

# L'indicibile

## Percorsi aporetici nel labirinto delle cose\*

SALVATORE PIROMALLI

Che la meraviglia mantenga un legame strettissimo con la filosofia è un'affermazione apparentemente ovvia. Due voci autorevoli indicano con chiarezza questo nesso originario:

- a) quella di Platone: «Ed è proprio del filosofo quello che tu provi, di esser pieno di meraviglia: né altro cominciamento ha il filosofare che questo» (Platone, *Teeteto*, 155d);
- b) quella di Aristotele, per certi aspetti complementare: «Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia (...). Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia, riconosce di non sapere» (Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 982b, 11 ss.).

### FARE ESPERIENZA DELLA MERAVIGLIA

Più controversa è la questione se questo cominciamento meravigliato dell'avventura filosofica (lo stupore inteso come «la tonalità emotiva fondamentale dell'inizio pensante»<sup>1</sup>) sia destinato a venir meno con il progredire della conoscenza (come sembra sostenere Aristotele, quando afferma che «il possesso di questa scienza [la scienza delle cause prime] deve porci in uno stato d'animo contrario a quello in cui eravamo all'inizio delle ricerche», *Metafisica*, I, 2, 983a, 12), ovvero se il *pathos* dello stupore sia una postura passivo-attiva («passività dell'essere-colpito e attività dell'interrogazione»<sup>2</sup>) insopprimibile davanti all'enigma

---

\* Una versione più ampia di questo saggio è stata pubblicata su *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, 21 (2020), online <https://mondodomani.org/dialegesthai/>, ISSN 112-5478 [ultima consultazione 16.06.21]

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia*, Mursia, Milano 1990, p. 111.

<sup>2</sup> M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Torino 2014, p. 21

insuperabile di ciò che è, la cui essenza resta sempre *problema* in quanto eccede ogni sapere certo e definitivo.

Sappiamo che la filosofia si divide davanti a questa alternativa. Per una via – quella preponderante – essa ha seguito il destino che denunciava María Zambrano, quando parlava della filosofia come «estasi fallita a causa di uno strappo»: una rottura, una lacerazione, un dis-incantamento orientato a conseguire l'idealità dello sguardo sistematico, ma di uno «sguardo che ha ormai cessato di vedere le cose»<sup>3</sup>, o meglio che vede solo 'cose' ridotte a mera presenza, misurabili, calcolabili, definibili, replicabili, utilizzabili, senza più alcuna domanda sulla loro essenza. Questo esito, favorito anche da un certo impeto di dominio sul reale e da una *hybris* scientifica che pensa di riassumere nelle proprie categorie ogni possibile conoscenza, porta a ritenere che tutto il sapere possa declinarsi in formule logico-razionalistiche, che il linguaggio possa aderire all'essere degli enti e circoscriverne tutta la loro verità.

Per altre vie più discrete, la filosofia come cogitare inquieto ha continuato a farsi esercizio di interrogazione, «di quella interrogazione tanto antica quanto attuale, che non solo si origina dal *thaumázein*, ma continuamente lo rinnova»<sup>4</sup>. Qui la meraviglia non si caratterizza tanto come mera stupefazione davanti alle cose, ma più propriamente come *thauma*, «qualcosa di enigmatico e perciò inquietante-spaesante, che ci afferra, fino a poterci atterrire»<sup>5</sup> e ci sollecita incessantemente alla domanda, alla ricerca, alla rimessa in questione delle nostre presunte certezze. Una meraviglia che non retrocede davanti all'incremento del sapere (come voleva Aristotele), poiché quel sapere non perviene mai alla verità delle cose (*alétheia*), e il loro dis-velamento è sempre una *ri-velazione*, un movimento che svela e vela di nuovo: rimane sempre celato qualcosa che le nostre categorie e il nostro dire non possono comprendere, per quanto si mantengano desiderose di *sophia*, amanti della verità: ma, appunto, amanti, sempre inclinate verso l'inafferrabile e l'indicibile del reale, in una tensione che non si sospende ma si rinnova, e proprio per questo è incitamento, invito, pro-vocazione erotica che sfida il *logos*, che ci chiama in causa nella nostra tensione conoscitiva, aspirandoci e ispirandoci verso la «cosa ultima».

Qui, l'esperienza del *thaûma* non si esaurisce, ma è costantemente rimessa in movimento da qualcosa che resiste alla conoscenza, che non

---

<sup>3</sup> M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, Pendragon, Bologna 1998, p. 31.

<sup>4</sup> M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, cit., pp. 28-29.

<sup>5</sup> Ivi, p. 12.

si concede allo sguardo teoretico, ma anzi diventa *aporia* che sfida la ricerca. *A-poros* significa assenza di una direzione per proseguire, come se davanti al percorso dell'essere cercante si presentasse un ostacolo, un *pró-blema* che si getta davanti e con cui dobbiamo misurarci. «Aporia» indica dunque una situazione di intransitabilità a causa di un «passaggio impossibile, rifiutato, negato o interdetto», un «non-passaggio», una «non-viabilità», una «non-via o cammino sbarrato: si tratta dell'impossibile o dell'impraticabile»<sup>6</sup>.

Proprio per questa ragione, nessun avanzamento decisivo consente di guadagnare l'uscita verso l'*euporia*, la soluzione del dubbio e dell'*impasse*; occorre – come sostiene Heidegger – «*seguire* questo domandare fin dove esso conduce, *tenergli testa* e non eluderlo con domande spicciole», poiché «soltanto nel rigore del domandare giungiamo in prossimità dell'in-dicibile»<sup>7</sup>. Si aprono così sentieri labirintici, che «si intersecano, si ritrovano e si ridividono, a volte sembrano scomparire, procedere *sotto-traccia*, a volte si fanno segno o indizio per altri percorsi»: la via della conoscenza come un «labirinto *polidimensionale*, un labirinto-rete in cui ogni punto è centro»<sup>8</sup>, da cui la ricerca si diparte di nuovo, incessantemente.

## VERSO IL CUORE INDICIBILE DELL'ENTE

Ma che cosa, dell'ente, resta indicibile e imprevedibile, *aporia* che incita alla riflessione e all'erranza del cammino? Che cosa, nell'epifania dell'ente, si sottrae, rimane indefinito e sempre «*degnò di interrogazione*»<sup>9</sup>? Perché la presenza dell'ente allude e rimanda sempre ad altro, senza che i nomi, le definizioni della cosa possano venirne a capo? Perché di fronte alla realtà di ciascun ente «intuiamo che ciò che abbiamo scoperto attraverso l'*epistème* non è ciò che cercavamo, e che pertanto restiamo nell'*aporia*»<sup>10</sup>? Si tratta di domande che il filosofare meravigliato non può non farsi, aprendo la ricerca verso la cosa ultima a cui ogni essente rimanda e che ogni ente testimonia con la sua nuda presenza.

---

<sup>6</sup> J. Derrida, *Aporie. Morire – attendersi ai «limiti della verità»*, Bompiani, Milano 2004, pp. 9 e 13.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *L'essenza della verità*, Adelphi, Torino 1997, pp. 136 e 124.

<sup>8</sup> M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, cit., p. 15.

<sup>9</sup> Ivi, p. 29.

<sup>10</sup> Ivi, p. 113.

«La natura ama nascondersi»<sup>11</sup>: il celebre frammento di Eraclito può costituire lo sfondo entro cui si collocano gli interrogativi sopra richiamati. È necessario introdurci in ciò che i Greci chiamavano *Phýsis* e i latini *Natura*: pur nella consapevolezza che si tratta di una questione aperta, che resta sempre da pensare, possiamo individuare in essa almeno due profili semantici strettamente co-implicati, che ci permetteranno di approssimarci a ciò che – nell'essenza dell'ente – eccede le categorie del *logos* razionale, destinando la nostra indagine all'infinito domandare<sup>12</sup>.

a) In senso generale e universale, *Phýsis* è «la generazione delle cose che crescono»<sup>13</sup>, il movimento incessante, la forza e l'energia diffusa che fa crescere e nutre le cose, portandole alla luce e distogliendole dal nascondimento. *Phýsis* è in questo senso *arché*, principio intramontabile di generazione e di con-crescita di tutte le cose che sono, *Natura naturante* e generativa che si esplica producendo, portando ciascuna cosa alla presenza, facendo di ciascun ente (dal granello di polvere all'essere vivente) una forma singolare immersa nel campo mobile dell'incessante trasformazione. Per gli antichi pensatori, *Phýsis* è questo slargo ospitale e sorgivo in cui ogni cosa si manifesta, diviene e muore, grembo generativo da cui ogni cosa viene alla luce, che Heidegger declina come «sorgenza», «formazione», «nascimento», «il sempre perdurante disvelamento»<sup>14</sup>: perdurante poiché essa è – come dice Eraclito – «ciò che non tramonta»<sup>15</sup>, l'*era* e il *sarà*, l'imperfetto e il futuro di ogni ente.

---

<sup>11</sup> Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Mondadori, Milano 1980, frammento 28, p. 19.

<sup>12</sup> La considerazione della *Phýsis* tiene insieme due diverse ascendenze etimologiche fatte valere nel pensiero occidentale: a) la prima, per la quale il termine *phýsis* deriva dalla radice *phy-*, «rimanda ai significati concentrati attorno al verbo *phýo* che indica, transitivamente, l'azione di 'nutrire', 'far crescere (qualcosa)' e, intransitivamente, l'attività di 'nutrirsi', 'crescere'» (G. Pasqualotto, *Oltre la filosofia. Percorsi di saggezza tra Oriente e Occidente*, Angelo Colla Editore, Costabissara, 2008, p. 52); b) la seconda, secondo Heidegger più originaria, fa derivare *phýsis* dalla radice *pha-*, dunque dall'area semantica di *pháino*, *pháinomai*, *pháinestai*, in cui «il 'crescere' si rivela come uno schiudersi, il quale, a sua volta, rimane determinato dall'esser-presente e dall'apparire (...). La *phýsis* sarebbe, di conseguenza, ciò che viene alla luce schiudendosi, e *phiein* varrebbe come rilucere, mostrarsi, e, per conseguenza, apparire» (M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1990, p. 81).

<sup>13</sup> Aristotele, *Metafisica*, V, 4, 1014b, 16.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Alétheia*, in Id. *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2001, p. 184.

<sup>15</sup> Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, cit., frammento 104, p. 47.

b) In senso specifico e particolare (*Natura naturata*), *Phýsis* consiste nella natura intima, propria, essenziale di ciascuna cosa che è, nel suo modo precipuo e singolare di essere, di crescere e trasformarsi, venendo alla presenza ed entrando a far parte – come nodo e snodo unico e insostituibile – della trama in cui ogni cosa, restando distintamente se stessa, si connette alle altre nell'infinito *partage* dell'essente, nell'annodatura dell'uno-con-l'altro in cui l'essere consiste. Ogni singolo ente è in questo senso *un* accesso al mondo, soglia *ogni* volta privilegiata, esclusiva, originale, irripetibile, *quella* cosa come varco *unico* al reticolo infinito di tutto l'essente. Nell'apertura della *Phýsis*, ciascun ente «è energia che in-finitamente muove e vive»<sup>16</sup>, rimanendo distinto nella propria singolarità, ma non separato dal Tutto; l'essere è questo essere-in-comune di ogni cosa in relazione con le altre, una relazione invisibile, nascosta, che tiene insieme mantenendo ciascuna cosa nella sua propria singolarità, senza confusione, senza simbiosi: ogni cosa occupa discretamente la propria posizione nel grande reticolo aperto della *Phýsis*, appartenendo al Tutto ma nella distinzione dal Tutto.

Se la natura ama nascondersi, per cogliere la *Phýsis* come *arché* e come essere-in-comune delle singolarità, bisogna allora operare una trasfigurazione dello sguardo, un affinamento della sensibilità, assumendo una postura nuova di fronte alle cose. L'ente ridotto alla mera presenza è come l'ombra apparente che si staglia sul fondo della caverna di Platone, e che i prigionieri ritengono unica e sola verità nella sua realtà oggettuale; certo – e questo non va dimenticato – anche questa presenza-ombra è realtà e verità della cosa, ma una verità parziale, limitata, incompleta, la facile verità di una visione a-problematica, priva del tarlo dell'aporia ed esonerata dalla tensione dell'interrogazione. Il punto è proprio questo, come scrive Heidegger nella sua interpretazione del mito platonico: «L'uomo prende automaticamente per "ente" ciò che gli è di volta in volta dis-velato (ciò che gli si offre davanti)»<sup>17</sup>, senza vedere ciò che nella natura dell'ente si cela, senza avvertire la dimensione infinita che si cela nella finitezza dell'ente e nella sua interrelazione con il Tutto. A questa dis-attenzione si riferiva Eraclito quando parlava di uomini che non intendono il Logos-Discorso, «uo-

---

<sup>16</sup> M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, cit., p. 263.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 51.

mini simili a sordi» che «non sanno né ascoltare né parlare», che «vivono come avendo ciascuno una loro mente», sconnessi da e incapaci di seguire il Logos comune<sup>18</sup>.

Per il senso comune, ogni ente resta isolato ed esiliato nella sua mera presenza-ombra, le nostre categorie lo circoscrivono, lo separano dalla sua natura celata e dal con-essere insieme agli altri enti. Occorre un atteggiamento di perseveranza, pazienza, attesa per cogliere nell'ente presente e finito la sua provenienza dalla *Phýsis*, il suo legame-armonia con tutte le altre cose, il nesso invisibile che lega e connette tutti gli enti, che li tiene insieme nella distinzione del loro singolarissimo apparire. Ciò che la Natura-*Phýsis* «ama» è proprio questo s-velarsi nell'ente presente, rimanendo celata nella sua immanenza finita, ma eccedendolo all'infinito, mantenendolo nella sua propria distinzione, ma riannodandolo nella tessitura ontologica del Tutto.

Per imparare a vedere l'invisibile verità dell'ente è necessario insomma un esercizio del pensiero, una *askesis* della conoscenza. L'ente non si declina solo al presente, per quello che appare: esso annuncia qualcosa che appartiene al passato e al futuro: *tò tí ên eînai* (ciò che *era* l'essere) è l'espressione aristotelica per dire questa irriducibilità dell'ente al suo presente, il suo essere più che presente, il suo essere all'imperfetto così come al futuro, in quanto strettamente connesso con l'intramontabilità e con l'infinità della *Phýsis-arché*. Al di qua e al di là di ogni predicazione e di ogni logos razionale, l'ente nasconde, nel suo venire alla luce, il cordone ombelicale con la *Phýsis* originaria e la sua connessione-distinzione con il Tutto. «L'ente era 'ciò' che in *questa* presenza si cela, era la causa che l'ha resa *questa cosa* nella sua propria singolarità, ciò che l'ha generato nella sua forma individua. E possiamo risalire a tale origine solo *imperfettamente*. Non potremo mai, cioè, farla presente, ridurla al presente perfetto del *theoreîn*»<sup>19</sup>. L'*era* di ogni ente è ciò che lo congiunge a ciò che mai tramonta, principio che, pertanto, *era* e *sarà* sempre, poiché esso continua a dominare e a mantenersi latente nell'apparire dell'ente.

## NECESSITÀ E INSUFFICIENZA DELL'EPISTÈME

Di questo imperfetto e di questo futuro, di questo infinito nel finito, la presenza dell'ente è solo indicazione, allusione, segno che non può

<sup>18</sup> Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, cit., frammenti da 1 a 7, pp. 7-9.

<sup>19</sup> M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, cit., p. 42.

essere interamente raccolto nella rete del *logos* razionale. Nella sua fenomenicità, ciascun ente è traccia di questo infinito, che tuttavia non contraddice il finito, ma lo apre e lo muove, lo tende e lo trascina, in una trascendenza del finito verso il finito, verso la singolarità di ciascun ente, verso la pre-potente *Phýsis* che eccede la sua finitezza restando ad essa immanente, verso il Tutto a cui ciascun ente singolare è relato: *Phýsis*, Singolarità e Tutto che il *logos* desidera, di cui ha sete, ma che resta *alétheia*, verità che si nasconde mentre si concede alla visibilità, che si ritrae nell'offrirsi stesso della cosa, intrecciandosi e co-implicandosi alla sua stessa presenza.

La «forza del nascosto» è proprio questo trascinamento, questa aspirazione della conoscenza verso ciò che è «radice, abisso, interiorità, ordito, trama, insondabile rete di un senso che ha la forma dell'enigma»<sup>20</sup>. Qui ha origine la meraviglia del filosofo, ma anche l'eros del poeta e del mistico, l'ebbrezza e la follia del loro percorrere sentieri *altri* dalla ricerca filosofica, che nell'esperienza del poeta diventano l'incedere di una parola scavata dal silenzio, e nell'ascesi del mistico la «via stretta» di un farsi vuoto per «indiarsi», anzi per ospitare Dio nel fondo «libero e vuoto» (in tedesco, *ledig*) della propria anima, come voleva Meister Eckhart. Forme e tentativi di conoscenza certamente distinti dalla ricerca filosofica, che invece deve affidare la propria *philia* verso la *sophia* al *logos* predicativo, definitorio, argomentativo.

Filosofo è colui che iscrive il proprio percorso di ricerca all'interno di un circolo del sapere irrinunciabile, ma che si caratterizza come un «circolo paradossale, aperto al suo inizio così come alla sua fine»<sup>21</sup>. È necessario allora capire il senso e la profondità di questa apertura, che indirizza il pensare alla sua «destinazione infinita»; è necessario stare in essa, abitarla, sperimentarla, per inaugurare un pensare che resta sempre sulla via di un'approssimazione alla cosa, sempre consegnato all'«esperienza della distanza», poiché «non è possibile dire con precisione ciò che si vede o si sente»<sup>22</sup>. Gli elementi attraverso cui il filosofo perviene alla conoscenza dell'ente, ovvero si approssima alla sua assenza, sono quelli indicati da Platone nella *Settima Lettera*: quattro tappe, o stadi, o gradi della conoscenza che delineano un percorso ineludibile di avvicinamento alla verità dell'essente («questa cosa qui»,

---

<sup>20</sup> A. Prete, *Prosodia della natura. Frammenti di una Fisica poetica*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 23.

<sup>21</sup> M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, cit., p. 46.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 45 e 72.

*prâgma toûto*), un'indagine nel senso etimologico del termine (dal greco *éndon*, dentro e *ágere*, spingere, condurre): il tentativo di rispingere la verità della cosa negli schemi epistemici della conoscenza, nel recinto del sapere che vorrebbe venirne a capo, possedendo l'essenza della cosa, comprendendola, concettualizzandola, avendola per sé. Il sapere filosofico manifesta qui la sua costitutiva ansia appropriativa, il suo metodo di caccia e di conquista della verità, il tentativo di circoscrivere, delimitare, de-finire, attraverso i *Quattro* che Platone richiama: *ónoma*, *lógos*, *éidolon*, *epístème*<sup>23</sup>.

Il punto di avvio della conoscenza è il nome (*ónoma*), il suono della voce con cui pronunciamo e significiamo la cosa e senza del quale non potrebbe darsi alcuna informazione-comunicazione; il nome è dunque «l'immagine prima e più fuggevole»<sup>24</sup> per dire la cosa, il «questo qui» che abbiamo davanti. Ma il nome significante non consente di cogliere e definire la realtà dell'ente se non è collegato al verbo, se non diventa parte di una proposizione che consente di predicare la cosa, di inserirla nel movimento di raccolta del *lógos*, che è proprio «ciò che definisce quella prima immagine attraverso verbi e predicati»<sup>25</sup>; il *lógos* lega e con-lega il nome alle proprietà dell'ente, ne fa oggetto di un discorso in cui la cosa-nome si declina nelle categorie del suo essere, si de-finisce e si concettualizza attraverso la tessitura articolata del *lógos* predicativo. Tuttavia, di questa definizione ancora astratta e di questo concetto ancora formale della cosa occorre costruire una figura, «figurare la definizione»<sup>26</sup>: da qui il terzo stadio della conoscenza, «l'*éidolon*, la nuova immagine che così abbiamo prodotto, il risultato dell'immaginazione, la figura che rende sensibile il concetto»<sup>27</sup>. Solo dopo questi tre gradi della conoscenza si giunge al «ben saldo sapere»<sup>28</sup> costituito dall'*epístème* intesa come fondata certezza, come «intellesione veritiera della cosa, che non risiede né nei nomi, né nella composizione di nomi e verbi, né nella

<sup>23</sup> Platone, *Settima Lettera*, 342a-344d.

<sup>24</sup> Su questo cammino inconcluso della conoscenza filosofica, costanti e puntuali riferimenti sono presenti nelle opere di M. Cacciari, in particolare nel «trittico» in cui si concentra la sua ricerca teoretica: *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990, p. 44-45; *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, pp. 442-443; *Labirinto filosofico*, cit., pp. 111-115.

<sup>25</sup> M. Cacciari, *Dell'Inizio*, cit., pp. 44-45.

<sup>26</sup> M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, cit., p. 112.

<sup>27</sup> M. Cacciari, *Dell'Inizio*, cit., p. 44.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 44-45.



figura, bensì nell'*anima* di chi intuisce. Noi *possediamo* la cosa quando ne abbiamo l'*idea*»<sup>29</sup>.

I *Quattro* configurano dunque il *méthodos* della ricerca filosofica verso la verità della cosa, l'obbligata via da seguire per investigare l'ente e per approssimarsi alla sua verità. In questo percorso consiste la strategia del filosofo per procedere oltre il *thauma* che la cosa genera con la sua presenza, oltre il *pathos* e il colpo dello stupore ma senza mai – come si diceva – poter fare della meraviglia un'esperienza del tutto superata, di cui si può venire definitivamente a capo. Infatti, la strada della conoscenza filosofica non si perfeziona con il quartetto platonico che abbiamo riassunto, poiché alla fine ci si trova davanti non il possesso ultimo della cosa, bensì l'*aporoúmenon* che rinnova l'interrogazione. Il circolo del sapere rimane alla fine ancora aperto, e solo un'illusione linguistica permette di pensare che i *Quattro* (nomi, verbi, figure, concetti) possano concepire perfettamente l'essenza della cosa: «Chi pretende di *comprenderla* nella rete del *lógos*, in realtà non solo la perde, non solo mai la raggiunge, ma dimostra di non sapere neppure la natura di tale rete, ignorandone il limite»<sup>30</sup>. Qui la lingua e il pensiero restano aperti al non ancora detto, al non ancora pensato, all'«altrimenti che essere» (E. Lévinas) della presenza dell'ente.

Il linguaggio e il discorso hanno un potere che è anche il loro limite costitutivo, di cui chi parla, chi scrive, chi pensa, deve essere consapevole:

«prendere la vita, e assoggettarla al proprio potere. Qui “prendere” va inteso in senso letterale, prendere la vita nella rete del linguaggio, ed organizzarla secondo un principio arbitrario»<sup>31</sup>.

A questa «presa» sono orientati gli schemi logico-epistemici: attraverso un taglio, una separazione dualistica tra soggetto e oggetto, un distanziamento tra Io e mondo, «il disordine e la moltitudine della vita vengono tramutati in un ordine», in una logica, «in un insieme di entità numerabili, cioè in un insieme di cose». Il linguaggio rende numerabile

<sup>29</sup> M. Cacciari, *Della cosa ultima*, cit., p. 443.

<sup>30</sup> M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, cit., p. 110.

<sup>31</sup> F. Cimatti, *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, p. 29.

il mondo, «lo trasforma in una costellazione di cose, e così rende possibile il ragionamento/calcolo»<sup>32</sup>. Ogni nominazione stabilisce una ontologia e nel contempo una differenza, una distanza tra soggetto e mondo, tra la «presa» del linguaggio e impossibilità della verità della cosa:

«Il primo atto linguistico (e questa situazione si ripete tutte le volte che qualcuno prende la parola), allora, istituisce contemporaneamente un mondo di cose da nominare e i loro nomi, ma anche una gerarchia fra queste cose/nomi, come anche una scala di valori fra di essi»<sup>33</sup>.

Tale presa di potere sul mondo, tuttavia, non può essere disgiunta dalla impossibilità strutturale del linguaggio di dire l'essenza della cosa, e anzi il linguaggio coincide con questa stessa impossibilità, è una caratteristica costitutiva e ineludibile del dire umano e della ricerca scientifica e filosofica. Il potere del linguaggio e della logica è insomma un potere in perdita, un potere de-finitorio ed escludente che, nell'atto stesso di prendere, perde; possesso e perdita fanno parte del medesimo movimento, l'uno è il rovescio dell'altra: la presa di potere sulle cose, la loro cattura nella rete dell'indagine, coincide – dall'altro lato – con l'espunzione della verità nascosta nell'evidenza di ogni ente, una concentrazione dello sguardo che restringe il campo al *focus* del meramente visibile, impedendosi la visione più ampia dell'invisibile, del latente, del nascosto, ma di un invisibile che resta costantemente davanti agli occhi, manifesto nella viva presenza della cosa.

Tuttavia, non si tratta di rinunciare alle strutture del *logos* in nome di uno scivolamento della filosofia nella sfera del poetico e del mistico, né di una abdicazione della ricerca a favore di uno scetticismo radicale: si tratta di *sapere* (un sapere che è anche *amore* del limite) la necessità del *logos*, ma anche la sua strutturale insufficienza, la sua impossibilità a raggiungere la verità della cosa, a conquistarla con gli strumenti della logica e del linguaggio. Si tratta di sapere che la rete della conoscenza e dell'indagine ha un limite, oltre il quale la cosa nella sua singolarità – pur catturata dal nostro sapere – eccede sempre:

«Il *lógos* definisce il *fenomeno*, l'ente come ci appare nella percezione, che è sempre dubbia, confusa e confutabile. Nomi, definizioni ed *éidola*, figure, corrispondono al fenomeno e soltanto al fenomeno

---

<sup>32</sup> Ivi, pp. 18-19.

<sup>33</sup> Ivi, p. 27.

si applicano. Ma *intuiamo* che ciò non può concludere la ricerca. (...) Intuiamo che ciò che abbiamo scoperto attraverso l'episteme non è ciò che cercavamo, e che pertanto restiamo nell'aporia. Anzi, ora soltanto siamo pervenuti finalmente ad essa [all'essenza dell'essente, di *ciascun* essente], ora davvero la *strada e la parola mancano*. Ed è *risultato*, non naufragio»<sup>34</sup>.

«Risultato» poiché solo in virtù dei *Quattro* siamo potuti pervenire fino alla soglia dell'indicibile, e quei gradini o stadi (come nella scala dell'amore platonico) non sono inessenziali, superflui, discrezionali, ma sono passaggi fondamentali e obbligati per pervenire all'aporia della cosa, e dunque alla domanda e alla meraviglia che si rinnova, per continuare a cercare la sua essenza. Senza quei passaggi non saremmo potuti ascendere (un salire che è anche uno sprofondare) alla consapevolezza dell'insufficienza del *logos* e delle categorie discorsive, all'impossibilità dell'*epistème* a cogliere la cosa nella sua irriducibile singolarità e nella sua indicibile verità, quel «*realissimum* mai concettualizzabile della presenza dell'ente»<sup>35</sup>. Non si tratta allora di una sconfitta, di un naufragio, bensì di un'ascesa/sprofondamento che apre una *chance*, un'esperienza del limite della conoscenza che diventa soglia e nuovo inizio del pensiero, poiché consente di andare oltre ciò che de-limita e chiude per approssimarsi all'esperienza dell'Aperto, per procedere verso il *Quinto* stadio, una porta stretta (feritoia e ferita) attraverso la quale la dimensione aporetica dell'ente apre alla «destinazione infinita del pensare»<sup>36</sup>.

## LA CRUNA DELL'AGO

Siamo giunti al punto più arduo, al tornante più esposto e arrischiato del sentiero, alla cruna dell'ago che si offre solo a chi sa entrarvi, consapevole dei limiti dell'*epistème* e capace di liberarsi dalla tentazione della logica di perfezionare la conoscenza della cosa, chiudendola nella rete (necessaria, ma non sufficiente) dei *Quattro*. Qui è indispensabile quella conversione dello sguardo di cui si diceva, un atto consapevole di disarticolazione della cosa dal recinto dell'indagine e dalla strumentazione del *logos*. L'*epistème* ci ha condotto al punto di massima approssimazione all'essenza dell'ente, e tuttavia non ci ha consegnato la sua

---

<sup>34</sup> M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, cit., p. 113.

<sup>35</sup> Ivi, p. 39.

<sup>36</sup> Ivi, p. 45.

verità ultima, che sta nella sfera dell'indicibile e dell'impredicabile. Come, allora, articolare le parole per dire questo grado ulteriore del pensiero? È ancora possibile parlarne, scriverne, discorrerne? Bisogna, per farlo, abbandonare il terreno della filosofia per acconsentire al mutismo visionario del mistico, alla rapsodia silenziosa della parola poetica, oppure il pensiero ha ancora (*insieme* con il mistico e il poeta, nell'in-comune che tiene insieme i distinti) un ruolo, un compito, una possibilità? E a quali condizioni, a quale prezzo? E questo prezzo può diventare un guadagno per il filosofo indigente e *amante* della verità, mai suo proprietario?

L'indicibile della cosa fa segno verso un infinito del pensiero e dell'esperienza, verso un al di là dell'essere (*epékeina tês ousías*, diceva Platone<sup>37</sup>), uno *zenit* della conoscenza che solo un «sapere dell'anima» può intuire e pensare. È qui necessario un pensiero ampio, aperto, intero, che non abbia timore di dilatare le proprie potenzialità, che superi le amputazioni e ricomponga i dualismi: un *pensare-che-sente* e un *sentire-che-pensa*, una ragione appassionata e innamorata del reale, radicata nelle sue viscere, come non si è stancata di indicare María Zambrano:

«La passione da sola mette in fuga la verità, che, suscettibile e agile, riesce a sottrarsi alle sue grinfie. La ragione da sola non riesce a sorprendere la preda. Mentre ragione e passione unite, o meglio, la ragione appassionata che si slancia con impeto ma sa poi trattenersi al momento giusto, riescono a catturare senza danno la nuda verità»<sup>38</sup>.

La nuda verità della cosa scorta *senza danno* è l'infinito a cui il *Quinto* apre, la possibilità che l'essenza finita della cosa diventi, agli occhi meravigliati dell'amante della verità e della conoscenza, indizio, traccia che fa segno verso l'infinità della *Phýsis-arché*, inizio che non tramonta e che continua, nella cosa e attraverso di essa, in essa nascosta, a dominare, a generare, a far crescere e a trasformare incessantemente: «un grembo da cui tutto proviene e che tutto in sé custodisce, non 'gelosamente', ma per *lasciare che esista*»<sup>39</sup>. La nuda verità, non obliata dal nostro sguardo miope o, peggio, cieco, sottrae e salva la cosa dal destino

---

<sup>37</sup> Platone, *Repubblica*, 509b.

<sup>38</sup> M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 11-12, corsivo mio.

<sup>39</sup> M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, cit., p. 120.

di restare mero oggetto manipolabile, per farla apparire nella sua ineffabile singolarità e nella sua distinzione e, al tempo stesso, nella trama sempre aperta della sua relazione con il Tutto. La nuda verità della cosa, salvaguardata dalla *hybris* della conoscenza, è ciò che fa di *quella* cosa nella sua essenziale presenza un accesso alla Cosa ultima, l'*Agathon* di cui Platone raccomandava di non scrivere, di non ricondurlo al recinto dei *Quattro*, poiché quella realtà è ineffabile, non concettualizzabile, approssimabile solo al termine di un percorso ascensionale dell'intelletto; pertanto, può essere solo oggetto di intuizione per un sapere dell'anima, un'anima meravigliata, ebbra, innamorata, appassionata che non ha più timore dell'Aperto che la cosa spalanca con la sua presenza, se sappiamo cercare, se sappiamo vedere. *Agathon*, Idea delle idee, Idea del Bene non inteso come qualità morale, ma ontologica:

«È, sì, Bene, ma perché buono, perché rende possibile la vita stessa dell'essente e la sua conoscibilità. (...) La casa-cammino che guarda all'Aperto dell'*Agathon*. Lì, se mai in un luogo, abita il *philosophēin*»<sup>40</sup>.

Ma qui, in questo *altrove* esposto a ciò che è al di là dell'essere, e tuttavia nel cuore stesso dell'ente (un «altrove» che è dunque invisibilmente, intimamente «qui»), non troviamo solo il filosofo. Ri-troviamo finalmente – nella comunità dei distinti, nell'essere-in-comune delle singolarità cercanti – anche il poeta e il mistico, giunti a quell'Aperto da sentieri diversi, con metodi differenti, attraverso esperienze di ricerca e di conoscenza particolari, ma aspirati dallo stesso desiderio, dalla condivisione dell'amore per la verità imprevedibile di ogni cosa che è. Il poeta è colui che – pur restando sul limite estremo del linguaggio, ma non in esso irretito – *sa* e *ama* la sua inoperosità, l'impossibilità di dire l'indicibile, e per questo affida le parole al respiro del silenzio e dell'eco, facendo del ritmo del suo poetare il

«movimento del respiro verso la parola, della parola verso il senso, del senso verso il vuoto. E del vuoto verso il senso. (...) Può la lingua approssimarsi al respiro della natura, raccogliere nel proprio suono il suono dell'onda che lambisce il mostrarsi delle cose, la luce che rivela e il silenzio che protegge? Eppure, in questo avvicinamento, in questo passo che è desiderio di appartenenza e di consistenza, sta la sfida

---

<sup>40</sup> Ivi, pp. 120 e 122.

della lingua, la sua necessità stessa. Senza questo movimento verso la physis il dire è vuoto rumore»<sup>41</sup>.

Il mistico (da *myein*, chiudere, tacere) è colui che è costretto a tacere di ciò che ha compiutamente visto, «colui che è tenuto a serrare le labbra e rendere impenetrabile (come la notte fonda) il segreto cui ha partecipato», colui che «chiude la bocca nel momento stesso in cui spalanca lo sguardo»<sup>42</sup>, facendo sprofondare le parole nella luminosa *noche obscura* di San Juan de la Cruz, in cui il linguaggio si fa da parte – scarificato – per lasciar risuonare l'altro della parola, il grido, il gemito, fino a quel *nada nada nada* attraverso il quale la pretesa della parola si abbassa e si umilia, accettando infine il suo non-potere sulla verità.

Il pensiero aperto del filosofo, il dire arrischiato e inoperoso del poeta e il sentire muto e oscuro del mistico hanno qualcosa in comune: l'ascolto profondo e paziente della cosa ultima, l'esperienza dell'ascolto della verità indicibile che risuona nell'apparire dell'ente, un esperire, un pensare-sentire spalancato, appassionato al reale, che insegue tracce, immagini, intuizioni, percezioni, congetture, presagi, illuminazioni. Qui, ancora una volta, un'armonia inapparente, un «cum» carsico e profondo tiene insieme e con-giunge ciò che appare ingannevolmente scisso e separato<sup>43</sup>.

La cosa che ci sta davanti esorbita, eccede, *dis-sente* dalla sua fenomenicità (*dis-sidere*, stare seduto separatamente), si fa traccia di altro, ma di una alterità *della/nella* cosa, di un infinito *del/nel* finito, una differenza che – al contrario della teorizzazione heideggeriana – non separa l'ente dall'essere, ma è immanente all'ente stesso nella sua meravigliosa presenza, in essa manifesta e in essa celata. La cosa è *a-letheia*, cioè, insieme, orizzontalità (fenomenicità-natura che si manifesta) della sua presenza, e verticalità (noumenicità-natura che si nasconde) del suo essere-altro: per questo Cacciari – nel libro più volte citato – invita a tenere insieme i due gesti di Platone e Aristotele, al centro del grande dipinto di Raffaello, la *Scuola di Atene*: Platone che, con l'indice rivolto verso l'alto, invita a un'ascensionalità dello sguardo rivolto alle idee e,

---

<sup>41</sup> A. Prete, *Meditazioni sul poetico*, Moretti & Vitale, Bergamo 2013, pp. 23-24.

<sup>42</sup> M. Cacciari, *Della cosa ultima*, cit., p. 418.

<sup>43</sup> Sull'armonia nascosta tra i percorsi del filosofo, del poeta e del mistico, mi permetto di rinviare a S. Piromalli, *Vuoto e inaugurazione. La condizione umana nel pensiero di María Zambrano e Jean-Luc Nancy*, Il Poligrafo, Padova 2009, in particolare il cap. I, «Stupore e passività. Logos filosofico e ragione poetica», pp. 27-50, e il cap. II, «Vuoto dell'esilio e inaugurazione di sé», con riferimento alle pp. 67-76.

infine all'Idea delle idee, all'indicibilità del Bene o *Agathon*; Aristotele che rivolge la mano all'orizzontalità di un pensiero che opera nel mondo con le cose che lo costituiscono, sinolo di materia e forma:

«Tanto un'interpretazione dualistica del platonismo, quanto quella in senso semplicemente immanentistico di Aristotele, non sono che il moderno prodotto della incapacità di mantenere aperta l'interrogazione intorno all'eterno aporoúmenon costituito dalla necessaria connessione tra zôon, psiche e noûs. I gesti dei due Maestri che campeggiano nella Scuola di Atene di Raffaello, proprio nel loro contraddirsi, sono sistole e diastole, invece, della medesima interrogazione»<sup>44</sup>.

Due gesti *com*-plementari e *sin*-ergici, che dunque «lavorano-insieme» nell'avventura della conoscenza. Due posture, due movenze che nella loro intersecazione, nel loro senso direzionale ricompongono un simbolo cruciale, che intreccia in un medesimo punto fenomeno e noumeno, finito e infinito, pensare e sentire, sapere epistemico e sapere dell'anima, invitando a tener desta la meraviglia e l'interrogazione di fronte all'aporia di ogni cosa che appare.

Un segno che allude, più in generale, alla *croce del filosofare*, quella gestazione inoperosa della verità in cui consiste la *philo-sophia*, e con cui sospendiamo (senza concludere) questo errante e labirintico *excursus* intorno all'indicibile della cosa, restituendo la parola a colui che l'ha inizialmente ispirato:

«Vi è una manía, immanente al logos, che lo spinge a parlare dell'Ineffabile, che lo spinge alla propria "rovina" (...). Il nostro logos è come in perenne gestazione dell'Ineffabile. (...) Gestazione perenne, che mai porterà al frutto. Concepimento 'immobile', senza generazione. Nativitas aeterna, che mai si fa carne. Verbum, mai Filius. (...) Dobbiamo armarci di molta pazienza»<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, p. 191.

<sup>45</sup> M. Cacciari, *Dell'Inizio*, cit., p. 79.