

IL SILENZIO DELLA VERITÀ: DALL'IO SONO AL NAUFRAGIO DELLA RAGIONE

Posted on 12 July 2026 by

Redazione and Marco Palladino

Category: Letture

«Quid est veritas?» chiede Pilato a Gesù, poco prima della sua condanna. La risposta è il silenzio. Un silenzio che, nel suo indicibile mistero, parla. Un silenzio eloquente che assurge a segno del carattere ulteriore, eccedente della verità. Dinanzi alla verità la parola claudica, arranca, fino a sfumare, sino a divenire mero *flatus vocis*. Ma qual è la parola che si dice *nel* e *dal* silenzio? Perché il Cristo, incalzato da Pilato, tace? Quale il significato che si irradia da quel silenzio ai fini della nostra trattazione?

Il silenzio del Cristo è comprensibile solo alla luce delle affermazioni che poco prima egli pronuncia, suscitando la domanda irritata di Pilato: «Io sono la via, la verità e la vita». Ad una lettura superficiale, poco attenta alla risonanza *spirituale* della *parola* e delle parole, che di quella *parola* non sono che le concrete e immanenti espressioni, potrebbe sembrare che il Cristo stia affermando la totale dissoluzione e risoluzione della *veritas* – che nella tradizione filosofica occidentale è l'*universale* – nella soggettività finita e particolare. Ma allo sguardo *attento*, capace di trascendere la lettera, innalzandosi sul piano dell'*interrogazione radicale*, quelle parole, lungi dal rappresentare *ante litteram* lo spettro post-moderno dell'identificazione di *verità* e *individuo*, appaiono, nel loro autentico significato esistenziale, come l'enunciazione dell'intima solidarietà che avvince l'*esistenza* – il nostro io

autentico – e la verità dell'essere. La verità proclamata dal Cristo, depurata dagli ornamenti teologici, è un'*esperienza esistenziale* che non può essere semplicemente comunicata, ma va *vissuta* in prima persona. La filosofia, in senso forte, è la riconversione dello sguardo con cui ci affacciamo sul reale, è *metanoia*. Ma per *vedere* il reale con occhi nuovi bisogna essere distaccati, aver realizzato la libertà che trascende il nostro ego: *l'io sono.*

Realizzare di *essere* la verità significa realizzare l'*essere: l'io sono* afferma l'*identità* del *mio* essere col mio essere, e l'identità del mio essere con l'essere – paradossale coincidenza di auto-coscienza e coscienza dell'essere –, che mi *trascende*. L'esperienza dell'*io sono* è, infatti, l'esperienza dell'unità in una misteriosa e, apparentemente, radicale differenza, l'annullamento dello iato incolmabile che separa l'uomo dall'essere. La scoperta della propria natura, del Sé, apre il nostro sguardo alla *nudità* dell'essere, al suo abbacinante mistero, in cui noi stessi siamo coinvolti. L'esperienza dell'*io sono* – dell'identità relazionale fra Sé e verità, esistenza ed essere – è il *risveglio* alla realtà dell'*Umgreifende*, dell'abbracciante in cui noi siamo e che noi stessi siamo. Una realtà che ci avvolge e, al contempo, ci trascende; che ci parla e, parimenti, si ritira nel segreto del silenzio. Aprirsi all'essere significa condursi al di là dei *contrari*, incontrare la realtà nel suo primigenio apparire, priva di determinazioni, nella sua trascendente purezza. Ciò necessita la rinuncia al proprio io particolare, all'*Eigenschaft.* La filosofia è esercitarsi al *distacco*, imparare a morire a se stessi per risvegliarsi, rinnovati, al proprio sé autentico. Il filosofo è colui che vede se stesso e nell'intimo di sé, che non è l'io empirico individuale, nell'*essere* del sé, la sua co-originaria appartenenza alla *totalità* dell'essere. La realizzazione dell'*Io sono – Aham asmi* – implica il ritrovamento della totalità comprensiva e circoscrivente dell'essere nell'atto d'*essere* col quale la coscienza si ripiega su di sé, *appercependosi*. In questo barlume di auto-consapevolezza il mistero dell'essere brilla nel profondo abisso di sé: l'abisso del *proprio* essere chiama l'abisso dell'infondatezza dell'essere.

Il grande scrittore portoghese Fernando Pessoa ne *Il libro dell'inquietudine di*

Bernando Soares descrive con la sua mirabile prosa poetica il *risveglio* a sé stessi e all'essere che conduce e si attua oltre tutte le immagini, tutti i concetti, tutti i segni, marcando, con l'incisività che solo il verso sa dare, l'ineffabilità di quell'esperienza in cui nel *naufragare* erompe la *luce* dell'essere: «Non sapere di sé vuol dire vivere. Sapere poco di sé vuol dire pensare. Sapere di sé, all'improvviso, come in questo momento lustrale, vuol dire avere subitamente la nozione della monade intima, della parola magica dell'anima. Ma una luce improvvisa brucia tutto, consuma tutto. Ci lascia nudi perfino di noi stessi».

Si condensa, qui, in questo frammento dell'opera pessoana, la delineazione di quell'*antropologia tripartita* che costituisce il centro propulsore dell'esperienza spirituale, la quale trascende sempre l'orizzonte culturale e linguistico in cui è espressa. L'uomo non solo vive, ignaro di che cosa voglia dire vivere ed essere coscienti; non solo pensa e si pensa come *io penso – ego cogito –*, ma è in grado di realizzare, istantaneamente, come investito da una folgore, l'*assolutezza* della propria *esistenza.* Tale realizzazione non è l'esperienza di un *soggetto*, ma *sapere* dell'essere nel doppio significato del genitivo. Il *sapere ultimo*, che si affaccia sul mistero della gratuità dell'esistenza, non è *un* sapere, il risultato logico di una mente che *concepisce,* che si forma un'idea, ma *è essere*. Saperlo è essere investiti da un luce – quella dell'essere – che ci denuda, aprendoci all'*abbandono.* Il sapere ultimo è il sapere che sfuma nel *dotto non-sapere*, in cui soggetto e oggetto sembrano scomparire, abbacinati dalla pienezza dell'essere.

Cogito ergo ego sum dice Cartesio. Proposizione inconfutabile, dal momento che ogni negazione la confermerebbe. Ma Schelling, il quale ribalta l'idealismo come un guanto, osserva: «non perché c'è pensiero che c'è essere, ma perché c'è essere che c'è pensiero». Questo il principio che il filosofo tedesco oppone all'idealismo assoluto di Hegel e ad ogni filosofia che sull'identità parmenidea di pensiero ed essere tenta di fondarsi, compresa l'ultima grande filosofia sistematica di Severino.
Il *cogito* (Cartesio), lo *spirito assoluto* (Hegel), l'*io penso* (Kant) *cadono*

nell'*esistente*. È esso il *prius assoluto*, rispetto al quale tutto è *posteriore*. L'esistente è il fondamento *senza* fondamento. A tal proposito, Schelling afferma: «esso è il puro esistente proprio perché esclude ogni possibilità precedente». Insomma, l'esistente non ha alcun fondamento o causa che lo spieghi, perché anche questa, essendo, *cadrebbe* nel *puro esistente*. Così anche la categoria della possibilità, la quale comunemente viene concepita come il termine rispetto al quale tutto è posteriore, *cade* nel *puro esistente*. Esso, non avendo come suo contrassegno il possibile, è indubitabile, perché dubbio c'è là dove si configurano dei *possibili*. L'indubitabilità, l'infondatezza e l'inconcettualità sono i *segni* del *puro esistente*, segni che ne accrescono il carattere misterioso e ineffabile. Dinanzi all'esistenza nuda e abissale, la ragione, scossa dalla vertigine e dallo stupore, diviene una ragione *estatica*.
L'*estasi della ragione* – ciò che Jaspers definisce il *naufragio* – è dunque il punto d'approdo del sapere. Il sapere, al culmine della sua attività, trascende se stesso: è, precipuamente, questo *trascendimento*. Lo *scacco della ragione*, l'atto col quale il pensiero si risolve in un *non-poter-pensare,* è dato dall'incontro con l'essere privo di determinazioni, l'essere *reale*, trascendente l'opposizione fra essere *possibile* ed essere *necessario*. L'inconcettualità, la pura trascendenza dell'essere, inducono la ragione ad abbassarsi, ad ammutolirsi stupefatta. Avvinta dallo stupore, la coscienza è inghiottita dal silenzio di fronte a ciò che è senza *nome*. Ma è proprio in questa impotenza che la ragione perviene alla sua essenza; è in questa debolezza che essa scopre la sua forza. L'atto, apparentemente insignificante, di *esistere* ci intimizza già con la trascendenza. Il ritrovarsi ad essere – senza perché – costituisce già quel doppio movimento tramite il quale l'esistenza si relazione a sé e ad altro da sé. Il sapersi esistenti, l'*auto-relazione*, ponendosi al cospetto dell'*esistente puro*, al *fatto d'essere* di me e di tutte le cose, si capovolge in *etero-relazione*. L'*identità*, il sapere di sé, è *differenza*: la trascendenza nell'immanenza del proprio sé.

L'esperienza dell'*Io sono* - ἐγὼ εἰμί – e l'esperienza della *trascendenza immanente* dell'essere costituiscono, dunque, due aspetti di un unico *risveglio esistenziale*: l'uno richiama l'altro e viceversa. È la verità di questa esperienza

che ha indotto il Cristo a tacere. Difatti, mettendo da parte qualsiasi lettura *soprannaturalistica* dei vangeli, si può ritenere che essi siano il racconto di un *risveglio spirituale*, il cui significato travalica il suolo culturale in cui è germogliato. Il centro dell'esperienza del Cristo, alla cui luce soltanto è possibile leggere gli avvenimenti esteriori della sua vita, è il distacco dall'io in favore dell'emersione della *non-dualità* dello spirito, dell'*Io sono.* È questo risveglio che taglia alla radice tutti i legami: «è bene che io me ne vada, affinché giunga a voi lo Spirito…». Il battesimo nel fiume Giordano, il momento della trasfigurazione, la stessa risurrezione, sono eventi che vanno intesi come *simboli* viventi di un'esperienza che non può essere intaccata neanche dal dolore estremo della morte. È questa esperienza il lieto annuncio di cui il Cristo è simbolo vivente. Egli incarna quel sapere che non è altro dal suo contenuto, quel sapere che è un *essere*, unità fra conoscente e conosciuto. Il centro di questo sapere, come abbiamo avuto modo di sottolineare più volte, è l'esperienza del distacco, del trascendimento di tutte le immagini determinate e parziali del proprio io e di Dio. Soltanto colui che ha trasceso se stesso, giungendo al fondo della *propria* libertà, può dire di *essere,* come il Cristo, il luogo della rivelazione della verità: la verità non è un oggetto che si possiede, ma un *essere* che ci possiede, che si *è*. L'*identità* fra l'esistenza e la verità, però, non è statica, ma dinamica; non è *monistica*, ma *a-dualistica*. L'uomo non è se non in quanto rapporto alla verità, se non come incarnazione della sua viva voce. E, tuttavia, la verità – l'*essere* della verità – ci trascende, non è mai nella piena disponibilità del gesto prensile del nostro intelletto. Fra l'uomo è la verità v'è *unità* nella *distinzione*, per cui dire che l'uomo *è* la verità, vuol dire che egli è l'incarnazione del suo *duplice* donarsi. Donarsi che è insieme un dis-velarsi e un ri-velarsi, un velarsi di nuovo. Essere la verità non vuol dire esaurirla, ma abitarla. O meglio, lasciarsi abitare da essa. L'uomo *è* la verità nella misura in cui si fa *segno* della disequazione, immanente al donarsi stesso della verità, tra *verità temporale* e *verità totale*. Si *è* la verità solo quando, abbandonata la pretesa di catturarla in un sapere definitivo, si diviene la traccia, la *cifra*, del fugace, ma eterno, suo passare. Ciò implica che l'esistenza

si disponga ad accogliere il naufragio di sé, ad abbandonare tutto. Il filosofare è, come insegna Platone, esercizio di *morte*. Schelling a riguardo scrive: «Dunque, chi vuole collocarsi al punto iniziale della filosofia veramente libera deve abbandonare anche Dio. Vale qui il detto: chi vorrà conservarlo lo perderà, e chi lo abbandona lo ritroverà. Colui soltanto che è arrivato al fondo di se stesso ed ha conosciuto tutta la profondità della vita, che in un punto ha abbandonato tutto ed è stato abbandonato da tutto, per il quale tutto è sprofondato, e che si è visto solo, di fronte all'infinito: un passo enorme che Platone ha paragonato alla morte. Ciò che secondo Dante sta scritto sulle porte dell'inferno dovrebbe iscriversi, con un senso diverso, anche sull'ingresso della filosofia: «Lasciate ogni speranza, o voi che entrate». Chi vuol veramente filosofare deve rinunciare a ogni speranza, a ogni desiderio, a ogni nostalgia; non deve volere nulla, né sapere nulla, sentirsi del tutto povero e nudo, abbandonare tutto per guadagnare tutto. Difficile è questo passo, difficile è separarsi, per così dire, anche dall'ultima sponda».

In questo frammento delle schellinghiane *Conferenze di Erlangen* si condensano i motivi più profondi della tradizione platonica e della tradizione mistica. Il filosofo è colui che realizza la triplice negazione del volere, colui che niente *vuole*, niente *ha* e niente *sa*. Principio del filosofare è la disposizione interiore ad abbandonare il proprio presunto sapere, la tenacia volontà di possedere e oggettivare la verità. Chi si incammina sulla via della filosofia deve disporre il suo animo ad accogliere il proprio *naufragio*, poiché soltanto «dal fondo dell'oscurità può rilucere un essere».

Il silenzio che sorge dal rapporto dell'esistenza con la *cifra* misteriosa del *naufragio* rivela il *non-essere* di tutti gli enti che possiamo incontrare. In questo nulla, dischiuso dal chiarore oscuro del *naufragio*, riluce l'essere della trascendenza. Ciò che è al di là di tutti i segni e di tutte le cifre si rivela soltanto alla libertà originaria e in-oggettivabile che ha deposto la volontà, l'*io psicologico*. L'accettazione del naufragio non dipende dal nostro volere – volere il non-volere, volere il nulla, radica ancor di più l'io alla volontà di *durare* oltre

i limiti del finito. Nello scuotimento delle fondamenta del nostro esserci è possibile ritrovare, nell'*Angst*, un varco per l'insediarsi della pace. La verità, allora, può essere sperimentata, seppur fugacemente, quando il linguaggio ambiguo e polisemico della trascendenza è trasceso e riconvertito nella certezza, apparentemente semplice, dell'essere. È in questo momento che la volontà di durare si converte nella volontà di eternare. È questa *certezza originaria*, frutto di un'esperienza esistenziale, l'origine e la meta del filosofare, la verità che abbisogna di essere continuamente e nuovamente ricercata. La destinazione dell'uomo è di essere nella verità, di collocarsi nell'orizzonte dischiuso dall'essere. Ma la sua essenza, la sua originaria tensione al vero, è obnubilata dalla visione *temporale* dell'essere. Egli necessita, perciò, di educare il proprio sguardo, la propria coscienza, alla ricezione della *parola* che l'essere, immanente e trascendente i singoli enti particolari, *pronuncia,* quantunque questa dovesse provenire dal *silenzio*, dall'inesplicabile situazione-limite del naufragio: «Noi non viviamo immediatamente nell'essere, perciò la verità non è un nostro possesso definitivo; noi viviamo nell'essere temporale, perciò la verità è la nostra via». La verità dell'essere è presente ad ogni istante come mistero, come via infinita, inesauribile dai nomi. Nel tempo, nel regno della molteplicità, la verità è un lampo, una luce che transita nella feritoia del nostro sguardo. Questo transitare, seppur fugace, è la scaturigine del cammino filosofico.