



Filosofia Italiana

Recensione a

Massimo Cacciari, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014

di Fabio Vander

«Ricorderò che frutto d'ogni limite
umano è assenza di memoria, tutta
mi affonderò nel divenire»
(Alda Merini, *Sarò sola?*, Ottobre 1952)

Con il recente *Labirinto Filosofico*¹, Massimo Cacciari conclude una trilogia teoretica che prende le mosse nel 1990 con *Dell'Inizio* e prosegue nel 2004 con *Della cosa ultima*. Un saggio denso, dove filosofia e storia della filosofia si intrecciano, organizzato intorno ad un asse teorico preciso, peculiare dell'intera trilogia: una *ontologia dell'ente*. Precisamente una indagine sulla struttura d'essere dell'ente, dove i due termini sono presi nel loro nesso fondamentale, esaustivo e inscindibile. Nessuna «astratta separazione» fra ente ed essere. Nessuna trascendenza. Non mai filosofia come «astratta speculazione», né vieta metafisica, né «formalismo logico». Ad un certo punto, riprendendo Nietzsche, Cacciari scrive che il *lógos* non è mai astratto «Spirito-Geist incorporeo e incorruttibile», ma sempre «*Vernunft* [...] *del corpo*» (p. 204), ragione di qualcosa di affatto concreto. È corpo proprio in quanto dato «*extra animam*», che rifiuta ogni primato dello spirito ma per darsi come «corpo *animatissimo*», contesto di molteplicità e identità, mediazione e immediatezza.

¹ M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014, pp. 348.

Un pensiero non-dialettico della differenza

Quella di Cacciari è dunque una *filosofia della differenza* (differenza fra essere ed ente, idee e realtà, «teoresi e prassi»), che però proprio in quanto non astratta, si pone il problema del rapporto e dunque si risolve in «indagine del nesso, del farsi-uno della differenza» (p. 12).

Come tenere insieme però una teoria forte della differenza e una della indispensabilità del rapporto? Ora è tipica dello stile di pensiero e della biografia intellettuale di Cacciari la diffidenza verso la dialettica, derubricata sistematicamente a «delle idee», cioè a mero fatto del pensiero, ecc. Il libro si risolve in ultima istanza nella ricerca di un «nesso» che per quanto non dialettico, purtuttavia risulti ben fondato (contro ogni metafisica, filosofia «misterica» o «iniziatico cammino»).

Una dottrina non-dialettica della differenza. Così può riassumersi la cifra teorica del pensiero cacciariano nella sua ultima e più matura formulazione. Proprio perché sdegna ogni trascendenza, la *differenza* di Cacciari è *presso l'ente*, è una «differenza ontologica /che/ si manifesta, per così dire, “alla superficie” dell'essente» (pp. 13-14). Lo stesso vale per il soggetto conoscente: «l'esserci è “trascendente” perché sempre “in mezzo” all'ente» (p. 21). «Trascendente/in mezzo», *trascendenza immanente*.

Dunque una datità radicale o «essere-immediato», che però ha *in sé*, «in mezzo», la differenza.

Come si tengono le due cose? La questione è: l'*ontologia* di Cacciari, nella sua diuturna lotta contro la *dialettica*, non ricade in quella *trascendenza* che pure dichiara di voler scongiurare? Cacciari continuamente assicura che si tratta di ente d'esperienza, «*Gegen-stand*», «concreta presenza» o anche «immediata datità» (p. 19), ma come detto parla anche di rapporto fra l'oggetto e il soggetto. Dove l'oggetto «*agisce*» sul soggetto (lo *colpisce*, lo *ri-guarda*, suscita stupore, curiosità, interrogazione, ecc.) e però «il pensiero *re-agisce* sul mondo in cui si trova ‘gettato’» (p. 206). Ma questa dinamica palindroma² per cui i due termini «si dischiudono insieme» (p. 20), come si

² Il termine ci viene da una suggestione eraclitea (cfr. fr. 51), ma niente affatto esornativa. In quel frammento infatti Eraclito tratta della «armonia» (termine che Cacciari usa e approfondisce in più luoghi), ma precisamente come tensione continua fra termini opposti che intanto si oppongono, in quanto si attraggono, sicché la verità («armonia» appunto) consiste nella disposizione dei termini in «connessione retrorsa» (formula con cui il traduttore Alessandro Lami rende «*παλιτροπος*», ma Simone Weil parlerà di «atto di volgere»). È però da ricordare che secondo la lezione di Miroslav Marcovich, invece di «*παλιτροπος*» sarebbe da leggere «*παλιτρονος*» (e dunque «tensione retrograda», «*rückgespannt*»), più consentaneo con l'«armonia» di strumenti quali l'arco e la lira, cui si accenna nel frammento. Detto che non vediamo differenza di sostanza fra le traduzioni, comunque evidentemente ha un peso nella diatriba quella che il traduttore italiano Piero Innocenti, chiama la «posizione filosofica – filoheideggeriana – di Marcovich» (P. Innocenti, *Premessa del traduttore in Eraclito, Testimonianze, imitazioni e frammenti*, Bompiani, Milano 2007, p. 369), col relativo interesse a minimizzare il valore propriamente dialettico del lascito eracliteo e *latu sensu* greco-classico. Non a caso gli interpreti «filoheideggeriani» da una parte ammettono che la «costante tensione fra i due opposti», cioè la dialettica, è «motivo *particolarmente* importante» della filosofia eraclitea, ma dall'altra aggiungono,

concilia con l'immediatezza dell'oggetto stesso? Come può darsi *ermeneutica* ovvero *fusione-di-orizzonti* fra soggetto e oggetto (e *dischiudersi-insieme* è precisamente ermeneutica) se l'un termine è *immediato*?

Ora a nostro modo di vedere che «*ens et unum convertuntur*» (p. 25), significa che l'*ens* è *non-ente* e l'*unum* è due (cioè non-uno). *Ergo* significa che la loro identità è dialettica (è identità non-identica), il che solo rende poi possibile la loro differenza/non-differente (ché «*convertuntur*» questo significa). Ma allora laddove Cacciari parla di «diversi modi dell'apparire-essere presente dell'ente in generale» (p. 25), va specificato che l'«apparire» è certamente *uno* (*questa* penna, *questo* libro; Cacciari parla di «*questo* determinato»), ma in quanto «l'ente in generale», cioè l'essere del *questo*, è *due*, cioè è *contraddizione*.

L'ente dunque è *determinazione* della contraddizione e solo in quanto tale è in sé (cioè appunto in quanto ente) incontraddittorio. In questo senso la determinazione (ciò che fa dell'essere *un* ente³) è *autocritica della contraddizione*. L'ente è *contraddizione di contraddizione*⁴.

Essere e linguaggio

Anche il linguaggio, nel senso rigoroso di *affermazione* dell'ente (e sull'ente, in ordine alle sue qualità, forme, ecc.), è determinazione dell'essere e dunque negazione della contraddizione (come dice Cacciari nel passo appena citato in nota, «affermazione e determinazione della *ousía* dell'ente»; *intanto* «affermazione» *in quanto* «determinazione»). In questo senso è giusto parlare di «nesso gnoseologico-ontologico».

Non a caso laddove Aristotele nella *Metafisica* sostiene che la «definizione» dell'ente «deve essere il *lógos* di alcunché di uno» (cit. p. 32), dice appunto che l'*espressione* logico-predicativa è la *reductio ad unum* (la singola parola, il singolo nome) della natura ontologica complessa del qualsiasi *dictum*.

Eppure il problema ritorna. Proprio in ragione del suo rapporto complesso con la dialettica Cacciari è infatti portato a riscontrare una «aporìa» fra la «definizione dell'ente», che appunto

gratuitamente, che quel motivo è «importante ma non l'unico» (Ivi, p. 466), residuerebbe infatti «un principio più elevato, quello dell'unità». Questa sì che è una *lectio*, se non una pretesa, metafisica.

³ In questo senso non diremmo che l'ente è «il semplice *questo*, prima di ogni specificazione» (p. 28), perché il «questo», anche il più «semplice», presuppone sempre la «specificazione», la determinazione (rispetto all'essere come condizione di determinazione). Vero che poi interviene la determinazione *seconda*, quella del conoscere, che arricchisce di «particolari» l'ente («affermazione e determinazione della *ousía* dell'ente», realizzata dal «*semaíneim*»); ma l'ente anche nella sua necessaria epifania immediata e «semplice» è comunque frutto di determinazione *prima*. L'immediato ontico è comunque mediato.

⁴ In questo senso che «di necessità ciascuna *ousía* sarà sempre in potenza «afflitta» dal *symbebekós*» (p. 26), significa che ciascun essere «di necessità» contiene il «non-essere», mai si dà l'essere come «pura e semplice presenza», sempre invece come *impura e complessa* «presenza».

riguarda l'unità *astratta* dell'empirico (il dato immediato) e la «definizione ultima», quella dell'essere in quanto essere (cfr. p. 36), che però continua a trascendere l'immediato, è un «sempre oltre» (p. 37). Se si presuppone il trascendente poi inevitabilmente si riscontra «impotenza del discorso». Non si può in effetti discorrere dell'immediato (ontologico). Il punto è che l'immediato non è immediato, non è unità «refrattaria ontologicamente ad ogni connessione o congiunzione», ma al contrario è consustanziale al «lógos /che/ è connessione». Certo che poi il *lógos* individua, definisce, rende univocamente⁵, cioè esprime l'essere dell'ente in modo unilaterale⁶. Ma questa per il pensiero dialettico *non* è aporia, perché esso *sa* che i limiti del *lógos* non sono errore, negatività, impotenza, ma fanno parte della natura del determinante come del determinato. Se «definire è mostrare la differenza» (p. 39), allora *mostrata*, cioè *de-differenziata* (ridotta ad *una* parola, *una* definizione), è proprio la *differenza ontologica*. Cioè l'essere come differenza, che *autorizza* la propria determinazione, perché è determinazione *trascendentale*⁷.

Poi siamo d'accordo con Cacciari laddove, trattando ancora di Aristotele, scrive che «il testo metafisico /il *De Interpretatione*/ 'conclude' facendo segno alla differenza immanente alla cosa stessa, che l'essente stesso ri-vela: il suo esserci presente ri-vela il suo eterno, portante passato. Non un suo morto passato, ma un suo *im-perfetto*» (p. 44). Ma questo significa che la «differenza immanente» è appunto l'essere come contraddizione⁸; la definizione logico-linguistica poi lo «ri-vela» nel senso che mostra mentre nasconde, mostra una identità ontica (*questo libro*) obliterandone la *imperfezione* essenziale.

La definizione è "ri-velazione" nel senso che è determinazione della contraddizione (che intanto è *decisa* – cfr. p. 91 – in quanto è *obliata*). Che poi la differenza (ontologica) rimanga «assolutamente immanente» (p. 44) alla identità (ontica) è vero in ragione proprio della natura del rapporto di fondazione⁹.

⁵ Come dice ad un certo punto Cacciari: «il *lógos* definisce il fenomeno, l'ente come ci appare nella percezione» (p. 113); il linguaggio è *adeguato* all'ente (a ciò che «appare»). *Unificante* il *lógos*, *unitario* l'ente.

⁶ Dove Cacciari allude all'«è che indica il nudo esistere, e che non-è la copula attraverso cui lo si pone in relazione ad altro per poterlo analizzare e giudicare» (p. 40), obiettiamo che l'analisi logica appunto in quanto tale individua, cioè è decisiva nel definire l'ente come mera datità ontica. La nuda esistenza è risultato di analisi.

⁷ Anche Cacciari più avanti parla di un «discorso /che/ corrisponde all'ordine manifesto di Physis» (p. 161); dunque vi è *corrispondenza* ontologico-trascendentale, non aporia, fra essere e «discorso».

⁸ Naturalmente stiamo parlando dell'essere della dialettica, non di quello della «metafisica» che, presunto assoluto, esclude «ogni *im-perfetto*, al passato come al futuro» (p. 55). Giusto poi dire che questa conoscenza del trascendente non può che essere esoterica «sapienza», «mistica», «teo-logia» (come giusto accennare al neo-platonismo come forma di misticismo – cfr. p. 56). Altra cosa dalla filosofia, che invece «tratta della *materia* dell'apparire» (p. 58), precisamente del *Gegen-stand*, dell'«oggetto reale».

⁹ Rapporto di fondazione verificato dal fatto che «la stessa presenza dell'ente è *più-che-presente*» (p. 45), nel senso che l'ente intanto può essere datità identica in quanto costitutivamente rimanda ad un *etwas mehr*, ad un *più che identità* («più», si ricorda, «immanente» all'identico).

L'essere ha una pregnanza ontologica che nessun ente (nessuna determinazione della contraddizione) può ridurre a *oggetto*. Per questo, richiamando Kant, Cacciari ribadisce che la conoscenza a nulla ha a che vedere con il trascendente: «le forme a priori dell'intelletto *si fondano* sempre su quelle dell'*estetica* trascendentale» (p. 59), dunque sull'intuizione del reale. Gli stessi «concetti puri di spazio e tempo» hanno «origine» dalla natura.

Mai dunque credere, sull'esempio equivocato della matematica (che effettivamente *costruisce il suo "oggetto"*), che l'uomo possa divenire *Meister der Natur*. La filosofia non potrà mai avere il rigore apodittico degli «assiomi matematico-geometrici»; ad essa si addice infatti il relativo, il divenire. Sua regola è la *certezza*, la *Genissheit*. Scienza dell'opinione, della *doxa*, del *probabile-possibile* (p. 61). Da Aristotele a Kant.

Essere: la «terribile paroletta».

Affrontando una impegnativa riflessione sul senso della parola "essere" Cacciari ricorda (riprendendo Nietzsche e *contra* Heidegger) che essa ha (e deve essere considerata secondo) una «misera origine empirica». Questo fa sì che siano da respingere le pretese metafisiche circa un valore universale del termine. Ne ha semmai uno relativo, significa non solo lo «stare», la identità e fissità, ma anche «il crescere, l'ek-sistere, il divenire». Se «ciò che *veramente* è, non poteva non essere anche stato e non potrà cessare di essere» (p. 77), allora *l'essere dell'essere* è la contraddizione. *L'essere è divenire*. Nel senso che «essere' è verbo *attivo*: indica l'attività dell'essente» (p. 79).

“Merito” del discorso filosofico (*autenticamente* filosofico) è quello di *problematizzare* il mero dato empirico, la datità ontica. Ricondurre l'ente all'essere come divenire¹⁰.

Quod nunc ratio est impetus ante fuit. Et erit.

La filosofia per sua natura è *critica*.

Naturalmente critica sia delle retoriche positiviste dell'ente, sia di quelle metafisiche dell'essere.

Ora se, come si ricordava sopra, il linguaggio intanto connette, in quanto identifica e quindi astrae, ciò vale anche per l'essere in quanto viene detto, definito, *indicato*. Nel senso che astratto è il *nomen* “essere”, mentre «non è affatto astratto ciò che tale astrazione indica e che in essa si pensa» (p. 80).

Non-astratto dunque è l'essere come determinante l'ente (*l'astratto* ente). Ma la *concretezza* dell'essere è la contraddizione. *Essere è tempo*. E l'ente nella sua “presenza” intanto può contenere

¹⁰ Non solo la filosofia, anche la poesia coglie l'essenziale. La Merini suggerisce di *ricordare l'oblio* («ricorderò [...] è assenza di memoria»), ricordare cioè che il determinato deriva da un determinante (è «frutto d'ogni limite umano»). Poi ci si può anche «affogare nel divenire» appunto obliando l'essere (il «limite»), ma quel limite c'è ed è condizione tanto dell'ente («frutto»), quanto dell'umanissimo oblio dell'essere.

(avere per immanenti) il suo passato e il suo futuro, in quanto l'essere gli garantisce (*assicura*, dicevamo sopra) questa apertura¹¹. L'ente può essere "solo" *presente* in quanto il suo essere è *tempo*.

Questa situazione ontologica è resa da Cacciari, di contro all'"Unum" neoplatonico come astratta identità¹², con la formula: «uno-che-è nella relazione con ciò che esso non-è» (p. 103). L'impressione è però che questo acquisto teorico non sia compiutamente fondato. La diffidenza per la dialettica spinge infatti a cercare comunque una verità più autentica oltre l'ambito del finito. Di qui il ricorso a figure come la «divina *sophia*», l'accento ad una «cosa stessa /.../ intuita oltre il come del suo apparire» (p. 114) o quello al "mito", al "mistero", etc.

Successivamente invero Cacciari ammette che una categoria fondamentale di Platone come *Agathon* va intesa non nel senso «mitico» di un Bene assoluto, perciò stesso chiuso ed esoterico, ma invece come «segno della relazione» o «ideogramma della Relazione o Nesso o Armonia» (p. 140). Giusto questo, cioè un essere come apertura e «Relazione», perché però aggiungere che in ragione di questa sua natura esso trascende la «*sympleké* della lingua e della dialettica», a favore di un «Uno» in cui finalmente sta la «cosa tutt'uno con l'idea» (p. 141)? Non si torna così al senso «mitico» di *Agathon*?

A nostro avviso invece l'«ideogramma della Relazione» è la relazione stessa; il trascendimento della dialettica è dialettico. Di modo che la «cosa è tutt'uno con l'idea» senza dover ricorrere agli equivoci del *mythos*, ma in ragione di una comune radice relazionale, che intanto è *determinata* con la «cosa», in quanto è *determinante* con l'«idea». In questo senso, si diceva sopra, *dire* l'essere, *dire* l'«idea», non è aporetico, appunto perché l'essere-idea è relazione come lo è la «cosa» finita. Il linguaggio mette in forma discorsiva e *de-finisce*, ciò che è 'discorsivo' di suo. Il trascendentale è *condizione di possibilità* della determinazione dell'indeterminabile (cioè del trascendentale stesso), di espressione dell'inesprimibile. È proprio la determinazione dell'indeterminabile che

¹¹ Come puntualmente scrive Cacciari: «"essere" è il tempo dell'ente /c.m./ che, nella sua *parousía*, nella presenza piena del proprio *estí*, contiene in sé immemorabile passato e imprevedibile futuro» (p. 81).

Essere è tempo dell'ente come presenza.

¹² Anche se più avanti nega che il neoplatonismo realizzi «alcun "salto" irrazionale al di là della dialettica platonica» (p. 265) e che l'insistenza sull'«Unum» nasconda l'esigenza di una estrinseca *Idea idearum* o «idea perfetta» da porre a capo dell'intero sistema platonico. Ho ragionato della teoria neoplatonica dei numeri e in particolare dell'«Unum» in un saggio su Aristotele di qualche anno fa, evidenziando come il motivo di derivazione platonico-aristotelica dell'uno come «parimpari» o «*unus-ambo*», dunque della *dialettica del numero*, conviveva (nei neoplatonici) con una dottrina forte della trascendenza, con una «tragica divisione» fra esistenza e «vita virtualmente eterna e assoluta», il che conferma però l'infiltrazione dell'impianto aristotelico ad opera di motivi di natura irrazionale e mistica (cfr. F. Vander, *Relatività e fondamento. Filosofia di Aristotele*, Mimesis, Milano 2011, pp. 134-135 e *passim*). Cacciari assume che l'Uno per i greci è sempre «uno-molteplice», «uno-distinto», che «l'uno è sempre diade» ecc., ma poi ritiene inevitabile il riferimento all'«idea complementare-opposta dell'Uno *exaltatum*, dell'Uno-Unum» (p. 267). Alla fine, pur non negando le «aporie» che ciò comporta nel Neoplatonismo, conclude che «l'Uno-Unum, pura affermazione, assoluta positività /.../ è la *telentaia idea* richiesta dalla natura stessa del metodo dialettico» (p. 268), il che a noi non pare si possa dire.

l'indeterminabile(-trascendentale) *vuole*. Anche per questo non si dà aporia (nel dire l'indicibile): il trascendentale *autorizza* non altro che la (propria) determinazione (ontica come linguistica).

Il trascendentale è la *differenza non ontologica* fra essere ed ente (che dunque sono consustanziali). Ma lo è in quanto è *differenza ontologica*. Per questo non c'è parricidio nell'ente che dice l'essere.

Laddove Cacciari scrive che «Agathon è segno, *grámma* del trascendersi stesso di dialettica e lingua» (p. 141), conveniamo ma nel senso che trascendimento è *Agathon* in sé e dunque è in sé «dialettica»¹³; del resto di «intreccio» fra *Agathon* e dialettica parla più avanti Cacciari stesso¹⁴. *Agathon* è allora precisamente *controllo della contraddizione*, nel senso che se ogni «ente è nella sua relazione con l'opposto», cioè «è» *contraddizione*, l'occhio del «sapiente» è quello perspicuo al punto da cogliere nell'ente dato la verità contraddittoria, vale a dire la contraddizione come possibilità della sua determinazione (in *questo* ente d'esperienza). Solo riconoscendo questa funzione *positiva* della contraddizione si è poi in grado di corrispondere «al suo essere *kalós*, alla sua perfetta bontà» (p. 163).

Bella e buona è la contraddizione *della dialettica*. «Sapienza» è dialettica.

In questo senso, come appena detto in nota, quella fra essere ed ente è differenza *di grado*, dato che il *lógos*, il «discorso, corrisponde all'ordine manifesto di Physis» ovvero «il nostro discorso riflette il Logos» (p. 161); dove evidentemente lo «riflette» significa che la natura, *di lógos e Logos*, è la stessa.

In questo senso dialettica è *possibilità* dell'autocritica della contraddizione¹⁵. Possibilità cioè *liceità*: 1) della contraddizione; 2) della sua determinazione; 3) della dicibilità (cioè non-aporeticità) di quella (l'essere) da parte di questa (l'ente).

¹³ Qualcosa di simile sembra dire anche Cacciari laddove distingue fra le «*armonie manifeste*», cioè le determinazioni ontico-discorsive e l'essere come «Armonia 'più grande'», quella che «il *lógos* cerca di determinare», ma che alla determinazione è renitente, in quanto «'ciò' che nella forma del *lógos* non può esser predicato» (p. 142), pena la perdita del suo *rango*. Ma così appunto la struttura ontologica dell'ente e del suo essere è riconosciuta come la medesima, con una differenza solo *di grado*: una armonia «più grande» delle armonie determinate. Non determinabile poi perché così perderebbe proprio il suo *grado trascendentale*, ma pur sempre consustanziale al determinato di cui è appunto *solo* «più grande». Che fra essere ed ente ci sia tensione «polemico-agonica» (l'uno generale l'altro particolare, determinante e determinato, ecc.), non toglie che si tratti di una «differenza, *diaphorá*» non assoluta, ma trascendentale, dialettica. E la dialettica è per definizione regina della *phrónesis*, della differenza «senza *eccessum*» ovvero della «connessione dei distinti in *giusta misura*» (p. 144). L'essere è *phrónesis* della contraddizione, nel senso di *possibilità dell'impossibile*. Se impossibile è appunto la contraddizione, la dialettica è *Urbanisierung* della contraddizione; contraddizione *resa possibile*.

¹⁴ Cfr. p. 265.

¹⁵ Che può anche essere espressa con alcune figure ricorse da Cacciari, quali il «nascondimento» oppure l'«angoscia». Nascondimento nel senso che l'ente è sì semplice-presenza eppure «immanente in esso», «nascosto» dietro la semplice-determinazione, sempre giace ed agisce l'essere come *causa prima* (cfr. p. 168). Quanto all'«angoscia» essa è consapevolezza che dietro ogni singolo male (che può essere superato in positivo) c'è il male più profondo della contraddizione, quello per cui «tutto nel divenire è destinato al nulla» (p. 220). Non però «angoscia» in senso esistenziale (come potrebbero indurre a pensare certi riferimenti all'«orfismo» o ai «riti misterici di iniziazione»), ma come connessione fondativa fra essere ed ente, contraddizione e determinazione, contraddizione e sua autocritica. In questo senso rigoroso va inteso il passo in cui si dà per acquisito «che l'anima è indivisibile nelle

A riprodurre tutta questa situazione logica nei termini aristotelici di 'potenza' e 'atto', può dirsi che la «connessione» fra i due termini «è eterna e necessaria», per cui non può aversi ente 'in atto' che non abbia 'presso di sé', necessariamente, la sua 'potenza'; il che però implica che l'atto non sia che «l'individua determinazione del rapporto» (p. 185). Ma «rapporto» è appunto l'essere, la relazione originaria di termini opposti, ciò che rimane sullo sfondo come condizione; determinabile ma non trascendibile¹⁶. E infatti: «il fondo dell'unione non appare 'matematizzabile» (p. 195), cioè riducibile ad *uno* (un ente, una parola, etc.), ma appunto resta immanente e *trascendentale* in ciascun *mathema*. Ora questo uno *non-matematico* è «l'Uno *metaxý* tra idee e realtà sensibile» (p. 213). Uno *dialettico* in senso proprio.

Se non si tiene fermo questo punto, è forte poi il rischio di una riduzione metafisica dell'intera problematica dell'Uno, come «assolutamente semplice» (p. 237), «significato reale», «fondamento fisso», *hypokeimenon* nel senso di «invariabile» (p. 241) e, alla fine, «Dio» (p. 244)¹⁷.

E in effetti anche sul finire del saggio di Cacciari la dialettica viene riposizionata nell'astratto, «nel concetto» (p. 284). Di qui una conseguente critica ad Hegel, il cui «sapere assoluto» sarebbe appunto qualcosa di astratto, logicistico (cfr. p. 290). La nostra tesi è invece che l'anti-hegelismo, che inevitabilmente è anti-dialettismo, finisca nel ricondurre nelle secche del pur aborrito pensiero astratto.

Se invece si dice che «la finitezza dell'intelletto riflette la differenza ontologica immanente alla cosa stessa» (p. 314), questo non può che significare che una tale *consustanzialità ontologica* fra «razionale» e «reale» è possibile e intelligibile solo in chiave dialettica. Conclusione alla quale Cacciari mai arriva, preferendo opporre ai «grandi sistemi dell'idealismo» e alla loro *sintesi*, un Kant inteso (hegelianamente invero) come teorico della scissione, della «differenza: differenza tra pensiero ed espressione del pensiero, [...] tra considerazione logica e ontologica intorno alla costituzione dell'essente» (p. 314).

Ma così alla fine il noumeno residua e anzi evidenzia un problematico rapporto fra *trascendente* e *trascendentale*.

sue parti-funzioni, e che in ognuna di esse è tutta all'opera, che un'istanza propriamente dualistica è estranea al pensiero dell'Occidente. Ma come?» (p. 221). Il pensatore non-dialettico da una parte vede il problema (del nesso originario fra negativo e positivo), dall'altro si domanda «come» è possibile. Solo dialetticamente si può superare «l'istanza dualistica» (astrattamente intesa).

¹⁶ Più avanti, con riferimento all'altro capitale concetto aristotelico di «*dýnamis*», dirà che nel suo caso «l'ente è in atto nel suo potere» (p. 260), resta «in potenza» nell'«atto». In tanto l'ente può essere «in atto», in quanto resti latente la sua *possibilità*. Come chiosa esattamente Cacciari, ma in una prospettiva che non può non essere dialettica: «l'essere anche *in potenza* non contraddice affatto il suo /dell'ente/ essere sempre *in atto*» (p. 261).

¹⁷ In questo senso Wittgenstein, richiamato a quest'altezza da Cacciari, rimane pensatore astratto e in ultima istanza metafisico, perché sostenendo che «di ciò che non si può dire occorre tacere», usa come unico criterio (dunque unilaterale) quello della «raffigurazione logica», risolvendo il problema del rapporto con l'essenziale, sul piano dell'autocensura, della rinuncia ad interrogare, a dire, dunque a capire (cfr. p. 245).

Il metodo della «congettura»

Avviandosi alla conclusione Cacciari definisce in termini di «congettura» il suo metodo filosofico. Si tratta di partire da una ipotesi o congettura e, consapevoli che essa giammai potrà «predicare esaustivamente la realtà», si riscontra «la differenza» (fra linguaggio e verità), per poi ripartire da essa e congetturare «una più radicale ragione di unità» (p. 332). Di qui la ricerca e la conoscenza come *ermeneutica infinita*, visto che «salendo a spirale il procedimento si avvolge su se stesso» (p. 332), senza mai trovare una fine che non sia nuovo inizio e dunque *realtà* che non sia (nuova) *possibilità*.

Ma così a noi sembra il residuo ontologico rimanga, nel senso di una «realtà» mai esaustivamente rappresentabile e dicibile (=noumeno), che appunto rimane come ragione trascendente, *non trascendentale*, di ogni rappresentazione e definizione (=fenomeno).

Il punto resta quello della *qualità* di questa «realtà» o «*sostanza*». Cacciari specifica che si tratta del «Possibile» di ogni ente determinato ovvero, con termine aristotelico, di «*dýnamis*»; ma poi la sua ulteriore definizione come «*Ur-grund*» o «fondamento primo» (p. 333) rinnova il dubbio di una *ontologizzazione della possibilità* che per noi resta un problema¹⁸.

Poco oltre Cacciari sostiene che, per la «congettura», fra l'ente come possibilità e l'ente che «è semplicemente e puramente» non vi è «contraddizione», nel senso che se l'intelletto non può conoscere la «Causa» proprio in ragione della sua (dell'intelletto) finitezza, pure esso «sa la ragione di questa sua finitezza», sicché riesce a «concepire» l'essere (senza, si ripete, conoscerlo), sia pur potendo solo «concepirlo in Dio» (p. 336). Ma così il trascendente diviene un surrogato dei limiti trascendentali del conoscere, un modo di conoscere l'inconoscibile aggirando l'aporia (cioè appunto l'inconoscibilità dell'essere – pena la sua *reifizzazione* – da parte dell'ente).

Quando infine Cacciari domanda che cosa ne sia della differenza tra «fenomeno e noumeno» ovvero fra «dicibile e indicibile», a noi sembra di ravvisare una *semplificazione*, nel senso della ricerca di un (meta-)linguaggio («a quale *onomázein* possiamo ricorrere?») capace di dire l'ente *come se fosse solo* ente, pura *singularitas*, così che appunto la «differenza» dal puro essere risulti tolta e raggiunta per questa via la terra promessa della piena compatibilità fra essere ed ente (cfr. p. 340). Una modalità che rischia però di risolversi in una *reductio* dell'ente all'essere della metafisica (identico l'uno, identico l'altro).

¹⁸ In questo senso il fatto che Cacciari usi per definire l'indefinibile formule o metafore tipo «la congettura più prossima cui possiamo attingere», «*sapere* del Deus-Trinitas», «enigma», «Luce» etc. (cfr. pp. 334-335), lascia l'impressione di un problema di fondo irrisolto.

Tale modalità per altro viene considerata anche condizione di una possibile critica dell'esistente. Nel senso che la critica di un sistema di produzione/riproduzione che ha bisogno di un ente infinitamente disponibile, cioè «fabbricabile-trasformabile», potrebbe fondarsi sulla solida roccia di un essere inconcusso. Appunto la riduzione dell'ente all'essere (della metafisica), rendendolo «*res* veramente *singularis*», rigidamente identico, incepperebbe poi il meccanismo di produzione-riproduzione del mondo.

Accettare la ontologizzazione dell'ente in cambio di *un po'* di critica? Francamente non pensiamo sia questa la via. *Dove c'è ontologia (i.e. metafisica) non può esserci critica.* L'ontologia è come tale *conservatrice* (anzi *totalitaria*). Tanto più che proprio in conclusione si ammette che resta insormontata la distanza fra l'ente e l'essere («su cui nessun *lógos* ha potere»), per cui poi l'eventuale rapporto può fondarsi solo su una mistica 'chiamata' dell'uno all'altro (cfr. p. 342), con conseguente *ritorno all'Ordine*.

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

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia-italiana.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.