *possibilità della sua impossibilità*; per Severino l'identità con sé della cosa, invece, si fonda sulla manifestazione di un inviolabile destino della necessità che implica *l'impossibilità di ogni possibile*. Ma un'ulteriore differenza si mostra nel modo di pensare la singolarità della *cosa* nei due filosofi; per comprenderla occorre fare una premessa: ciascun essente ha un'identità, che non diviene, non va nel *nulla*; ma, oltre che come negazione della totalità del suo altro, può essere positivamente determinato in quanto singolarità? Ad esempio: Socrate non può diventare altro da sé, farsi *non uomo*, come non può provenire dal *nulla* e andare nel *nulla*; analogamente quando Socrate da giovane diventa vecchio, il suo essere stato giovane esce dall'apparire ma non viene annientato; e tuttavia cosa di Socrate permane nel mutamento? Quali tratti, determinazioni specifiche consentono di affermare che i mutamenti di questo *singolo* debbano sempre essere riferiti a quello stesso che individuiamo chiamandolo Socrate? La risposta a questi interrogativi fa emergere la differenza tra i due pensatori. Per Cacciari l'identità della cosa implica il differenziarsi di un *permanente* che mai permane, in quanto è costituito da una X indeterminabile che non può mai dirsi e farsi totalità compiuta in questo o quel insieme di determinazioni-relazioni: non solo nel senso che non possiamo conoscere le infinite determinazioni-relazioni della totalità concreta di una singola cosa, ma in quello che la *sostanza* dell'essente, in quanto proveniente da un puro *possibile*, resta aperta ad un infinito indeterminato⁸. Invece per Severino l'essere sé della cosa significa avere un'identità specifica che pur mutando con il sopraggiungere delle nuove determinazioni resta come un'identità determinata, permanente: ogni sua variazione fa mutare l'insieme attuale e fa divenire passato, ma non *nulla*, l'insieme precedente in cui essa appare, per cui i cambiamenti dell'identità della cosa sono determinati solo dal continuo mutare dei contesti relazionali in cui è immersa; ma è possibile davvero definire come permanente questa X che continuamente muta? In questo senso Massimo Donà⁹, a differenza del filosofo bresciano, afferma che essa andrebbe pensata non come un *permanente* che si modificherebbe solo per il variare dei contesti, ma come un'identità che è sempre diversa da sé e non solo da *altro*; da quando esiste, essa è ciò che sempre si diversifica da quel che è, che fa esperienza del suo

⁷ Id., *Il dramma del sublime*, in F. Valagussa, *Il sublime dal Dio all'Io*, Milano 2007, cff. in particolare pp.15-18.

⁸ Su questi temi e in generale per un confronto tra i due pensatori ci permettiamo di rimandare anche al nostro: *Cacciari e Severino. Quaestiones disputate*, Milano 2010, in particolare ai capitoli: *L'identità nascosta della singolarità*; *L'idea dell'eternità della cosa*.

⁹ Per l'approfondimento di questi nodi delle tesi severiniane, fondamentali le osservazioni formulate da Massimo Donà in *Il tempo della verità*, Milano 2010, in particolare nei due capitoli: *Sulla soluzione severiniana delle aporie prodotte dal nichilismo* e *Ancora, sulla prospettiva severiniana*.

continuo diversificarsi da sé.

3. Thaumà della cosa

Se esistono ancora «filosofi» ebbene: pensino Parmenide. Tutto il resto è già-visto: tutti gli altri spazi sono occupati. Altri luoghi «liberi» non si danno. Se «filosofia» deve esserci, ebbene sia Andenken, ri-memorazione dell'Essere. Questa è l'unica cosa non pensata dalla metafisica moderna: l'oggetto come Gegen-uber, l'oggetto che «sorprende», non rivolto al soggetto, non sintetizzato a priori con le forme della soggettività: oggetto, non mathèmata. L'Essere come aletheia – negazione del «valore» (e quindi della soggettività, della storia della soggettività). L'Essere come luogo «aperto», che fonda il pensiero¹⁰.

Così scriveva Cacciari in un testo contemporaneo di *Krisis* e della sua prima produzione, negli anni Settanta del secolo scorso. Dunque la centralità dell'indagine intorno alla *cosa* era posta fin dagli inizi della speculazione cacciariana; la ricchezza e complessità dell'itinerario successivo compiuto dal filosofo veneziano abbandonerà, come vedremo, il giudizio negativo delle origini sull'intera tradizione filosofica, e allargherà e approfondirà ai filosofi greci e alla tradizione teologica, poco presenti fino alla prima metà degli anni ottanta, la sua ricerca; viceversa, non appaiono mutati i principali interrogativi e nodi teoretici da cui ha avuto origine la sua speculazione filosofica. Inoltre, nel suo itinerario, la visione dell'intatta integrità della cosa, lungi dall'essere l'approdo pacifico ad uno stato quieto e immutabile, apre ad un serrato conflitto, ad una *stasis* nell'anima:

Dovrebbe allora esserci un significato del patire che va al di là del semplice lasciarsi sopraffare da una sventura. Infatti c'è: patire indica qui prendere su di sé e portare all'estremo quel che è più grande dell'uomo e che quindi lo trasforma, rendendolo sempre più capace di sopportare ciò che deve abbracciare se deve abbracciare l'ente come tale nella sua totalità. Il compimento della svolta necessaria, qui, è un patire nel senso di questa creativa capacità di sopportare l'incondizionato¹¹.

Qui davvero 'eroico', nel senso dell'antica tragedia greca, appare l'agone che chiama il filosofo a decidere di spezzare, di contraddire la trama del destino che l'avvolge, a non lasciarsi soffocare dalla *angustia* dello spirito del tempo; a testimoniare che questo possibile/impossibile che è al cuore di ogni cosa ek-siste, e se ne danno tracce anche nelle faglie della tradizione filosofico-teologica, come ciò che *mai* è stato, che può ancora essere *ad-veniens*. Cacciari sa che interrogarsi intorno alla singolarità dell'ente, ricercare *perché questo è questo*, è, citando Aristotele, come ricercare ni-ente; e tuttavia la strada, il *metodos* della scienza necessariamente si imbatte nell'orizzonte che oltrepassa tutte le determinazioni con le quali conosce e definisce gli enti: l'è, il nudo esistere della singolarità che suscita *meraviglia e angoscia*; l'è che non è soltanto interpretabile come *copula*

¹⁰ M. Cacciari, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Padova 1977, p. 68.

¹¹ M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia*, Milano 1984, p. 124.

che mette in relazione l'ente ad altro da sé, ma come l'ente che ci sta contro, ci *colpisce*. Possiamo fare esperienza, incontrare davvero la specifica singolarità e l'*alterità* dell'altro da noi, solo quando sappiamo leggere e accogliere i modi attraverso i quali esso si dà, e resiste ai giudizi, ai predicati, alle determinazioni con le quali cerchiamo di impossessarci, di definire la sua identità. Fare esperienza della vera singolarità e *alterità* dell'altro significa saper comprendere i silenzi, gli scarti, i modi attraverso cui l'altro si oppone, sfugge alle caselle in cui vogliamo chiudere la sua esistenza. *Thauma* non meramente passivo-contemplativo ma *decisione* di perdurare in tale apertura; interrogazione che, afferma Cacciari, non solo si origina dal *taumazein* ma continuamente lo rinnova: formulare le nostre congetture è espressione dell'amore della mente per la sua *cosa*, per il nostro *pragma* che ci chiama in causa per il *colpo* meraviglioso e tremendo che ci 'ferisce'. Il logos mostra, *semainein*; fa ascoltare il Suono/Voce che la filosofia non è, e non deve essere, ma che ha in sé; il Silenzio risonante e/o raggelante con cui deve restare in una relazione necessaria. Bisogna tornare ai corsi che Heidegger tenne a Friburgo nel '37-38¹² per trovare alcune delle riflessioni più belle ed efficaci sul *taumazein come tonalità emotiva fondamentale del pensiero occidentale iniziale*, sulla differenza tra *thauma* ed emozioni, sentimenti vissuti e interpretati in chiave antropologico-psicologica; sullo stupore che trascina dall'abituale all'inconsueto, che si patisce davanti *all'ente in quanto ente*, e che ci dispone ad un nuovo ek-sistere nel mondo. Per Cacciari, il logos e le connessioni del discorso mai possono disvelare l'enigma della *cosa*: tuttavia, necessariamente, non conosciamo gli enti solo come *fenomeni*, percepiti sub condizioni spazio-temporali qui e ora determinate, ma sempre ci relazioniamo a enti che ci appaiono insieme come *fenomeni e noumeni*. Conoscere l'ente significa, allora, che nel 'vederlo' come *fenomeno-noumeno*, si mostra la X da cui hanno origine le infinite possibilità della *cosa* stessa, l'idea della *cosa* come puro determinabile: «*Trascendente, e cioè non determinabile come non lo è l'Apparire delle apparenze, è l'unità inscindibile di identità-singularitas, datità-percezione, fenomeno-rappresentazione*»¹³. Il punto da sottolineare, forse difficile da *intendere per chi non lo prova*, ci pare il seguente: l'impossibile sapere del *noumeno* non deve trasformarsi in conoscenza superflua, oziosa, astratta, al contrario di ciò che afferma il senso comune anche filosofico-scientifico contemporaneo, che liquida semplicisticamente e comodamente l'aporia, cedendo allo scetticismo con cui pure lotta la grande filosofia. Né deve trasformarsi in una contemplazione passiva: ciò che non può essere perfettamente compreso e disvelato, attrae il nostro *fare* teoretico e pratico, feconda congetture e relazioni, chiama a sé; esso è:

Ciò a cui non possiamo negare l'assenso, ciò che irrevocabilmente ci convince a volerlo, a ricercarlo, ad amarlo. Ciò che esige da noi assoluta responsabilità: capacità di corrispondervi. Questo è dunque il nome dell'arché-aitia: il Bello cui

¹² *Ivi*, cfr. in particolare pp. 108-132.

¹³ M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, cit., p. 317.

tendono, in indisciungibile tensione-passione, desiderio e mente: il nostro esserci tutto. E tale fine è la Causa¹⁴.

Filosofia non appare più allora, nell'itinerario cacciariano, solo come espressione della volontà di potenza: *Tradizione* interamente appiattita sulla rimozione del Ni-ente, e da cui solo far esodo per risalire all'inizio *mai visto e udito* perché si dia un'altra storia possibile. Come viene mostrato anche in *Labirinto*, piuttosto che decostruita, la tradizione metafisica viene interrogata a partire non solo da ciò che in essa sarebbe stato *obliato, cancellato* ma dal carattere *rivelativo* di suoi testi, dalla presenza di tracce che appaiono come linee di faglia, indizi verso il *completamente diverso*: il 'programma' dell'ultimo lavoro cacciariano è cercare (in cammino, in lotta, in ascolto dei linguaggi), nel *logos*, e in altre forme non logocentriche del pensare e del dire (mito, immagini, sogni, geroglifici, canti), le tracce del Mistero onniavvolgente. In questo senso, il concetto di *traccia*, come di ciò che nella tradizione metafisica indica qualcosa che la oltrepassa, andrebbe confrontato con quello severiniano. Per Cacciari, differenza ontologica si dà allora tra il mistero del *ni-ente* dell'ente, della sua provenienza e destinazione, del *Comune* di *logos* e corpo, del corrispondersi di *luce* e *occhio*, da una parte, e tutte le tesi, strategie, modalità con cui si è *voluto* fondare, assicurare, esprimere la verità determinata degli enti, dall'altra. *Questa* differenza ontologica appare nell'essente, immanente ad esso, tra la sua possibilità impossibile e il suo apparire determinato, tra l'Uno e l'essere:

L'Uno non è affatto l'assolutamente astratto, l'assolutamente Altro da ogni determinazione. L'Uno è il questo proprio di ogni ente e di ogni figura, immanente al suo apparire e che nel suo apparire si nasconde, poiché tutto ciò che appare, appare in relazione ad altro. L'Uno è il questo proprio di ogni dio, che non esiste se non nell'ordine universale del divino, di tutti gli dèi; è la singolarità che non vedi nella sua ineffabilità se non quando lo nomini nella relazione con gli altri¹⁵.

In questo senso, la concezione del filosofo veneziano eccede anche la tradizione onto-teologica in quanto il Divino appare come il Ni-ente mai riducibile ad Ente sommo, Persona che detiene ed esaurisce il possesso esclusivo della verità-divinità dell'essere. Forse che il *Chaos* originario, immenso, traboccante di una meravigliosa-tremenda molteplicità, può contrarsi, identificarsi, esaurirsi in un mono-teismo che lo concepisca come in possesso di un Dio pensato come il padrone esclusivo del divino? Ma, viceversa: può negarsi, escludersi assolutamente dal suo Aperto il poter prendere *figura*, il suo delimitarsi e farsi *forma*? Se Persona può darsi, provenire dall'abisso del Divino, in quanto Vivente non può che essere anche *mortale*, nel senso profondo e radicale dell'annuncio nietzschiano della morte di Dio, e il suo Logos non può essere onnidisvelante ma segno delle profondità dell'inconoscibile e indicibile Compossibilità dell'Inizio.

¹⁴ M. Cacciari, *Della cosa ultima*, cit., p. 35.

¹⁵ *Ivi*, p. 503.

In questo senso la definizione della filosofia cacciariana come a-teismo¹⁶ ci pare equivoca in quanto può contraddire la *compossibilità* dell'Inizio; così come lo sarebbe, viceversa, una sua riduzione mistico-teologica in chiave religiosa.

4. Oltre il dualismo anima-corpo

La critica ad ogni astratta separazione attraversa tutto l'itinerario cacciariano, e non solo quella tra Uno ed ente. In molte pagine delle sue opere, fino in particolare proprio a *Labirinto*, viene affermata, infatti, anche la fondamentale istanza anti-dualistica relativa all'opposizione anima-corpo; istanza che consente di oltrepassare una tradizione metafisico-teologica in cui il primato era assegnato prima all'una poi all'altro, invertendo semplicemente la gerarchia e restando quindi sempre all'interno della mera opposizione tra spirito e carne. Per il filosofo veneziano anche il celebre brano dello Zarathustra dove si afferma il primato delle ragioni del corpo è stato male interpretato: come se in esso Nietzsche volesse significare una deterministica dipendenza della ragione dal corpo, e non piuttosto l'affermazione che è sempre l'unità inseparabile di corpo e anima a esprimersi nel pensare. In generale tutte i dualismi che separano le parti dell'essere, conferendo all'una o all'altra un privilegio ontologico e assiologico, appaiono ermeneuticamente tramontati e indifendibili, né sono ancora riproponibili. Si tratta allora di non restare nell'immediatezza di un corpo senziente 'esterno' e opposto al logos, né, viceversa, di risolvere l'immediatezza del sentire nella mediazione del concetto. L'immediatezza del sentire, che 'fioriscÈ nella *psichè*, chiama e chiede di essere conosciuta dall'intelletto, ma insieme resiste ed eccede la mediazione dello spirito: poniamo davanti allo sguardo del logos ciò che sentiamo, tradendone l'immediatezza; ma questo porre è necessario e insieme impotente a catturare, *concipere* l'immediato. Si dà la misteriosa provenienza dell'accordarsi di sguardo e *physis*, oltre il dualismo tra sguardo esteriore e sguardo interiore, occhio del corpo e occhio dell'anima: ma *da dove* l'inseparabile unità dei distinti, contraddizione-*polemos* che non si chiude in una conciliazione, il continuo essere rimandati dall'uno all'altro? Oscura appare questa 'luce' che è l'autocoscienza e il suo avere radici nella nostra corporeità: il nostro originario, più profondo *Io* non si dà solo come un'attività ma come un *pathein*. Paradossale esito: la più alta consapevolezza della nostra potenza speculativa si dà come ciò che possiamo intuire e non possedere concettualmente; siamo *gettati* nella luce dell'autocoscienza, in questo occhio trascendentale che ci precede e che abita *nel* nostro corpo. È il limite del pensiero; analogamente la memoria, per quanto si estenda, non può ri-cor-dare il nostro essere stati rivolti all'Aperto inafferrabile che è il nostro Passato più arcaico. È per l'irriducibilità di questo Passato, che non si dà solo l'Io che si colloca sovrano al centro e possiede ogni punto dello spazio e del tempo: maschera della volontà di potenza che vuole dominare il suo corpo come la terra e il cielo per farne

¹⁶ I. Bertolotti, *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, Pisa 2008.

una dimora sicura. Noi siamo delle singolarità finite capaci tuttavia di uno sguardo in-finito; proprio perché ogni cosa si dà all'anima nelle sue determinazioni-relazioni, possiamo misurare la differenza tra il concepirla con i suoi predicati e l'orizzonte dell'apparire del suo puro inspiegabile *ek-sistere*. Non sono solo i contenuti dello spettacolo che si squaderna quotidianamente davanti ai nostri occhi ad angosciare-stupire, ma il nostro essere gettati qui e ora come *spettatori* capaci di vedere il valore in sé di ogni creatura oltre ogni suo valore d'uso e di scambio. Da qui il nostro ricercare intorno allo stra-ordinario darsi di spettatore e spettacolo: «Che cosa sarebbe e come potrebbe destarsi il raccolto ascoltare e il tendere l'orecchio se non fossimo già da sempre disponibili verso quel che può venirci incontro e che ci viene incontro?»¹⁷. Per Cacciari occorre allora lottare contro la rimozione moderno-contemporanea di questo necessario interrogare, e il modo in cui il nesso mente-corpo viene funzionalisticamente e riduzionisticamente interpretato nella civiltà della tecnica. Ciò che è rimosso nelle quotidiane *manovre* intorno agli enti e nelle *esperienze vissute* dei contemporanei è la domanda intorno a *chi* è l'uomo, generata dal *thauma* per lo spettacolo delle facoltà eccezionali del nostro esserci: «Natura umana, or come, /se frale in tutto e vile, /se polve ed ombra sei, tant'alto senti?» (Leopardi, *Sopra il ritratto di una bella donna*). Contro ogni riduzione materialistica o idealistica, conoscere davvero se stessi implica, per il filosofo veneziano, la necessaria ricerca intorno alla singolare, straordinaria esistenza dell'anima che si distacca da *Physis*, pur appartenendole, proprio per poter avere intimo accesso ad essa: in un suo 'prodotto' *Physis* perviene a osservarsi e comprendersi; in una sua *parte* a pensare l'Uno, come mostra questa bella ed efficace pagina cacciariana:

Oltre gli dèi della astrologia, le loro luci, la Luce; oltre la Luce, l'idea dell'Armonia più forte di ogni connessione manifesta, l'idea di 'ciò' che rende possibile la corrispondenza tra luce e occhio, tra la cosa vista e il vedente, tra la cosa in quanto vista sensibilmente e la sua ousia in quanto contemplata dal nous. Questo Nesso o Giogo, il più nobile di tutti (508 a1), fondamento di ogni predicazione, costituisce l'impredicabile Agathòn. Non è entificabile, non è presenza nel senso della ousia, ma nient'affatto separato da essa, dualisticamente concepibile. È, sì, Bene, ma perché buono: rende possibile la vita stessa dell'essente e la sua conoscibilità. È Bene perché effusivum sui, pur senza mai scemare o perdersi. Non è dimostrabile poiché fondamento di ogni apparire e di ogni logos, ma mostra sé in ogni connessione dell'esserci. È la possibilità trascendentale della relazione non solo di soggetto e oggetto, ma del muoversi del soggetto alla cosa, del suo eros per riuscire a corrispondervi, e del darsi sempre problematico della cosa alla interrogazione. È la causa-Cosa ultima per cui l'esserci dell'uomo *ek-staticamente* si volge alla determinazione dell'ousia, e questa gli appare determinabile. Non è il Sole, e neanche propriamente la Luce. È *epekeina tes ousias* (509b8), al di là anche delle ousiai di Sole e di Luce, le supera per dignità e potenza. Possiamo dirlo Uno, possiamo unificare dottrina del Bene e henologia (come fanno espressi verbis Hans Kraemer, la sua scuola, e Giovanni Reale, sulla base di indiscutibili raffronti col testo platonico, oltre che del corpus delle testimonianze), ma distinguendo precisamente:

¹⁷ M. Heidegger, *Eraclito*, Milano 1993, p. 161.

il Bene è Uno in quanto principio ultimo di tutte le possibili connessioni, ed è Bene-buono in quanto le porta all'atto. Il Bene è superiore all'ousia, nel senso che la sua idea supera la potenza del logos determinante, apophantikòs, e nient'affatto nel senso che esso non sia in se stesso congiunto all'apparire e alla presenza degli essenti. 'Ciò' che connette non può essere sconnesso. Solo negli onta esso si mostra – ma nessuno degli onta può esserlo¹⁸.

5. Inquieta dimora: tra angoscia e gioia

Il Bene-Uno, cui perviene la ricerca di Cacciari, come si relaziona, confligge con il negativo del nostro essere nel mondo? Aver cura della morte non significa certo, per Cacciari, rimozione o fuga dalla paura della morte, abituarsi all'idea del dover morire per anestetizzarne l'angoscia; né pensare la morte come liberazione, evento che finalmente ci libererebbe dal peso delle sofferenze, delle pene, delle delusioni del corpo prigioniero e del mondo caverna, secondo una cattiva e superficiale interpretazione del Fedone platonico: ma piuttosto vera cura significa porre al centro del nostro ek-sistere: «L'angoscia massima che afferra l'uomo: è mortale il soffio che gli dà vita? Si spegne il principio della vita? Psiché ha un proprio destino, scorre ancora oltre il prosciugarsi-ischeletrirsi del nostro corpo?»¹⁹. Solo lavorare la domanda sulla mortalità del nostro ek-sistere, consente di liberarci da ciò che ostacola la vita, di dispiegare l'energeia dell'anima attraverso un faccia a faccia con il suo estremo, ultimo possibile. Non mere e consolatorie illusioni promette questo itinerario, ma ascolto dell'invisibile indeterminato che ogni qui e ora mostra. Pensare la morte in questo modo ci mette sulle tracce di quegli indizi di immortalità che contraddicono il dato apparente dell'essere la morte necessariamente vestibolo del nulla, di un eterno non essere mai stati. Dunque per Cacciari non si tratta solo di pensare heideggerianamente alla morte come possibilità dell'impossibilità dell'esistenza, ma all'impossibile possibilità di eternità; alla relazione che intratteniamo con il Ni-ente del Mistero indeterminato e indefinibile del Passato da cui proveniamo e del Futuro che ci attende, da cui mai potrà essere escluso, ma neanche necessariamente assicurato, gaudium. L'apparire dell'integrità della cosa fa segno, nostro malgrado, alla Gioia: ciò che tu on era, è e sarà, è possibilità di eternità avvolta da lethe, da un velo che mai potrà essere squarciato; in questo senso la nostra inquieta dimora comprende angoscia e gioia, e il conflitto tra le due tonalità emotive, che lacera il petto dei mortali, non è, come per Severino, solo il frutto dell'errore, ovvero della Follia dei mortali che interpretano e vogliono l'essere niente di ogni ente, ma è necessariamente in relazione con l'apparire del Mistero. Essere nel mondo è patire l'integra purezza della cosa e imparare a scoprirne-curarne l'intatta forza, a lasciarla aperta nella sua possibilità impossibile nonostante e oltre l'angoscia che ci soffoca; come del resto potremmo farci consapevoli, misurare la miseria del nostro esserci se non sul metro dell'immagine,

¹⁸ M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, cit., p. 120-121.

¹⁹ *Ivi*, p. 218.

che appare, della felicità possibile di ogni creatura? La Gioia non è mai concepita, per il filosofo veneziano, come uno stato al di sopra e al di là di una sofferenza originata dalle debolezze e dagli errori degli umani, in una sorta di contemptus mundi; il suo accadere può dirsi assicurato e salvo dalla scandalosa infelicità del mondo, nè viceversa necessariamente divorata dall'annientamento nichilista. Cacciari concepisce piuttosto una stasis, una relazione polemica, in cui il contraddirsi di gioia e dolore torni a darsi in un inseparabile polemòs: lo si evince anche da quanto il filosofo veneziano scrive relativamente al modello cristiano-francescano in cui non solo letizia è inseparabile da sofferenza, ma promana al culmine dell'abbandono, della miseria patita: Gioia feribile e ferita, che tiene fissa in cuore la pena che l'opprime. La Gioia non è quindi per il filosofo veneziano negazione del dolore, sublimazione, felicità solo spiritualistica o, all'inverso, benessere solo del corpo, o ancora pathema che non si traduca in un fare; ma, piuttosto, un lungo, faticoso itinerario di liberazione dell'anima e del corpo che raggiunge il suo apice nell'istante in cui 'tocchiamo' l'Uno. Dunque non il pervenire ad uno stato definitivo bensì istante che accade: esperienza di liberazione che esige in quanto tale il ritorno nella caverna, nella selva delle doxai quotidiane, di stati che si vogliono imm modificabili, nell'inferno del mondo. Riemerge, nella ricerca cacciariana, un tema come quello della Gioia - e di una Gioia che non tradisca, giustifichi, sminuisca la sofferenza- di cui rare e sparse tracce compaiono nella filosofia del Novecento: si pensi ad alcune meditazioni heideggeriane di canti holderliniani, e in particolare al discorso pronunciato il 6 giugno del 1943 a Friburgo, «Arrivo a casa. Ai miei familiari»²⁰ in cui l'essenza originaria della gioia appare come il portarsi nella vicinanza all'origine, e abitare poeticamente significa essere nella gioia ed essere toccato dalla vicinanza essenziale delle cose. Ma è appunto nella filosofia contemporanea italiana che questo tema torna al centro della speculazione: Cacciari si inoltra, analogamente a Severino, verso la rivelazione di un Inconscio, in senso ovviamente ontologico e non psicologico, che la tradizione metafisica in larga parte cela, sublima e tradisce. E come accade per ogni rimosso, quanto più è dimenticata la Gioia tanto più torna a inquietare il solido nulla che impera: essa riaffiora in tracce ambigue, svianti che tuttavia seminano dubbi sull'essere del mortale, sul suo essere pura sofferenza; in enigma la Gioia si fa sentire e il mortale, indifeso perché ha smarrito la relazione con essa, dubita che il suo esserci si esaurisca nell'essere niente come viene affermato in ogni mercato dal nichilismo occidentale. Per Cacciari, la possibilità della Gioia, il suo erompere dall'Inconscio in cui abita e resiste, è radicato nell'Infinito indeterminato da cui ogni singolo proviene e che eccede ogni sua determinazione-relazione: questo non significa certo che, nella finitezza dell'apparire, essa possa interamente e compiutamente mostrarsi; superare la concezione nichilistica del divenire non implica affatto il superamento della finitezza della singolarità. Piuttosto, la differenza tra Cacciari e Severino appare relativamente alla concezione dell'eschaton:

²⁰ Contenuti in M. Heidegger, *La poesia di Holderlin*, Milano 1981.

sul suo non poter essere, per il filosofo veneziano, piena disvelatezza che cancella lethe. È come se Cacciari condividesse con Severino il seguente frammento eracliteo ma aggiungendovi, a differenza del filosofo bresciano, un punto interrogativo: «113. Gli uomini attende dopo la morte quello che non si aspettano né immaginano»²¹. Il filosofo veneziano evidenzia infatti le aporie delle tesi severiniane in relazione alla presunta incontrovertibilità della nostra destinazione eterna: se l'esperienza tace sul destino della cosa quando non appare, niente può dimostrare relativamente al nostro andare nel nulla; ma se appunto questa tesi, che Cacciari condivide con Severino, non vuole contraddirsi, è allora solo un'idea possibile, che non è fondata su di un'esperienza e non è necessariamente destinata, l'eternità dell'ente che non appare.

6. L'Impossibile con-gioire delle singolarità

Nella trama delle relazioni/determinazioni in cui incontriamo le altrui singolarità facciamo esperienza del nostro essere noi stessi in quanto *non altro* da loro; e questa relazione certo non viola il principio di non contraddizione e rappresenta una *koinonìa* non escludente. In *Labirinto*, Cacciari affronta questo *pròblema* in dialogo con le tesi di Severino: l'unità dell'essere sé e del non essere l'altro da sé costituisce l'identità della cosa, in quanto mettendola in relazione negativa con ciò che è *altro* da sé, ne fissa l'identità determinata: in questo senso, ogni cosa è identica a sé nell'essere differente dalle altre, e differente nell'essere identica a sé. Tuttavia in questa *koinonìa*, Assente/Impossibile è *essere con l'altro*, con la singolarità della cosa considerata come *pre-esistente*, *altra* da ogni energia distinguente-analizzante. La relazione con l'Impossibile di questo Assente non ne mette tuttavia a tacere il desiderio: ogni incontro ne può essere messaggero; non è un'assenza che eccita a possedere - seppure illusoriamente, perché ciò che è soltanto *suo*, che appartiene alla singolarità dell'altro, mai potrà diventare nostro -; ma ancora una volta feconda, 'produttiva'. Questa mancanza è quel futuro, *eschaton*, cui aneliamo, presente *qui e ora* come assente in ogni incontro con gli enti, e che appunto rende ogni relazione irriducibile alla sola presenza determinata, e aperta ad un altro possibile accadere. L'anima, vuole congiungersi, 'toccare', danzare, *con-gioire*, secondo la traccia nietzschiana, con le singolarità che riflettono l'Aperto: ascolta l'armonia o la disarmonia, nascosta e silenziosa, che ogni singolo/incontro lascia in lei, non oltre ma *attraverso* i discorsi e le determinazioni che lo caratterizzano. E tuttavia conserva memoria delle immagini della singolarità che ha 'visto' e dell'impotenza di ogni dire-condividere; quella figura - l'essere per se stesso, in sé della singolarità di ciascuno -, è *sola mente* intuibile, pensabile, immaginabile e in quanto tale non può perfettamente incarnarsi se non tradendosi. L'anima, per Cacciari, cerca un segno-gesto-parola che possa

²¹ Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, Milano 1980, p. 51.

esprimere la *figura* che contempla in sé, ma il *corpo manca*, non segue/corrisponde alla *manìa* che la sua visione genera:

Il mito narra di un liberarsi che non può 'solidificarsi' in alcuno stato [...] La libertà si manifesta soltanto nel liberare [...] La visione non si acquieta mai, così come la libertà non è mai acquisita una volta per tutte. Vedente e veduto non possono identificarsi; perché accadesse, essi dovrebbero giungere a possedere 'ciò' che rende possibile il loro stesso congiungersi²².

L'apparire della cosa ha dunque radice in una impossedibile Libertà, pensata non come un nome, una definizione, un'identità fissa ma come l'incondizionatezza dell'Inizio; Libertà che 'possiede' l'uomo destinandolo ad una possibile *ek-stasis*, a decidere se corrispondere o meno all'Aperto che lo avvolge. L'esserci *può essere altrimenti* non perché abbia in proprio potere la libertà, o la capacità autonoma di progettarsi; ma perché la Libertà destina la sua esistenza alla possibile esposizione alla *svelatezza* dell'ente. *Figura* di questo essere liberi può divenire, allora, quel gratuito donare in cui la singolarità si svuota (*kenosi*) di ogni possesso per farsi coinvolgere davvero dall'altro: per Cacciari, l'incontro con *altri* può infatti comportare l'esperienza di un *thauma* che ci assale, e di un'energia che ri-crea e libera: l'incontro con il prossimo può *spaccare il cuore*; ma, insieme, se si è toccati, spezzati, feriti in questo modo, come mostra ad esempio la parabola del buon samaritano, non è possibile fare ritorno a sé se non decidendo cosa fare per corrispondere a questo *pathein*. Entrare in relazione significa, allora, avvicinarsi all'altro per liberarsi-liberandolo, farsi altro dall'abituale identità di un Sé inospitale, disfarsi di ogni *philautia* e *philopychia*. Lasciar essere è liberare, ovvero non sedurre gli enti, dominarli, ma far emergere le loro possibilità oltre ogni loro *stato-attuazione*; viceversa, non *lasciar essere* è non guardare e aver cura dell'altrui singolarità. Se davvero la 'vediamo' anche possiamo averne cura, ma i *dormienti* non 'vedono', o intravedono confusamente, debolmente, o non vogliono vedere la *dynamis* che è in ognuno, sepolta sotto incrostazioni che appaiono immodificabili: la debolezza della loro anima si rintana in una *caverna egoica*; *individui* che si presumono *autarchici*, cui tutto è dovuto e che nessun debito avvertono verso ciò che è *comune*, che affermano se stessi solo differenziandosi in modo escludente l'altro. Ma in ogni anima può darsi l'estremo paradosso tra due opposti che tendono a spezzarsi: vedere le determinazioni dell'altro come se queste esaurissero la sua identità, o vedere-aver cura della sua singolarità come non rappresentata unicamente dai suoi modi di apparire, dalle sue determinazioni-relazioni. Tuttavia, oltre Heidegger, e la sua concezione del nesso tra lasciar essere e non lasciar essere gli enti, Cacciari afferma che può anche darsi l'Impossibile di ogni liberare e donare: è possibile che *mai* sia, accada la relazione tra gli uomini e quel Aperto che lascia vedere il mistero invisibile degli enti, l'Armonia che segretamente connette ogni manifestazione.

²² M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, cit. pp. 122-23.

7. Logos e silenzio

Il sovrano Silenzio dell'armonia inapparente avvolge ogni cosa. Intorno al mistico la filosofia di Cacciari si interroga almeno fin da *Krisis* ma, occorre subito precisare, il senso determinato che a questa esperienza e parola il filosofo veneziano dà: quello del nostro patire i limiti del discorso, di un dire che mai riesce perfettamente a esprimere la cosa. Non si può infatti parlare di ciò che non si disvela nel mondo, dell'enigma della vita, del *che* è piuttosto che del *come* è il mondo. Ma, tuttavia, noi *sentiamo* l'enigma – e perciò sentiamo che anche quando tutte le possibili domande della scienza ricevessero risposta, i problemi della nostra vita non sarebbero neppure sfiorati (*Tractatus*, 6.52). Siamo in lotta piuttosto che in cammino rispetto al linguaggio, e pensare e dire sono distinti inseparabili, in un perenne, armonico, conflitto:

Se Heidegger aveva cercato invano di accedere linguisticamente all'essere, Wittgenstein mostra che l'essere non è esprimibile, non è riducibile alle proposizioni discorsive. Se fosse riducibile ad esse, se cioè l'esistenza del mondo potesse dimostrarsi attraverso gli atti discorsivi, questi potrebbero, indifferentemente, conferirla e revocarla. Il mondo diventerebbe un ente il cui essere sarebbe sottoposto all'incondizionato dominio tecnico della manipolazione operata dal soggetto²³.

Il silenzio corrisponde alla presenza dell'Inesprimibile, a ciò che eccede la catena delle sensate domande-risposte: «Nei limiti del discorso, si fa chiaro, allora, ciò che esso non afferra, non cattura, non diviene suo concetto. In ogni sua espressione si dà il silenzio che non è segno di 'sacri' mondi al di là, ma della presenza in quanto tale, dell'inesprimibile della presenza»²⁴. È in particolare in *Della cosa ultima*²⁵, che la ricerca cacciariana intorno a questo limite si sviluppa ulteriormente rispetto ai suoi precedenti lavori: la nota tesi wittgensteiniana: *di ciò di cui non si può parlare si deve tacere*, non può, per il filosofo veneziano che essere oltrepassata: non si può infatti che *provare a dire ciò di cui si deve tacere*. L'Inesprimibile, tuttavia, non è indifferente, o insignificante: il darsi chiaro dell'Inesprimibile della presenza che appare, vuole essere significato: vedo, *so*, afferma il filosofo veneziano, ciò intorno a cui il discorso inutilmente si svolge. In dialogo con un testo di Giorgio Colli, *Filosofia dell'espressione*²⁶, il filosofo veneziano afferma che rappresentare è *rievocare* ciò che sta prima della mediazione: un im-mediato non riducibile a oggetto, o ad una determinatezza dell'ente. L'anima si protende verso l'im-mediato, verso lo spettacolo dell'apparire; definendo l'im-mediato, di cui conserviamo memoria, fa esperienza della sua inafferrabilità tramite le distinzioni; rappresentandolo sa di

²³ G. Cantarano, *Immagini del nulla*, Milano 1998, p. 329.

²⁴ M. Cacciari, *Della cosa ultima*, cit., p. 404.

²⁵ *Ivi*, cfr. in particolare nella Seconda Parte, la lettera IV, *Il corpo del silenzio*.

²⁶ *Ivi*, pp. 449-54.

non averlo davvero espresso: «L'espressione rinasce da ogni compiuta rappresentazione...Il pungolo dell'espressione è l'anima del rappresentare»²⁷. In *Labirinto*, il filosofo veneziano torna ancora ad approfondire questi temi. La nostra finitezza si mostra nel nostro dire: il pensiero non pensa che nei differenti linguaggi storici, e viceversa le differenti lingue 'pensano'. Il linguaggio non è la forma di un pensiero puro e il pensiero a sua volta concreta al linguaggio; questo non implica quel determinismo linguistico per il quale le categorie filosofiche sarebbero null'altro che proiezione delle strutture linguistiche greco-antiche. Per il filosofo veneziano, la resistenza, il colpo su cui si infrangono i tentativi del logos di poter usare la lingua a sua immagine e somiglianza mostrano l'irriducibile differenza tra pensiero e linguaggio; i linguaggi a loro volta non possono che trasformarsi, innovarsi continuamente in quanto agitati dalla irresistibile volontà di significare-simbolizzare propria del nostro esserci. Il linguaggio descrive *stati di fatto* ma non può esprimere la *cosa in sé*: non è possibile dire con precisione ciò che si vede o si sente e dunque nelle stesse parole si mostra la differenza tra ciò che esse letteralmente significano e ciò che con esse si vuole intendere, tutte le sedimentazioni che in esse il tempo ha depositato. In questo senso, il mito non è un altro modo di esprimere il medesimo contenuto del *logos*, ma il segno di una dimensione più originaria del *logos* stesso in cui prepotente è il suono rispetto ai significati verbali, il canto che fa ammutolire il fedele di fronte all'oracolo. È ancora una volta il *Tractatus* che, per Cacciari, lungi dall'essere un'opera di chiarificazione scientifica e formale del linguaggio, rappresenta una critica radicale alla tradizione metafisica capace di far emergere la relazione tra dicibile e indicibile. È dal *thauma* per il mondo che muove il testo wittgensteiniano: nell'indagare la totalità di relazioni, connessioni che costituiscono la *cosa*, i fatti come *stati di cose*, non viene dimenticato quel *possibile* che non si volatilizza nella rete discorsiva. Di quel semplice *singolo* non fa un presupposto astratto, fuori dal mondo: ne guarda-ascolta il mostrarsi, che è diverso dal poterlo compiutamente esprimere. Necessario appare compiere un itinerario che conduca ad *ascoltare* la pura presenza della *cosa*, il *proprio* di essa: l'uomo, afferma Cacciari, tace perché non ascolta, perché è carico di parole non ascoltanti, che ignorano il silenzio, occupate solo da esse, imprigionate in esse. Ma in *Labirinto* il filosofo veneziano compie anche un ulteriore passo in avanti, nel senso di non limitarsi a ribadire la differenza invalicabile tra il linguaggio e la *cosa in sé*, ma di concentrare la ricerca sul perché di quel enigmatico corrispondersi della *cosa* e di ciò che di essa predichiamo. Pervenire a questo *problème* non appare affatto ozioso e superfluo ma, al contrario, significa andare al cuore della relazione tra *logos e physis* :

[...] il logos non può valere come equivalente dell'on, e tuttavia deve in qualche modo averne la forma; se la sua predicazione vuole essere effettiva, il logos deve poter mostrare una struttura analoga a quella della cosa che in esso si rappresenta, e che in esso mai si può replicare. Ma ciò comporta, allora, che

²⁷ *Ivi*, p. 450.

già si dia un ordine dello stesso essente, e che questo ordine venga 'ascoltato' e rappresentato dal *logos*. Colui che ascoltando l'ordine dell'essente, lo rappresenta nel proprio dire dovrà tenere, a un tempo, dalla parte del *logos* e di ciò di cui il *logos* discorre; *psyché* è *physis* e *logos* a un tempo, il punto in cui si congiungono, la loro *arché*. Ma come rappresentarlo? Come rappresentare ciò che è condizione di ogni rappresentazione? ²⁸.

8. Verità e Innegabile

Il limite in cui, come abbiamo visto, il *logos* si imbatte relativamente alla capacità di espressione dei pensieri, non è l'unico che delimita le sue pretese: se guardiamo infatti al *logos* nella sua relazione con la possibilità di possedere concettualmente il Fondamento dell'esistente, di formularne un'incontrovertibile verità, troviamo un'analogia impossibile. Per Cacciari l'Innegabile, così come concepito da Severino, si dà in un giudizio logico articolato discorsivamente e, in quanto tale, non può pretendere di esaurire l'essere della cosa; come non si può nel *logos* comprendere-dire ma solo *indicare* l'immediatezza della singolarità della cosa: «La verità 'contiene' in sé l'innegabile, ma anche la differenza tra verità e innegabile, e dunque ciò che non è l'innegabile. Il principio logico si determina attraverso la forma del giudizio, ma la verità, che esso non può in sé manifestare dimostrativamente, rimane in-finita»²⁹. Insomma non basta affermare l'automanifestazione della cosa nel darsi insieme della *Fimmediatezza* e della *Limmediatezza* per includere, fondare e disvelare incontrovertibilmente l'essere sé dell'essente. In questo senso il filosofo bresciano appartenerebbe ancora alla tradizione metafisica che ritiene di sussumere concettualmente-discorsivamente il *realissimum* della presenza dell'ente. Appare evidente come la differente interpretazione di Kant mostri con particolare chiarezza, su questo nodo cruciale, la distanza tra i due pensatori: per Severino *fenomeno* è automanifestazione della cosa, per Cacciari esso non è la *cosa in sé*, e resta la differenza tra le immagini e la cosa, che ci appare insieme come *fenomeno-noumeno*, e di cui il *logos* non può comprendere la perfetta determinatezza e provarne l'effettiva esistenza. Se, allora, nessun fondamento incontrovertibile dell'essere della *cosa* appare assicurato, è la *via analogica* ad essere approfondita dal filosofo veneziano oltre, e non contro, il principio di non contraddizione:

A quale silenzio la via analogica conduce? E quale esistenza definisce il principio di non contraddizione? La via analogica conduce precisamente all'esistenza che non potrà mai essere univocamente determinata da tale principio. L'analogia non lo viola affatto; esso mostra come una stessa figura rifletta infinite altre vie e vi si rifletta senza che la sua identità si dissolva. Anzi, essa mostra proprio come questa figura rimanga se stessa come unità senza mescolanza di assolutamente distinti. L'analogia presuppone tale molteplicità esattamente come il principio di non contraddizione (questa figura è se stessa come non altra da sé).

²⁸ M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, cit. pp. 226-27.

²⁹ M. Cacciari, *Della cosa ultima*, cit., p. 108.

Ma si dà questo, im-mediato, irrelativo. E si dà il paradosso della relazione del discorso analogico con questo in-discorribile. 'Ciò' l'analogia tocca. E questo è il suo silenzio³⁰.

Ma un'ulteriore differenza appare tra le tesi cacciariane e quelle severiniane: per il filosofo veneziano innegabile è paradossalmente l'impotenza dell'Innegabile a sedare, negare *la Contesa tra Verità e l'ordine seducente delle opinioni e delle parole*. Come potrebbero essere dette false e illusorie in sé le *cose della vita*, l'ordine in cui le dispone il mondo? I *mortali* devono necessariamente imparare ad apprenderle, e ancor più sperimentare l'impotenza dell'*episteme* a poterle padroneggiare pienamente e stabilmente: ciò che deve essere giudicato falso, erroneo, non è di per sé quello che i *mortali* opinano sulla base di una conoscenza sensibile, ma piuttosto ciò che la *doxa* pensa come assoluto, ciò che del mondo eleva a signoria autonoma, la morta e debole servitù ai 'dati' e ai 'fatti'. Innegabile allora, in conclusione, non è per Cacciari la perfetta identità tra il pensiero e l'esistente, ma, al contrario, il permanente conflitto tra i due, l'inseparabile distinzione che li connette.

³⁰ *Ivi*, p. 505.