

# Indice

p. vii *Avvertenza*

## L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia

### L'irrealizzabile

- 5 Soglia  
17 I. Res  
37 II. L'esistenza di Dio  
65 III. Il possibile è il reale

### L'antica selva. Chora Spazio Materia

- 89 I. Silva  
97 II. Chora  
127 III. Steresis  
137 IV. Sensorium Dei
- 149 *Appendice*. Lezione per concorso di professore associato  
163 *Bibliografia*  
171 *Indice dei nomi*

### *Avvertenza.*

I due testi che compongono questo libro sono autonomi, ma il secondo – come all'autore è piú volte capitato – è piú o meno consapevolmente nato per approfondire e svolgere il tema sul quale il primo si chiudeva. La dottrina, che là si affacciava, sulla possibilità come conoscenza di una conoscibilità e non di un oggetto corrisponde, nel secondo saggio, alla lettura della *chora* platonica, dello spazio-materia come esperienza di una pura ricettività senza oggetto. Essi possono pertanto essere letti in continuità, come due tentativi di restituire il pensiero alla sua «cosa». La filosofia non è una scienza né una teoria da realizzare, ma una possibilità già perfettamente reale e, come tale, irrealizzabile. La politica che si attiene a questa possibilità è la sola vera politica.

1. Il verbo «realizzare» appare tardivamente nelle lingue romanze, in italiano non prima del XVIII secolo, come traduzione del francese *réaliser*. Da allora, tuttavia, esso diventa progressivamente sempre piú frequente, non soltanto nel vocabolario dell'economia e della politica, ma anche, soprattutto nella diatesi riflessiva, in quello dell'esperienza personale. Leopardi, che pure mette in guardia contro l'abuso dei francesismi nell'italiano, si serve piú volte del termine e dei suoi derivati, in particolare per il tema, su cui torna cosí spesso, delle illusioni («la societá umana, – scrive nello *Zibaldone*, 680, – manca affatto di cose che realizzino le illusioni per quanto sono realizzabili»). E se nella modernità la politica e l'arte definiscono la sfera in cui le illusioni agiscono con piú forza, non stupisce che proprio in questi ambiti il lessico della realizzazione trovi il suo massimo dispiegamento.

2. Si suole attribuire a Marx l'idea di una realizzazione della filosofia nella politica. In verità l'interpretazione dei passi dell'introduzione alla *Critica della filosofia del diritto di Hegel* in cui egli sembra enunciare questa tesi è tutt'altro che scontata. Egli la formula una prima volta come un'obiezione a un non meglio identificato «partito politico pratico» che rivendicava la negazione della filosofia: «Voi non potete abolire (*aufheben*) la filosofia, – egli scrive, – senza realizzarla (*verwirklichen*)». Poco dopo, contro i rappresentanti del partito opposto, egli aggiunge che essi hanno creduto «di poter realizzare la filosofia senza abolirla». E, dopo aver definito il proletariato come la dissoluzione di tutti i ceti, l'introduzione si conclude con l'affermazione perentoria, che lega rea-

lizzazione della filosofia e abolizione del proletariato in un circolo: «la filosofia non può realizzarsi se il proletariato non viene abolito e il proletariato non può essere abolito se la filosofia non si realizza».

Ancor prima, nelle note alla dissertazione sulla *Differenza fra la filosofia della natura di Democrito e Epicuro*, discussa a Jena nel 1841, Marx aveva scritto che quando la filosofia cerca di realizzarsi nel mondo, «il diventar filosofico del mondo è, nello stesso tempo, il diventar mondana della filosofia e il suo realizzarsi è, insieme, il suo perdersi (*ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust*)»<sup>1</sup>. Dal momento che Marx non intendeva qui semplicemente riprendere come tale la dialettica hegeliana, che cosa potesse significare per lui una rivoluzione che avrebbe verificato le due tesi simmetriche «abolire e realizzare la filosofia» e «abolire e realizzare il proletariato» non è certo evidente. Ed è giocando su questo difetto di chiarezza che Adorno ha potuto aprire la sua dialettica negativa affermando che «la filosofia, che un tempo sembrò superata, si mantiene in vita perché il momento della sua realizzazione è stato mancato»<sup>2</sup>. Quasi che, se non avesse mancato quel momento, essa non esisterebbe più, si sarebbe, realizzandosi, abolita. Ma che cosa significa «realizzarsi»? E che cosa significa «mancare la propria realizzazione»? Noi usiamo questi termini come se il loro senso andasse da sé – ma appena proviamo a definirlo, esso ci sfugge e si rivela opaco e contraddittorio.

3. Nella *Fenomenologia dello spirito* i due termini tedeschi per realizzazione, *Verwirklichung* e *Realisierung*, appaiono rispettivamente 49 e 19 volte e una ventina di volte il verbo *realisieren*. Ancora più frequenti sono i due vocaboli per «realtà»: 68 occorrenze per *Wirklichkeit* e 110 per *Realität*. Com'è stato osservato, questa frequenza non è casuale, ma si tratta di termini tecnici a pieno titolo<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> MARX, p. 73.

<sup>2</sup> ADORNO, p. 3.

<sup>3</sup> GAUVIN, *passim*.

L'esperienza della coscienza che è in questione nella *Phenomenologia* implica un continuo processo di realizzazione, che è però ogni volta puntualmente difettosa o mancata. Che si tratti della certezza sensibile (per la quale la realtà che essa crede di affermare «abolisce la sua verità» e «dice il contrario di ciò che vuole dire»), della «dialettica della forza» («La realizzazione della forza è nello stesso tempo perdita della realtà»), della coscienza naturale (per la quale «la realizzazione del concetto vale piuttosto come la sua perdita»), della cultura (in cui «il Sé è cosciente di essere reale soltanto come Sé abolito»), dell'anima bella (la cui realizzazione «sparisce in una vuota nebulosità») o della coscienza infelice («la sua realtà è immediatamente il suo nulla»), la realizzazione è sempre anche perdita e abolizione di sé. Ciascuna delle figure in cui lo spirito si realizza nel suo movimento si abolisce per cedere il posto a un'altra figura, che a sua volta si sopprime in un'altra fino a raggiungere l'ultima, che è il «sapere assoluto» (*das absolute Wissen*). Ma proprio in quanto lo spirito non è che questo movimento di incessante autorealizzazione, la sua «ultima figura» (*letzte Gestalt*) non può che avere la forma di una rimembranza in cui lo spirito «abbandona la sua esistenza e ne affida la figura al ricordo», una sorta di «galleria d'immagini, ciascuna delle quali è adorna di tutta la ricchezza dello spirito». Nel ricordo, «lo spirito nella sua immediatezza deve ancora una volta ricominciare da capo il suo movimento e ingenuamente estrarre da questa figura la sua grandezza, come se tutto ciò che precede fosse perduto per lui». Il sapere assoluto (cioè lo spirito «che conosce se stesso come spirito») non è una «realtà», ma piuttosto la contemplazione di una incessante «realizzazione», la cui realtà deve essere per questo ogni volta smentita e apparire nel ricordo solo come la «schiuma della propria infinità». La realizzazione è la negazione più radicale della realtà, perché se tutto è realizzazione, allora la realtà è qualcosa di insufficiente, che deve essere incessantemente abolita e superata e la figura ultima della coscienza non potrà che avere la forma di una realizzazione della realizzazione (questo è il sapere assoluto). Contro questa concezione, occorre ricordare che la realtà non è l'effetto di una realizzazione, ma un attributo

inseparabile dell'essere. Il reale, come tale, è per definizione irrealizzabile.

4. È singolare che quasi un secolo dopo Debord riprenda la formula marxiana riferendola questa volta non alla filosofia ma all'arte. Egli rimprovera ai dadaisti di aver voluto abolire l'arte senza realizzarla e ai surrealisti di aver voluto realizzare l'arte senza abolirla. Quanto ai situazionisti, invece, essi intendono realizzare l'arte e, insieme, abolirla.

Il verbo, che nel testo marxiano abbiamo tradotto con abolire, è quello stesso – *aufheben* – che, col suo doppio significato, svolge un compito essenziale nella dialettica di Hegel, cioè: abolire, far cessare (*aufhören lassen*) e conservare (*aufbewahren*). L'arte si può realizzare nella politica solo se, in qualche modo, si abolisce e, insieme, si conserva in essa. Come Robert Klein aveva osservato in un saggio del 1967, significativamente intitolato *L'eclissi dell'opera d'arte*, l'abolizione che le avanguardie avevano in mente non era diretta tanto contro l'arte, quanto contro l'opera, a cui l'arte pretendeva di sopravvivere. Questo resto di artisticità vagante è raccolto dall'arte contemporanea, che rinuncia alla realtà dell'opera in nome della realizzazione dell'arte nella vita.

Il verbo *aufheben*, cui Hegel affida questo arcano dialettico, ha acquisito il suo duplice significato attraverso la traduzione luterana del Nuovo Testamento. Di fronte al passo della lettera ai Romani (3. 31), che aveva da sempre messo in imbarazzo gli interpreti, perché Paolo sembra affermare insieme l'abolizione della legge e la sua conferma («Aboliamo – *katargoumen* – dunque la legge attraverso la fede? Non sia, anzi, la innalziamo – *histanomen*»), Lutero decide di tradurre il gesto antinomico della *katargesis* paolina con *aufheben* (*heben wir das Gesetz auf*).

L'intenzione dell'apostolo era però necessariamente più complessa. Nella prospettiva messianica in cui egli si situava, l'avvento del Messia significava la fine della legge (*telos tou nomou*, Rm 10.4), nel duplice senso che il termine *telos* ha in greco: fine e, insieme, compimento, pienezza. La criti-

ca di Paolo non si rivolgeva, infatti, alla *Torah* come tale, ma alla legge nel suo aspetto normativo, che egli definisce senza possibili equivoci *nomos ton entolon*, legge dei comandi (Ef 2.15) o anche *nomos ton ergon* (legge delle opere, Rm 3.27). Si tratta, cioè, per lui di revocare in questione il principio rabbinico secondo cui la giustizia si ottiene compiendo le opere prescritte dalla legge («noi crediamo – egli scrive – che un uomo sia giustificato senza le opere della legge», Rm 3.28).

Per questo, ogni volta che deve esprimere il rapporto fra il Messia e la legge, egli si serve del verbo *katargeo*, che non significa «distruggere», come a volte traduce la Vulgata, bensì «rendo inoperante, faccio uscire dall'*ergon* e dall'*energeia*» (in questo senso, *katargeo* è il contrario di *energeo*, che vale «metto in opera, attuo»). Paolo conosce perfettamente l'opposizione così familiare al pensiero greco a partire da Aristotele fra potenza (*dynamis*) e atto (*energeia*) e vi fa più volte riferimento (Ef 3.7: «secondo l'*energeia* della sua *dynamis*»; Gal 3.5: lo spirito «mette in opera – *energon* – in voi le potenze – *dynameis*»). Rispetto alla legge, tuttavia, l'evento messianico opera un'inversione della normale relazione fra i due termini, che privilegia l'atto: il compimento della legge che qui avviene ne disattiva invece l'*energeia* e rende inoperanti i suoi comandamenti. La legge cessa di essere qualcosa che deve essere realizzato nei fatti e nelle opere e la *katargesis* del suo aspetto normativo apre al credente la possibilità reale della fede, come pienezza e compimento della *Torah*, che ora si presenta come «legge della fede» (*nomos pisteos*, Rm 3.27). In questo modo la legge è restituita alla sua potenza – una potenza che, secondo il limpido dettato di 2 Cor 12.9, «si compie nella debolezza» (*dynamis en astheneia teleitai*). Né di abolizione né di realizzazione si può qui propriamente parlare: la fede non è qualcosa che possa essere realizzato, perché essa stessa è la sola realtà e la sola verità della legge.

5. Che Platone, nei suoi tre viaggi in Sicilia alla corte di Dionisio, cercasse di realizzare la filosofia nella politica è quanto una lettura non sufficientemente attenta della Lettera VII sembra suggerire. Platone giustifica qui infatti il suo sog-

giorno presso il tiranno con lo scrupolo di apparire ai propri occhi come un uomo «che è soltanto parola e non si impegna mai in nessuna opera» e confessa di aver ceduto alle insistenze degli amici che gli ricordavano che «se mai qualcuno poteva impegnarsi a portare a buon fine (*apotelein*) quel che aveva pensato sulle leggi e sulla politica, questo era il momento di provare» (328c). Che cosa egli intendesse con queste parole lo si può comprendere, tuttavia, solo mettendole a confronto con quanto scrive poco prima (326b) sulla giusta relazione tra filosofia e politica: «i mali che affliggono le generazioni umane non cesseranno, prima che il genere dei veramente e giustamente filosofanti non pervenga alle magistrature politiche o coloro che hanno il potere nelle città per una qualche sorte divina veramente facciano filosofia (*philosophesei*)». Questa tesi perentoria riprende la teoria del filosofo-re che Platone espone quasi con le stesse parole in un celebre passo della *Repubblica* (473d): «A meno che i filosofi regnino nelle città o che quelli che sono detti ora re e dinasti filosofino veramente e con competenza (*philosophesosi gnesios te kai ikanos*) e siano unite in uno stesso (*eis tauton sympesei* – l'espressione è pregnante: *sympegnymi* significa anche «coagulare») la *dynamis* politica e la filosofia [...] non diminuiranno i mali per le città e per il genere umano, e la politica stessa di cui abbiamo ora parlato non nascerà (*phyei*) per quanto è possibile né vedrà la luce del sole».

L'interpretazione corrente di questa tesi platonica è che i filosofi devono governare la città, perché solo la razionalità filosofica può suggerire a chi governa le giuste misure da adottare. Platone affermerebbe, in altre parole, che il buon governo è quello che realizza e mette in pratica le idee dei filosofi. Una variante di questa interpretazione è già presente nel passo delle *Lezioni di storia della filosofia* in cui Hegel legge il filosofo-re della *Repubblica* in questi termini: «Platone si limita qui ad affermare puramente e semplicemente la necessità di congiungere la filosofia col potere politico. Può sembrare una grande presunzione che si debba porre in mano ai filosofi il governo degli Stati: il terreno della storia è diverso da quello della filosofia. Certamente nella storia deve realizzarsi l'idea, in quanto potenza assoluta: in altri termini, Dio regge il mon-



do. Senonché la storia è l'idea che si realizza in modo naturale, senza la coscienza dell'idea. Certamente si opera secondo pensieri universali di diritto, di uniformità al costume, di subordinazione alla volontà divina; ma è anche certo che operare è a un tempo attività del soggetto in quanto soggetto che persegue scopi particolari». Il re-filosofo è quel sovrano che prende in prestito dalla filosofia i principî universali della razionalità e li lascia prevalere su ogni scopo particolare: «quando Platone afferma che il governo spetta ai filosofi, intende dire che tutta la vita dello Stato va regolata secondo principî universali»<sup>4</sup>.

È merito di Michel Foucault aver mostrato l'inadeguatezza di queste interpretazioni del teorema platonico, che in questo modo viene in fondo indebitamente appiattito sulla tesi aristotelica del filosofo consigliere del sovrano. Decisiva è soltanto la coincidenza della filosofia e della politica in un unico soggetto. «Ma da questo – osserva Foucault – cioè dal fatto che chi pratica la filosofia sia anche colui che esercita il potere e che chi esercita il potere sia anche qualcuno che pratica la filosofia, non si può assolutamente inferire che le conoscenze filosofiche costituiranno la legge dell'azione e delle decisioni politiche. L'importante, ciò che si esige è che il soggetto del potere politico sia anche il soggetto di un'attività filosofica»<sup>5</sup>. Non si tratta semplicemente di far coincidere un sapere filosofico con una razionalità politica: in questione è piuttosto un modo di essere, o, più precisamente, per l'individuo che fa filosofia, «una maniera di costituirsi come soggetto su un certo modo di essere». In questione è, cioè, «l'identità fra il modo di essere del soggetto filosofante e il modo di essere del soggetto che pratica la politica. Se è necessario che i re siano filosofi, non è perché essi potranno così chiedere al loro sapere filosofico che cosa occorre fare in questa o quella circostanza [...]. Non vi è coincidenza dei contenuti, isomorfismo delle razionalità, identità fra discorso filosofico e discorso politico, ma identità del soggetto filosofante col soggetto governante»<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> HEGEL, pp. 176-78.

<sup>5</sup> FOUCAULT, p. 272.

<sup>6</sup> *Ibid.*

Se proviamo a svolgere le considerazioni di Foucault nella prospettiva che qui c'interessa, dobbiamo chiederci innanzitutto che cosa significa che, nelle parole di Platone, la *dynamis politiké*, la potenza politica, coincida con la filosofia e questa con la potenza politica. Come Foucault ha mostrato, non si tratta certo della realizzazione dell'una nell'altra, ma della loro coincidenza in uno stesso soggetto. All'inizio della *Lettera VII*, Platone racconta che egli aveva deciso di darsi alla filosofia quando si era reso conto che nella sua città ogni attività politica era divenuta impossibile – che, cioè, la possibilità della filosofia coincideva con l'impossibilità della politica. Nel filosofo-re la possibilità della filosofia e quella della politica coincidono, «per una sorte divina», in un unico soggetto. Il filosofo non cessa, per questo, di essere tale, non si abolisce realizzandosi nella filosofia, ma la sua potenza si identifica con quella del sovrano. Il coincidere delle due potenze è la realtà e la verità di entrambe. In quanto reali, esse non hanno bisogno di realizzazione: sono, anzi, propriamente irrealizzabili.

Per questo, come ha osservato Hadot, mentre la scuola di Aristotele formava alla vita filosofica, al modo di vita del teoreta in quanto distinto da quello del sovrano, al quale il filosofo poteva eventualmente dare consigli, l'Accademia platonica aveva essenzialmente un fine politico, ma solo nella misura in cui si proponeva di far coincidere il modo di essere del filosofo con quello del re. Platone, nella *Lettera VII*, mette esplicitamente in guardia contro l'idea che il filosofo possa farsi consigliere del re senza che questi cambi il suo modo di essere. «Il consigliere di un uomo malato, se questi segue un cattivo regime, non deve innanzitutto fargli mutare il genere di vita (*metaballein ton bion*)? [...] Così, in città che si allontanano completamente dalla giusta politica e rifiutano di seguirne la traccia e ordinano sotto pena di morte ai loro consiglieri di non cambiare la politica e li incitano a farsi servitori della loro volontà e dei loro desideri, io riterrei vile l'uomo che accettasse questo ruolo» (330d-331a). La filosofia non deve cercare di realizzarsi nella politica: se vuole che le due potenze coincidano e che il re diventi filosofo, essa deve, al contrario, farsi ogni volta custode della propria irrealizzabilità.

Giorgio Pasquali conclude la sua acutissima lettura della *Lettera VII* con un lungo excursus sulla *tyche*, che appare piú volte nelle considerazioni di Platone come una potenza irrazionale, ostile e malefica, ma talora anche come una potenza «divina» e benefica», come la *theia moira*, che nel passo citato (326b) fa sí che i filosofi pervengano al potere nella città. Fin dall'inizio, ricordando il processo intentato a Socrate, scrive che esso avvenne *kata tina tyche*, per una qualche sorte (325b5), cosí come poco dopo il naufragio delle speranze poste su Dione avviene per via di un «demone o di un che di malefico» (*tis daimon e tis alitherios* – 336b). Pasquali mostra come il problema della *tyche* sia centrale anche nei dialoghi piú antichi e soprattutto nelle *Leggi*. Se, nella *Repubblica* (592a), l'uomo ragionevole non consentirà a occuparsi di politica nella sua città «se non si produce una qualche sorte divina (*theia* [...] *tyche*)», nelle *Leggi* l'ospite ateniese, prima di esporre le sue idee sulla legislazione, enuncia il malinconico teorema secondo cui «nessun mortale dà leggi, ma tutte le cose umane sono *tychas*, casi» (708e). Pasquali parla, a questo proposito, di un «dualismo demonologico» nel pensiero di Platone, secondo il quale le vicende umane appaiono come una battaglia in cui l'uomo è soccorso o osteggiato da enti soprannaturali.

Si tratta in verità, secondo il costume platonico, di un mito nel quale egli si misura con un problema particolarmente arduo per una mente antica: quello della contingenza. La serie degli eventi che accadono agli uomini non è un corso necessario di cui si possa dar ragione attraverso spiegazioni causali che risalgono all'infinito né, come in Hegel, un processo in cui lo spirito in ogni caso si realizza. Il senso ultimo degli eventi ci sfugge e *tyche* – che significa «evento» – è il nome della contingenza, del puro e, in ultima analisi, inesplicabile venire alla presenza di qualcosa: *contigit* – cioè, appunto, «avviene». Gli eventi storici dipendono, in ultima analisi, dalla *tyche* e anche per questo il filosofo-re non può pretendere di realizzare la filosofia nelle sue azioni. Platone è, in questo senso, piú vicino di Hegel alle conclusioni della scienza del nostro tempo, che lascia ampio spazio al caso e alla contingenza.

6. Una critica del concetto di realizzazione nella sfera politica è contenuta nel *Frammento teologico-politico* di Benjamin, che gli editori datano all'inizio degli anni Venti, ma che l'autore riteneva cosí importante da comunicarlo a Adorno nel loro ultimo incontro a Sanremo all'inizio del 1938 come «assolutamente nuovo».

Il problema teorico del frammento è quello della relazione fra l'ordine profano e il Regno, fra la storia e il messianico, che Benjamin definisce senza riserve come «uno dei punti dottrinali essenziali della filosofia della storia»<sup>7</sup>. Questa rela-

<sup>7</sup> BENJAMIN, p. 203.

zione è tanto piú problematica, in quanto il frammento esordisce affermando senza riserve la radicale eterogeneità dei due elementi. Poiché solo il Messia compie (*vollendet*, «porta al suo termine») l'accadere storico e redime e, insieme, produce la relazione fra questo e il messianico, «nulla di storico può volersi riferire da se stesso al messianico [...] Il Regno di Dio non è il *telos* della *dynamis* messianica; esso non può essere posto come scopo. Da un punto di vista storico, esso non è scopo (*Ziel*), ma termine (*Ende*). Per questo l'ordine del profano non può essere costruito sul pensiero del Regno di Dio, per questo la teocrazia non ha alcun senso politico, ma solo un senso religioso»<sup>8</sup>.

Il regno – e il concetto marxiano di società senza classi che, come recita la XVIII tesi sulla filosofia della storia, ne è la secolarizzazione – non sono, cioè, qualcosa che possa essere mai posto come fine di un'azione politica ed essere «realizzato» attraverso una rivoluzione o una trasformazione storica. Nella prospettiva del *Frammento*, si può dire allora che l'errore delle ideologie moderne è consistito nell'aver appiattito l'ordine messianico su quello storico, dimenticando che il Regno, per mantenere la sua efficacia propria, non può mai essere posto come uno scopo da realizzare, ma solo come termine (*Ende*). Se lo si pone come qualcosa che deve essere realizzato nell'ordine storico profano, esso finirà fatalmente col riprodurre in nuove forme l'ordine esistente. Società senza classi, rivoluzione e anarchia sono, in questo senso, come il Regno, concetti messianici, che non possono, come tali, diventare scopo senza perdere la loro forza e la loro natura propria.

Questo non significa che essi siano inefficaci o privi di significato sul piano storico. Vi è, infatti, fra essi e la sfera profana una relazione, ma questa risulta paradossalmente soltanto dall'ostinato perseverare di ciascuno dei due ordini nella direzione che li definisce. L'ordine del profano, per parte sua, «deve essere orientato all'idea di felicità», mentre «l'immediata intensità messianica del cuore, del singolo uomo interiore procede, invece, attraverso l'infelicità, nel senso

<sup>8</sup> *Ibid.*

del dolore»<sup>9</sup>. La loro divergenza è, secondo l'esemplificazione che Benjamin suggerisce, una vera e propria opposizione e, tuttavia, questa opposizione produce qualcosa come una relazione: «Se una freccia indica lo scopo verso il quale opera la Dynamis del profano e un'altra la direzione dell'intensità messianica, allora la ricerca della felicità dell'umanità libera diverge certamente da quella direzione messianica, ma, come una forza, attraverso la sua traiettoria, può favorirne un'altra diretta in senso opposto [...], così anche l'ordine profano del Profano può favorire l'avvento del Regno messianico». Il Profano, pur non essendo in alcun modo «una categoria del Regno», agisce come un principio che ne facilita «il più silenzioso approssimarsi»<sup>10</sup>.

Come la filosofia non può né deve realizzarsi nella politica, ma è già in sé compiutamente reale e come, secondo Paolo, l'obbligo di realizzare la legge attraverso le opere non produce giustizia, così, nel *Frammento*, il messianico agisce nell'accadere storico solo restando in esso irrealizzabile. Solo in questo modo esso custodisce la possibilità, che è il suo dono più prezioso, senza il quale non si dischiuderebbe al gesto e all'evento alcuno spazio. Occorre cessare di pensare il possibile e il reale come le due parti funzionalmente connesse di un sistema che possiamo chiamare la macchina ontologico-politica dell'Occidente. La possibilità non è qualcosa che deve, passando all'atto, realizzarsi: essa è, al contrario, l'assolutamente irrealizzabile, la cui in sé compiuta realtà agisce sull'accadere storico che si è pietrificato nei fatti come un termine (*Ende*), cioè spezzandolo e annichilendolo. Per questo Benjamin può scrivere che il metodo della politica mondiale «deve essere chiamato nichilismo». La radicale eterogeneità del messianico non permette né piani né calcoli per il suo inveramento in un nuovo ordine storico, ma può apparire in questo solo come un'istanza reale assolutamente destituente. E si definisce destituente una potenza che non si lascia mai realizzare in un potere costituito.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>10</sup> *Ibid.*

## Capitolo primo

### Res

1. Secondo i lessicografi, la parola latina *res*, da cui derivano i nostri termini realtà e realizzazione, è il vocabolo più frequente nella letteratura latina che ci è stata conservata. Esso è, tuttavia, singolarmente isolato nel lessico latino classico, perché l'aggettivo *realis* e l'avverbio *realiter*, che da esso derivano, appaiono soltanto a partire del IV e VI secolo della nostra era, mentre il sostantivo *realitas* e il raro verbo *realitare* (o *realitificare*) non compaiono prima del tardo Medioevo. Ancora più singolare è che questo termine così frequente in latino non si sia conservato come tale nelle lingue moderne, se non in francese nella forma *rien*, che significa «nulla». Al suo posto le lingue romanze si servono di un termine derivato da *causa*: cosa, *chose*, *coisa*. La ragione di questa sostituzione di un termine all'altro è genuinamente semantica. *Res*, infatti, prima ancora di significare un oggetto o un bene posseduto, è l'affare degli uomini, ciò che li concerne o è in questione per essi e fra di essi e quindi anche quasi sinonimo di *lis* in senso giuridico, ciò che è in causa in un processo (Varrone, VII, 93: *quibus res erat in controversia, ea vocabatur lis*). Per questo gli antichi facevano derivare da *res reus*, «colui il cui affare è oggetto di un processo» e per la stessa ragione la parola è spesso usata avverbialmente in senso causale: *quare, quam ob rem* (per la qual cosa, a causa di) e tende a fissarsi abitualmente in unione sintagmatica con degli aggettivi, fin quasi a scomparire in essi: *res publica, res divina, res familiaris, res militaris, res adversae* o *secundae*. Il significato originario di «ciò che mi riguarda, ciò che è nella sfera del mio interesse» è evidente nelle espressioni, già in Plauto comuni, *rem gerere, rem agere*, «occuparsi di un affare», *rem narrare*, «esporre una questione».

Il significato di «bene, cosa posseduta», che i lessici registrano come antico accanto a quello di «affare» è, in realtà, derivato da questo. Se in Plauto incontriamo così *res* come sinonimo di *pecunia*, ciò è perché verisimilmente il denaro è per eccellenza «ciò che mi interessa». Sempre in Plauto, in espressioni eufemistiche come *mala res*, «la cosa brutta», per designare la frusta con cui lo schiavo sarà fustigato, il significato oggettuale è secondario rispetto alla «brutta faccenda» che lo aspetta, proprio come la *res venerea* non è una cosa, ma la complicata vicenda dell'amore e del sesso.

È significativo che sul progressivo declinarsi dell'«affare degli uomini» in senso oggettivo abbia influito la riflessione filosofica. In Lucrezio già nel titolo *De rerum natura* – assente come tale nei manoscritti, ma presente come sintagma nel testo e corrispondente al *peri physeos* dei filosofi greci – *res* acquisisce il senso filosofico di «ente», che manterrà per tutta la latinità. Come i significati del termine si intreccino strettamente in una costellazione semantica in cui «ente», «cosa», «causa» diventano indistinguibili, è testimoniato da un passo del poema lucreziano su cui è opportuno riflettere: «Se da quattro cose si generano tutte le cose (*quattuor ex rebus si cuncta creantur*) | e di nuovo in esse tutte le cose (*res omnia*) si dissolvono, | come potranno queste essere dette principî delle cose (*rerum primordia*), | piuttosto che inversamente le cose principî di quelle?» (I, 763-66).

È possibile che tra i fattori che abbiano facilitato la deriva semantica del termine in direzione di *ens* sia stato l'uso sempre più frequente di *res* nell'espressione negativa *nulla res* come sinonimo di *nihil* (così in Lucrezio I, 150: *nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam*): *res*, in quanto ente, è l'opposto del nulla (di qui l'uso di *nullius rei* come genitivo di *nihil*). Un passo dei *Topici* (6, 27) di Cicerone ci informa di una prima scissione della *res* che anticipa quella medievale fra *res extra animam* e *res in intellectu*, secondo che il termine venga usato per le cose che esistono (*earum rerum qui sunt*) o per quelle intellegibili e prive di una sostanza corporea (come *ususcapio, tutela, agnatio*).

Non è un caso che gli esempi di Cicerone siano tratti dalla

sfera del diritto. Al significato filosofico continuano, infatti, ad affiancarsi quello giuridico (in cui la *res*, come è evidente nel *Corpus iuris civilis*, è ciò che entra in qualsiasi modo nell'ambito del diritto, che si tratti di una causa giudiziaria, di un bene posseduto o alienato – *res data*, *res acquisita* – o trasmesso in eredità – *res hereditaria*) e quello politico, in cui (come nell'incipit dell'opera in cui Augusto racconta le sue imprese) le *Res gestae* designano le azioni compiute dall'*imperator* nell'esercizio delle sue funzioni.

La *res*, come l'essere, è la cosa degli uomini, la «cosa» del loro pensiero e del loro linguaggio, ciò che in ogni senso li provoca e li riguarda. L'etimologia – familiare agli antichi, ma per i moderni non sicura – da *reor*, «penso, conto, giudico», sembra confermarlo. Ma, proprio in quanto coincide con l'intera sfera del pensiero e delle attività umane, la «cosa» dovrà ogni volta dividersi e articolarsi secondo una varietà di significati e di strategie, fra i quali la mente rischia di smarrirsi.

Nella conferenza *La cosa*, tenuta all'Accademia bavarese delle Belle Arti nel 1950, Heidegger traccia un breve genealogia della parola tedesca *Ding* e del suo equivalente latino *res*. Entrambe significano in origine, come abbiamo già ricordato, «ciò che concerne gli uomini, la faccenda (*Angelegenheit*), la controversia (*Streitfall*), il caso in questione (*Fall*)»<sup>1</sup>. A questo significato originario se ne aggiunge in latino un altro, completamente diverso, che si sostituisce al primo fino a nascondere completamente. «La parola latina *res* nomina ciò che in qualche modo concerne l'uomo. Ciò che concerne (*das Angehende*) è il reale della *res*. La *realitas* – Heidegger anticipa qui anacronisticamente l'uso del termine *realitas*, che i romani, come abbiamo visto, non conoscevano – è esperita dai romani come *der Angang*. Ma i romani non hanno mai pensato nella sua essenza ciò che essi così esperivano. Piuttosto la *realitas* romana della *res* viene rappresentata, attraverso la ricezione della tarda filosofia greca, nel senso del greco *on*. *On*, in latino *ens*, significa ciò che è presente nel senso dello *Herstand*. La *res* diventa *ens*, ciò che è presente nel senso di ciò che è prodotto e rappresentato. L'autentica *realitas* della *res*, esperita originariamente dai romani come ciò che concerne, rimane, come essenza della cosa presente, nascosta e sepolta. Al contrario, il termine *res* viene usato più tardi, in particolare nel Medioevo, per designare ogni *ens qua ens*, cioè ogni ente che sia in qualche modo presente, anche quando consiste solo nella rappresentazione

<sup>1</sup> HEIDEGGER 1954, p. 116.



come un *ens rationis*. La stessa cosa avviene per il corrispondente termine tedesco *dinc*: esso indica qualsiasi cosa che in qualche modo è»<sup>2</sup>.

A questo punto Heidegger lascia cadere la genealogia che aveva corsivamente schizzato per tornare all'esempio della «cosa» con cui aveva aperto la conferenza: una brocca. Volgendo decisamente le spalle alla «cosa» della tradizione ontologica, che pure gli era familiare, egli sceglie un regime di pensiero che egli stesso, nella *Lettera a un giovane studente* annessa al saggio, definisce «disordinato e arbitrario». La brocca da cui bevo per dissetarmi non è una cosa né nel senso della romana *res*, né nel senso dello *ens*, concepito al modo del Medioevo: essa è ora inserita nella «quadratura» della terra e del cielo, dei divini e dei mortali, nella cui relazione consiste la sua essenza. Ci proponiamo qui di riprendere la genealogia filosofica della cosa bruscamente interrotta.

2. È nella filosofia medievale che l'evoluzione semantica di *res* verso il senso ontologico di *ens* raggiunge il suo massimo sviluppo. Alla fine del mondo antico, in Agostino, l'ambito delle *res* è già definito in tutta la sua ampiezza in opposizione a quella del linguaggio e dei segni: «Ogni dottrina concerne o le cose o i segni, ma le cose si apprendono attraverso i segni (*res per signa discutuntur*). Ho chiamato propriamente cose quelle che non servono a significare qualcosa, come legno, pietra, pecora e altre simili» (*De doct. christ.* I, II, 2). Se è importante notare che «cosa» – secondo una deriva semantica che resterà sempre presente, anche se di rado tematizzata come tale – è qui tutto ciò che è significato dal linguaggio, l'ambiguità inerente al termine persiste, perché anche le cose possono essere usate come segni, «come il legno che Mosè gettò nelle acque amare per toglierne l'amarezza» e, inversamente, i segni sono anch'essi nel loro aspetto sensibile cose, altrimenti non potrebbero esistere («ogni senso è anche una certa cosa, perché ciò che non è una cosa, non è nulla – *quod enim nulla res est, omnino nihil est*», *ibid.*). E che la sfera semantica del termine sia ormai così vasta da identificarsi con l'essere è mostrato dal fatto che Agostino, nella difficoltà di «trovare un nome, che convenga a tanta eccellenza» chiama «cosa» la stessa trinità: «Le cose di cui dobbiamo godere (*res ergo, quibus fruendum est*) sono il Padre, il Figlio e lo Spirito santo e la stessa trinità, cosa unica e somma e comune a

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 117.

quanti ne godono, se pure è una cosa e non piuttosto la causa di tutte le cose, se pure è davvero causa (*si tamen res et non rerum omnium causa, si tamen et causa est*)» (I, V, 5).

A partire da questo momento, anche in relazione a questo problematico passo di Agostino, gli sforzi ostinati dei teologi saranno diretti a definire il senso di *res* rispetto al vocabolario dell'ontologia. Nel dislocarsi della *res* nella dimensione dell'essere, il significato originario di «ciò che è in questione per qualcuno» si divaricherà così secondo le scissioni che governano l'ontologia occidentale: essere e ente, essenza (*quidditas*) e esistenza, potenza e atto, possibilità e realtà, *ens in intellectu* ed *ens extra animam* e il vocabolo più comune – la cosa, l'«affare» degli uomini parlanti – sarà segnato dalla stessa ambiguità che definisce l'uso del termine «essere»: di volta in volta ciò che vi è di più astratto e la realtà più immediata e tangibile, ciò che è semplicemente possibile nella mente degli uomini e ciò che esiste di fatto (*realiter*).

La tendenza prevalente sarà quella di riservare a *res* il significato di essenza e di potenza: «ciascuna delle tre persone, – sancisce il Concilio Laterano del 1215, – è quella cosa, cioè sostanza, essenza o natura divina (*illa res videlicet substantia, essentia sive natura divina*)»; «cosa e ente (*res et ens*)» suona d'altra parte una definizione di Sigieri (*Metaphysica*, IV): «significano la stessa essenza, ma non sono termini sinonimi [...] ente significa nel modo dell'atto (*per modum actus*), cosa nel modo dell'abito (*per modum habitus* – l'abito è il modo in cui la potenza o possibilità esiste abitualmente in un soggetto)»<sup>3</sup>. Nello stesso senso Tommaso, citando Avicenna, afferma che *res* e *ens* si distinguono secondo che si consideri l'essenza di una cosa o la sua esistenza (*In I Sent.*, dist. 25, q. 1, art. 4). Tanto più singolare è che l'aggettivo *realis* e l'avverbio *realiter* tendano invece ad assumere il significato – che manterranno anche nell'uso postmedievale e moderno – di «oggettivamente esistente» (Tommaso può definire così le creature come «espressioni reali» – *realis quaedam expressio* – di ciò che è concepito nel Verbo divino, *Summa contra gentiles*, 6, 4, cap. 42).

<sup>3</sup> HAMESSE, p. 99.

Gli altri significati del termine *res* tuttavia non scompaiono. Un lessico filosofico del XIV secolo, che riprende le formule usate da Bonaventura nel suo *Commento alle sentenze*, compendia in questo modo la sfera semantica del vocabolo: «*res* si dice in tre modi»: in un primo senso, quello comune (*communiter*), che viene fatto derivare da *reor*, significa «tutto ciò che cade nella conoscenza» (*omne illud quod cadit in cognitione*); nel secondo, che è quello «proprio» (*proprie*), si identifica con l'ente fuori dell'anima (*convertitur cum ente extra animam*); nel terzo e «più proprio» (*magis proprie*), si dice «soltanto dell'ente per sé, cioè la sostanza» (*de ente per se, quod est substantia*)<sup>4</sup>.

Proprio perché nomina la «cosa» del pensiero e della conoscenza in quanto è attraversata da una serie di scissioni e di articolazioni, il termine *res* non perderà mai la sua ambiguità e condizionerà in questo senso il vocabolario dell'ontologia e la «realtà» dell'essere che è in essa in questione. Nella duplice etimologia che Tommaso suggerisce per *res*, la scissione fra una esistenza fuori dell'anima e una realtà solo mentale è chiaramente testimoniata: «il nome della cosa ha una duplice origine: sia da ciò che è nell'anima, e in questo senso *res* deriva da *reor*, *reris* (pensare, parlare), sia da ciò che è fuori dell'anima, e in questo senso significa qualcosa di fisso (*ratum*) e stabile in natura» (*In I Sent.*, dist. 25, q. 1, art. 4).

3. Un momento significativo nella storia del termine è l'inclusione di *res* fra i concetti che la logica medievale definisce trascendenti o trascendentali, cioè *ens*, *unum*, *verum*, *bonum*, *perfectum*, cioè quei concetti generalissimi che trascendono le categorie e possono essere predicati di ciascuna di esse. L'origine della problematizzazione di questi concetti va cercata nelle discussioni teologiche del XII secolo sulla *quaestio* se i termini generali come *ens*, *res*, *aliquid* possano convenire ugualmente a Dio e alle creature<sup>5</sup>. L'influsso decisivo nell'introduzione della *res* fra i trascendentali e, più in

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>5</sup> Cfr. VALENTE, *passim*.

generale, nel vocabolario ontologico medievale si deve, però, ad Avicenna (più precisamente alle traduzioni di Avicenna in latino, che si diffondono in Europa negli ultimi decenni del XII secolo). In un passo del *Liber de prima philosophia* (I, 5) costantemente citato tanto dagli antichi che dai moderni, Avicenna aveva affermato il primato delle nozioni di «cosa» (*res*, arabo: *shay*) e «esistente» (*ens*, arabo: *mawgud*), in quanto originarie e immediatamente conoscibili (*statim imprimuntur in anima prima impressione*), non derivabili da altre (*quae non acquiruntur ex aliis notionibus*) e non definibili se non circolarmente (*nullo modo potest manifestari aliquid horum probatione quae non sit circularis*).

Se, com'è stato osservato<sup>6</sup>, i due concetti sono estensionalmente identici, essi si distinguono però intenzionalmente, cioè secondo il modo di significare: *res* si riferisce piuttosto all'essenza o alla quiddità, mentre *ens* concerne piuttosto le cose considerate come esistenti. Ogni cosa, – scrive Avicenna, – ha una *certitudo* (arabo: *haqiqa*, «realtà o verità») attraverso la quale è ciò che è, «come un triangolo ha una *certitudo* che lo definisce come triangolo e la bianchezza una *certitudo* che la costituisce come bianchezza» (I, 5). Egli forgia così da *shay* il termine *shay'iyya*, letteralmente «cosità» (o «cosalità»), che curiosamente i traduttori latini non rendono con *realitas*, come ci si sarebbe aspettato, ma con *causalitas*. Si deve a M.-T. d'Alverny l'acuta ipotesi che, dal momento che le traduzioni dall'arabo in latino erano fatte a due mani – in questo caso da uno studioso ebreo sefardita, Avendauth, che conosceva l'arabo e traduceva parola per parola in spagnolo o italiano e aveva verisimilmente reso *shay'iyya* con «cosità» o «cosalità», e da Domenico Gundisalvi (Gundissalinus), che trascrivendo in latino ha frainteso la parola come *causalitas*, per questo errore di traduzione, la parola «cosalità», che era stata inventata in arabo da Avicenna, al momento della ricezione del suo pensiero nella cultura latina non si è trasmessa alle lingue romanze. Senza questo errore, noi diremmo oggi «cosalità» e non «realtà» e forse tutto sarebbe più chiaro.

<sup>6</sup> WISNOVSKY, pp. 189-90.

Se è indubbio che il vocabolario filosofico dell'Occidente, come Heidegger ha ricordato, si è formato attraverso una serie di equivoci di traduzione, altrettanto certo è che, in Avicenna, la cosa è costitutivamente un concetto ambiguo: da una parte, designa l'esperienza primordiale da cui nasce tutta la conoscenza e, dall'altra, l'essenza o la quiddità, quasi che la «cosa» precedesse la distinzione fra essenza e esistenza e, insieme, ne fosse parte. Gli studi piú recenti hanno infatti mostrato che tanto il primato dell'essenza sull'esistenza che lo statuto ontologico della cosa – due punti dottrinali correlati che la tradizione ermeneutica attribuisce ad Avicenna – sono in realtà nel suo pensiero problemi assai piú complessi di quanto possa sembrare a una prima lettura. Avicenna si rende infatti conto che la «cosa», in quanto nomina l'elemento primordiale che sta alla base di ogni enunciazione vera (*res est id de quo potest aliquid vere enuntiarí*), è presupposta a ogni enunciazione ed è sempre già inclusa nella definizione che se ne dà. «Quando dici che la cosa è ciò di cui si può enunciare validamente qualcosa è lo stesso che se dicessi che la cosa è la cosa di cui si può enunciare validamente qualcosa (*res est res de qua vere potest aliquid enuntiarí*), perché “ciò”, “quello” e “cosa” significano lo stesso e cosí nella definizione della cosa avresti già posto la cosa (*nam et id et illud et res eiusdem sensus sunt. Iam igitur posuisti rem in definitione rei*)». Per questo egli può affermare che la cosa non è separabile dall'esistenza, «perché l'intellezione dell'esistenza l'accompagna costantemente (*quoniam intellectus de ente semper comitabitur illam*)» e «se non fosse considerata esistente non sarebbe una cosa (*si autem non esset ita, tunc non esset res*)»<sup>7</sup>.

L'ipotesi che intendiamo proporre è che *res*, la «cosa» nomina, in una cultura che non può ancora tematizzare il linguaggio come tale, la pura intenzionalità del linguaggio, cioè il fatto che ogni enunciato si riferisce a qualcosa. Per questo la *res* è necessariamente presupposta a ogni discorso – quindi anche a ogni enunciazione sulla cosa. Si consideri il passo già citato del *Liber de prima philosophia* (I, 5) in cui Avicenna definisce l'essenza: *unaquaque res habet certitudinem qua est id*

<sup>7</sup> *Ibid.*

*quod est*: se la cosa è qui secondo ogni evidenza presupposta all'essenza che la caratterizza, ciò non è perché essa designi, come sarà in Kant, l'oggetto esistente di una percezione, ma perché essa è il nome del correlato intenzionale del linguaggio, prima della distinzione fra essenza e esistenza (nella scolastica piú tarda, espressioni come *essentia rei* e perfino *existentia rei* diventeranno comuni, senza chiedersi che statuto di essere ha la *res*, dal momento che tanto l'essenza che l'esistenza, attraverso cui si definisce la cosa, si riferiscono a essa). Gli esempi si potrebbero facilmente moltiplicare, come qualche riga prima il passo in cui Avicenna definisce la cosa come ciò che è piú immediato e comune («Quello che piú facilmente si lascia immaginare per se stesso – *Quae autem sunt promptiora ad imaginandum* – è ciò che è comune a tutte le cose – *quae communia sunt omnibus rebus* –, come appunto la *cosa*, l'esistente, l'uno e simili – *sicut res et ens et unum et cetera*»), dove la ripetizione «cose/cosa» tradisce l'ampiezza e, insieme, l'ambiguità del significato del termine.

Se non si può parlare della «cosa» senza ripetere e presupporre la parola «cosa», ciò è perché *res*, come gli altri predicati trascendentali, nomina la stessa intenzionalità del linguaggio: *res* è la cosa del linguaggio, il correlato «reale» di ogni discorso e di ogni intellesione. Questo ha permesso a filosofi successivi come Francesco della Marca e a Enrico di Gand di trarre da Avicenna la conseguenza che *ens*, in quanto concomitante al concetto *res*, è posteriore a questo e non può pertanto essere il primo oggetto della metafisica (*ergo intentio entis, cum non sit prima intentio, non erit primum subiectum Metaphysicae*)<sup>8</sup>. E quando Enrico di Gand (*Quodlibet* VII, q. 1-2), per definire «la cosa o il qualcosa» (*res sive aliquid*) come «ciò che vi è di piú comune a tutto», deve opporla al «puro nulla» (*purum nihil*), perché solo la cosa è per sua natura in relazione con l'intelletto, ciò che sta in verità definendo è la stessa intenzionalità del linguaggio. Il pensiero, come il linguaggio, implica sempre il riferimento a una «cosa» e a una cosalità e mai a «nulla» (*nihil est natum movere intellectum nisi habens rationem alicuius realitatis*).

<sup>8</sup> FRANCESCO DELLA MARCA, p. 66.

Altrettanto vero, è, però, che la cosa, non appena nominata come tale, si scinde immediatamente in «che cosa essa è» (*quid est, essentia, quidditas*) e nella sua semplice esistenza (*quodditas* o *anitas*, il «se è») e questa scissione della cosa è consustanziale all'ontologia occidentale, ai suoi successi come alle sue aporie. Essa costituisce anzi il motore segreto di quella che potremo chiamare la macchina ontologica dell'Occidente.

È stato osservato che nel passo di Enrico di Gand, *res* significa tutto ciò che non è nulla e implica pertanto un livello di astrazione tale da sfiorare la tautologia<sup>9</sup>. In verità nella sua definizione della *res sive aliquid* in questione è il fatto che il linguaggio (e il pensiero, *intellectus*) si riferiscono sempre a qualcosa e mai a nulla, cioè una sorta di risposta *ante litteram* alla domanda leibniziana «perché vi è qualcosa piuttosto che il nulla?» Vi è qualcosa piuttosto che nulla, perché il pensiero può solo corrispondere a qualcosa *habens rationem alicuius realitatis*, non importa se nella mente o fuori di essa. Se, come ha suggerito J.-F. Courtine, il termine *res* designa qui «il contenuto di una rappresentazione qualsiasi, astraendo dalla sua realtà *extra intellectum*, ma non dalla "realtà" intesa come la consistenza propria del *cogitabile* o del pensiero»<sup>10</sup>, ciò che è qui pensato *a parte obiecti* è la stessa intenzionalità del pensiero e del linguaggio, opposta al nulla, al *purum nihil*. Come preciserà Suarez: *Nihil dicimus, cui nulla respondet notio*, mentre il qualcosa (*aliquid*) è *cui aliqua notio respondet*<sup>11</sup>. (Il pensiero moderno comincia invece con la tesi di Leonardo secondo cui il linguaggio implica già sempre un riferimento al nulla: «Quello che è detto niente si ritrova solo nel tempo e nelle parole» - cod. Arundel, fol. 131r).

Il precursore classico del concetto arabo-medievale di cosa è verisimilmente il *ti*, il «qualcosa» che gli Stoici consideravano come il genere sommo, piú generale di quello di essere. È possibile, com'è stato suggerito, che come intermediari fra gli Stoici e gli arabi abbiano agito i tardi commentatori di Aristotele, come Alessandro di Afrodisia e Simplicio. Significativa è la critica che di questa nozione fa Alessandro (come Plotino, un convinto avversario della Stoa): «Qui si può dimostrare quanto gli Stoici errino nel ritenere che il qualcosa (*ti*) sia il genere in cui l'esistente deve essere sussunto: se è qualcosa, sarà anche un esistente, se è un esistente, allora sarà definibile come esistente. Essi cercano di sfuggire a questo dilemma, affermando che esistente si dice solo dei corpi e argomentano che il qualcosa è un genere piú alto, perché si

<sup>9</sup> BOULNOIS, p. 145.

<sup>10</sup> COURTINE, p. 184.

<sup>11</sup> Cfr. COURTINE, p. 252.

predica sia degli incorporei che dei corporei» (*In Top.* 4, 1-9). In verità, riferendo il *ti* anche agli incorporei, che possono essere nominati e pensati senza che esistano come corpi nella realtà, gli stoici sembrano considerarlo implicitamente come il correlato del pensiero e del linguaggio, simile, in questo senso, al *cogitabile* come supertrascendentale nella scolastica.

4. In un saggio importante, Jolivet<sup>12</sup> ha mostrato che la distinzione fra essenza e esistenza in Avicenna non deriva solo dalla lettura della *Metafisica* di Aristotele (che secondo la leggenda egli avrebbe letto quaranta volte), ma è influenzata in modo decisivo dalle discussioni teologiche dei *mutakallimum* sul rapporto fra cosa e esistenza nel Corano. Nel Corano si legge, infatti, che Dio si rivolge alla cosa dicendo: «sii», il che, secondo i commentatori, sembrava implicare la conseguenza inaccettabile che *shay*, la cosa, preesistesse a Dio. D'altra parte nel vocabolario dei grammatici arabi, la cosa designa il soggetto di un predicato e, in quanto di Dio si predicano gli attributi, egli (come era avvenuto ad Agostino che aveva chiamato «cosa» la trinità) doveva essere considerato come una «cosa». Fra la cosa e il problema teologico, vi era, però, un'altra e più decisiva connessione. Prima di Avicenna, già al-Farabi, distinguendo tra l'esistenza (*al-mawgud*) e la cosa (*shay*), aveva ricordato che la distinzione non può aver luogo in Dio. In Avicenna questo motivo torna con forza, come tornerà con altrettanto vigore nei teologi cristiani: se la divisione fra essenza (cosità o realtà) e esistenza, possibilità e attualità, domina la conoscenza di tutto ciò che non è Dio, nel Primo Principio essa deve cessare. La differenza ha in verità il suo fondamento nella teologia e solo in una prospettiva teologica assume il suo vero significato. Esse sono distinte nelle creature solo perché coincidono in Dio e, viceversa, esse coincidono in Dio affinché siano separate nelle creature. Nel dispositivo dell'ontologia occidentale, l'essere è scisso in essenza e esistenza, ma questa frattura trova in Dio a un tempo e il suo presupposto e la sua composizione. Se la mente umana può afferrare e dominare la realtà solo

<sup>12</sup> JOLIVET, *passim*.



scindendola in due piani distinti, la loro originaria unità e la loro possibile riarticolazione hanno in Dio il loro garante.

La distinzione fra essenza ed esistenza nei filosofi arabi è complicata dal fatto che mentre in greco il verbo *einai* ha sia un significato esistenziale («Dio è») che il valore di copula grammaticale («Dio è buono»), l'arabo manca di un verbo essere nella sua funzione copulativa («*Zaid* è buono» e «*Zaid* è») implicano l'uso di due verbi diversi); pertanto, com'è stato osservato, per i filosofi arabi Aristotele parla a volte dell'esistenza e altre volte dell'essenza, ma mai dell'essere come tale<sup>13</sup>.

5. Il problema della modalità ha in Avicenna un significato cruciale per comprendere correttamente il rapporto fra essenza e esistenza. Nel suo pensiero infatti, secondo un processo che troverà nella scolastica il suo compimento, la possibilità tende a sovrapporsi all'essenza e l'atto e la necessità all'esistenza. Olga Lizzini ha mostrato che se l'essenza è in se stessa possibile e il Primo Principio è ciò che le dà l'esistenza, «allora ciò che Avicenna chiama "cosa" diventa necessario in virtù di un'altra cosa»<sup>14</sup>. Se la creazione (il passaggio dall'essenza all'esistenza) è concepita come un passaggio dalla potenza all'atto, allora la possibilità o potenza diventa una sorta di oscuro presupposto ontologico anteriore alla creazione. Anche se la possibilità (o l'essenza) fosse concepita come qualcosa che esiste nell'intelletto divino, in ogni caso la creazione non potrebbe dar ragione dell'origine del possibile e non sarebbe più una *creatio ex nihilo*, ma una *creatio ex possibili*<sup>15</sup>. Se Avicenna sembra a volte concepire la creazione secondo il modello dell'artista, in cui la possibilità precede nella mente la sua realizzazione, altre volte la creazione si compie fuori del tempo assolutamente dal nulla, senza alcun transito dal potenziale all'attuale. In ogni caso, quando la scolastica sulle orme di Avicenna identificherà essenza e possibilità e esistenza e atto, essa erediterà con ciò neces-

<sup>13</sup> GRAHAM, p. 226.

<sup>14</sup> LIZZINI, p. 124.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 125.

sariamente una serie di aporie, che troveranno la loro massa critica nell'argomento ontologico, cioè nel problema del transito dall'essenza all'esistenza e dalla potenza all'atto in Dio.

6. L'ambiguità del termine *res* si trasmette al vocabolo da esso derivato, che a partire dal XIII secolo svolgerà una funzione essenziale nella filosofia dell'Occidente: *realitas*, realtà (che a un orecchio abituato al latino suonava come a noi «cosalità»). Olivier Boulnois, che la definisce a ragione «un'invenzione medievale»<sup>16</sup>, ricorda che già un lessico seicentesco (il *Thesaurus philosophicus* di Étienne Chauvin) ne attribuiva l'origine a Duns Scoto e alla sua scuola, precisando curiosamente che «*realitas* è un diminutivo di *res*» e che gli scotisti, che hanno inventato la parola, la distinguono da *res* e la considerano come «qualcosa di meno che una cosa (*aliquid minus re*)»<sup>17</sup>.

Scoto distingue infatti il concetto di realtà (*realitas*) da quello di *res*, ma non come un semplice diminutivo o un termine generico: come nella bianchezza (*albedo*) si possono distinguere vari gradi di colore, così in una *res* possono distinguersi più *realitates* (in una cosa più «cosalità» o modi di essere cosa). La *realitas* esprime il grado (*gradus intrinsecus rei* – più tardi Scoto preferirà parlare di *modus intrinsecus*, di *realitas formae* e *formalitas*) di essere di qualcosa. Come recita, in linea con Scoto, il *Lexicon philosophicum* di Micraelius, da cui deriva quello di Chauvin: «la realtà è qualcosa nella cosa (*realitas est aliquid in re*). Pertanto in ogni cosa possono trovarsi più realtà e le realtà devono essere distinte dalla cosa in cui sono. Così nell'uomo si trovano la razionalità, l'animalità, la sostanzialità». Queste *realitates* sono distinte – e qui l'ambiguità terminologica è particolarmente stridente – non *realiter* (cioè come cose, *res*) ma solo *formaliter*.

Tra la distinzione reale, che è quella che intercorre tra una cosa e un'altra cosa, e la distinzione di ragione, che è solo

<sup>16</sup> BOULNOIS, p. 133.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 134.

nella mente, Scoto aveva infatti introdotto la distinzione formale, che è qualcosa di meno di una distinzione reale e più di una distinzione di ragione. È grazie a questa distinzione che in una stessa cosa possono esservi più *realitates*, come in uno stesso uomo il genere e la differenza specifica e in Dio la divinità e la paternità.

La distinzione formale permette anche di comprendere il modo in cui Scoto concepisce l'esistenza singolare. Nell'uomo la natura comune e la differenza che lo individualizza non sono due cose, ma due realtà nella stessa cosa (*realitates eiusdem rei*), solo formalmente distinte (*formaliter distinctae*). Scoto può così articolare in modo nuovo e geniale la differenza tra l'essenza e l'esistenza: l'esistenza non si distingue dall'essenza come una cosa dall'altra (*res et res*), ma è soltanto l'estrema realizzazione (*ultima realitas*, che a volte Scoto chiama anche «eccetità» o «eccoità», *haecceitas*) della natura o essenza comune. Essa «non si assume da una forma aggiunta, ma dall'ultima realtà della forma (*numquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae*)» (Ord. I, d. 3, n. 180). L'esistenza non è qualcosa che si aggiunge all'essenza, ma la sua estrema realtà, il grado ultimo della forma. Nelle parole di Scoto, questa ultimità della forma è la sua perfezione reale (*perfectio realis*), come tale irriducibilmente semplice (*simpliciter simplex*, Ord. I, d. 3, n. 159).

La *res* e la *realitas*, la «cosa» e la sua «cosalità» sono in uno stretto rapporto e, tuttavia, non coincidono. Nulla è più reale della *res* e, tuttavia, la *realitas* la implica e perfeziona. Sia che, secondo la tendenza dominante nel pensiero medievale, l'essenza prevalga sull'esistenza e la cosalità primeggi sulla cosa, sia che si affermi il contrario, in ogni caso, la genealogia del nostro concetto di realtà ci conduce fino alla soglia di una scissione fondamentale.

Che il pensiero di Scoto sia stato influenzato in modo decisivo da Avicenna è, almeno a partire dagli studi di Gilson, scontato. Curiosamente ciò non vale per il concetto di *realitas*, che, per le ragioni suggerite da M.-T. d'Alverny, è raro nelle traduzioni latine di Avicenna. Esso compare, tuttavia, due volte nel *Liber tertius naturalium de generatione et corruptione*, non come traduzione di *shay'yya*, ma di *al-wujud*, esistenza.

7. La traduzione piú corretta del termine *realitas* in Scoto è verisimilmente non «realtà», ma «realizzazione». Le *realitates* che ineriscono alla *res* esprimono vari gradi o livelli di realizzazione (*perfectio*) dell'essenza. Questa realizzazione non va concepita come l'aggiunta di una forma quidditativamente distinta, come una cosa è distinta da un'altra (ad esempio, come la forma si aggiunge alla materia), ma come il realizzarsi di un'unica *res*. Nella bianchezza, scrive Scoto, non vi è composizione di una cosa e di un'altra; vi sono, piuttosto, due diversi gradi di realtà (*duae realitates formales*), «una delle quali è del genere realizzabile (*perfectibilis*) attraverso la realtà della differenza» (*Lect. I*, d. 8, n. 103). È significativo che Scoto paragoni l'ultima realtà a un *quasi actus*, «che determina la realtà quasi possibile e potenziale (*quasi possibilem et potentialem*) della specie»: ma il passaggio della potenza nell'atto non è qui operato da un'altra forma o essenza, ma dal realizzarsi della stessa forma, da un'*ultima realitas formae*, che ne invera la *perfectio realis*. Per questo a ragione Wolter ha potuto affermare che l'oggetto della metafisica per Duns Scoto non è semplicemente l'ente, ma l'«esistibile», cioè una possibilità che è sempre in atto di realizzarsi nell'essere<sup>18</sup>.

È probabile che sulla concettualizzazione scotista abbia agito l'influsso dell'emanatismo avicenniano, esso stesso derivato dalla *proodos* neoplatonica. Abbiamo mostrato altrove<sup>19</sup>, sulle tracce di uno studio di Dörrie, come il termine *hypostasis*, che fa il suo ingresso nel vocabolario dell'ontologia col neoplatonismo, non designi semplicemente l'esistenza, ma l'esistenza in quanto «realizzazione» e che la sua introduzione altera profondamente la distinzione aristotelica fra essenza e esistenza. Mentre, in Aristotele, l'essenza era ciò che risultava da una domanda volta ad afferrare l'esistenza, l'esistenza, come ipostasi, è ora una prestazione e una realizzazione dell'essenza. Ciò vale anche nel pensiero medioevale, i cui legami col neoplatonismo sono, anche per via della mediazione araba, altrettanto forti di quelli con l'aristotelismo.

<sup>18</sup> WOLTER, p. 69.

<sup>19</sup> AGAMBEN 2014, p. 187.

Una delle conseguenze della scissione dell'essere in essenza e esistenza, possibilità e realtà, è che l'esistenza si presenta ora come il risultato di un processo di realizzazione variamente concepito. L'esistenza diventa così una «realizzazione» – una ipostasi – dell'essenza. E quando il termine *hypostasis* entra nel vocabolario teologico per definire la trinità (*mia ousia, treis hypostaseis*, che i latini tradurranno *una substantia, tres personae*), il senso della parola, come precisa Gregorio di Nissa, è «ipostatizzazione secondo l'essenza» (*kat' ousian [...] hyphestosa dynamis*), cioè una realizzazione dell'essenza.

8. È istruttivo seguire la storia del termine «realtà» nei discepoli di Scoto. Nel *Tractatus de formalitatibus* attribuito a Francesco di Meyronnes, uno dei più acuti discepoli di Scoto, il concetto di *realitas* del maestro è a tal punto svolto nel senso di «realizzazione», che Francesco deve coniare il verbo *realitare* (a volte anche nella forma *realizare* o *realificare*), forse la prima apparizione di un termine che, a partire da Descartes, avrà una lunga fortuna nella filosofia moderna. «Realtà, – suona la sua perentoria definizione, – è il modo intrinseco attraverso il quale si realizza tutto ciò che è in qualcosa (*realitas est modus intrinsecus mediante qui realitantur omnia quae sunt in aliquo*)<sup>20</sup>. Coerentemente egli distingue tre accezioni del termine cosa: come sostrato (*per modum substrati*), come predicato (*per modum praedicati*) e, in ultimo, quello secondo il quale «la quiddità si realizza attraverso la realtà» (*quidditas realizatur per realitatem*)<sup>21</sup>. Egli distingue nello stesso senso la *substantia qualificata*, che è il sostrato degli accidenti, da quella che chiama *substantia realificata*, e in questa distingue ulteriormente l'essenza contratta attraverso la eccettà (*quidditas contracta per hecceitatem*), la stessa esistenza e la *realitas* attraverso cui si è realizzata<sup>22</sup>.

Se è vero, come suggerisce Boulnois<sup>23</sup>, che la nascita del

<sup>20</sup> FRANCESCO DI MEYRONNES, p. 70.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> BOULNOIS, p. 148.

concetto di realtà va cercata nel dibattito del XIII secolo sullo statuto della distinzione formale fra essenza e esistenza, è altrettanto importante ricordare che proprio per questo il concetto di realtà è inseparabile da un processo modale di realizzazione (dall'essenza possibile all'esistenza necessaria). Possiamo dire, allora, che il primo effetto della scissione della cosa del pensiero è che tutta la realtà si trasforma in una realizzazione, l'essere stesso non è che un processo in cui un possibile viene incessantemente realizzato.

Un teologo Franciscano, Petrus Aureolus, professa contro Scoto una dottrina originale, che finisce col negare la distinzione fra la *realitas* e la *res*, fra l'essenza e l'esistenza. È significativo che per negare la distinzione egli debba forzare la terminologia dell'ontologia del suo tempo, affermando, quasi con un gioco di parole, che *Nulla res differt realiter a realitate sua*, «nessuna cosa differisce realmente (cosalmente) dalla sua realtà (cosalità). Se differisse, sarebbe un'altra realtà, conseguentemente non la sua» (*Comm. Sent.*, dist. 3, par. 4, n. 31-32). Anche qui il significato della frase si chiarisce se si traduce *realitas* con realizzazione: nessuna cosa differisce dalla sua realizzazione nell'esistenza.

9. Che il concetto di «realtà» nel suo nascere implichi il significato modale di realizzazione e, insieme, un nesso costitutivo con la creazione divina del mondo, è evidente in quella che è forse la prima occorrenza del termine nell'*Expositio in canonem missae* di Odo di Tournai (XI sec.). Evocando implicitamente il *Prologo* del Vangelo di Giovanni, egli scrive: «È stato fatto dal nulla e tuttavia era nella parola (*factum est de nihilo, erat tamen in verbo*). È stato fatto creativamente (*crealiter*), ed era eternamente (*aeternaliter*). Era nell'arte suprema (*in summa arte*), è stato fatto nella cosa (*in re*); viveva nella ragione dell'artefice formalmente (*formaliter* – secondo un'altra possibile lezione: *formabiliter*, in modo formabile, realizzabile), è stato fatto in modo sostanziale nella realtà sussistente (*in realitate subsistenti substantialiter*). È sorto dal nulla (*de nihilo prodiit*), per essere sostanzialmente ciò che era stato fatto. Viveva nella parola per essere formalmente prima di essere sostanzialmente» (PL 160, 1053-1070, col. 1060 A). Riprendendo il paradigma agostiniano dell'*arca in arte e*

dell'*arca in opere* (*In Johannis Evang. I.1: Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam. Si enim in arte arcam non haberet, non esset ut fabricando illam proferret [...] arca in opere non est vita, arca in arte vita est; quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur*), Odo articola i due momenti della creazione (nella forma e nella sostanza, nella parola e nella creatura) come un processo di realizzazione che va dalla possibilità nella mente dell'artefice alla realtà sostanziale. Se è vero che la centralità del concetto di creazione segna la novità della concezione cristiana del mondo, non meno decisivo per la storia dell'Occidente è che la realtà divenga in questo modo il frutto di un continuo processo di realizzazione. La parola si realizza nel mondo e questo non è pertanto che l'incessante darsi realtà della parola. Che la *creatio divina* sia pensata in questo senso dai teologi come una *creatio continua*, senza la quale le creature si annienterebbero, conferma l'inseparabilità fra processo creativo e realtà. La trasformazione tecnologica della natura al cui illimitato dispiegamento oggi assistiamo non sarebbe pensabile se la realtà non fosse stata concepita ai suoi inizi come una *realitas* e questa come una creazione e una realizzazione.

Abbiamo mostrato altrove come la liturgia sacramentale sia il luogo in cui l'essere e l'agire si pongono sotto il paradigma della realizzazione e dell'effettualità. È significativo che Ambrogio situi così fra la materia e la forma «un terzo che si chiama operatorio, cui compete di effettuare (*tertium [...] quod operatorium dicitur, cui suppeteret [...] efficere*)». L'essere è ora effettualità e effettuazione, quasi possedesse al suo interno, nelle parole di Mario Vittorino, «una intima operazione»: «lo stesso operare è infatti l'essere, nello stesso tempo e semplicemente (*ipsum enim operari esse est, simul et simplex*)»<sup>24</sup>.

10. Nella tarda scolastica, nella cui formulazione sistematica la *Philosophia prima sive ontologia* verrà trasmessa alla modernità, il problema della possibilità trova conseguentemente il suo luogo topico nella definizione dell'essenza. L'essenza è ciò che primamente si concepisce dell'ente (*quod*

<sup>24</sup> AGAMBEN 2012, p. 65.

*primum de ente concipitur*) e la realtà di un ente si definisce semplicemente attraverso la sua possibilità, in quanto, cioè, non contiene nulla che ne escluda l'esistenza (*ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat*). Questa non ripugnanza a esistere che definisce la possibilità (*non repugnantia ad existendum, seu existendi possibilitas*) è un carattere intrinseco (*quidnam intrinsecum*) dell'ente. Nella formulazione pregnante di Baumgarten, essenza e possibilità si identificano: «l'essenza è il complesso degli attributi essenziali in un possibile, ovvero la sua possibilità interna (*complexus essentialium in possibili, seu possibilitatis eius interna*)<sup>25</sup>. Nel vocabolario della Scolastica, la *realitas*, la «cosalità», coincide con la sua essenza e questa con la sua possibilità.

L'esistenza, in questa prospettiva, diventa semplicemente un *complementum possibilitatis*, il compimento o la realizzazione delle possibilità interne contenute nell'essenza: «Definisco perciò l'esistenza come un complemento della possibilità»<sup>26</sup>. Come le spiegazioni che seguono a questa definizione mostrano con chiarezza, l'esistenza è qui concepita come qualcosa che si aggiunge all'essenza per realizzarne la possibilità (*quod accedere debeat [...] ut possibilitas compleatur*) e «trasferire l'ente dallo stato della possibilità allo stato dell'attualità» (*ut ens ex statu possibilitatis in statum actualitatis traducatur*)<sup>27</sup>. La realizzazione è iscritta nell'essenza come la sua possibilità piú propria.

Già nelle *Disputationes metaphysicae* di Suarez (II, 4, 7), che, insieme a Leibniz, costituiscono il modello delle trattazioni di Wolff e Baumgarten, l'essenza reale di un ente era stata definita come ciò che non implica in sé alcuna ripugnanza ad esistere (II, 4, 7) e contiene anzi, con un'espressione che Leibniz riprenderà nella sua *inclinatio ad existendum*, una attitudine all'esistenza (*eius ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum* – II, 4, 3). Se si può parlare,

<sup>25</sup> BAUMGARTEN, par. 40, p. 8.

<sup>26</sup> WOLFF, par. 174, p. 143.

<sup>27</sup> *Ibid.*



in questo senso, di un primato dell'essenza e della possibilità sull'esistenza, le piú o meno consapevoli aporie implicite nella scissione non sono per questo risolte. Se l'essenza reale non è in sé in atto, tuttavia – scrive Suarez – essa non può essere concepita senza una relazione all'esistenza attuale (*intelligi non potest sine ordine ad esse et realem entitatem actualem*), in modo tale che «benché l'esistere in atto non sia dell'essenza della creatura, tuttavia l'essere ordinata a esistere ovvero l'attitudine a esistere – *ordo ad esse vel aptitudo essendi* – appartiene al suo intrinseco e essenziale concetto (*est de intrinseco et essentiali conceptu ejus* – II, 4, 14)».

Con un'evidente circolarità che definisce il funzionamento della macchina ontologica, l'essenza non può essere definita che attraverso l'esistenza, la quale non è però a sua volta altro che il suo complemento e la sua realizzazione. E quando Suarez scrive (II, 4, 6) «l'essenza di una cosa (*essentia rei*) è il primo, radicale e intimo principio di tutte le azioni e le proprietà che convengono alla cosa» non è chiaro che cosa significhi qui *res* e se il termine non tradisca piuttosto soltanto il fatto che non si può parlare di «essenza» e «esistenza» senza presupporre la «cosa» (la parola «cosa»), dalla cui scissione queste risultano.

## Capitolo secondo

### L'esistenza di Dio

L'argomento ontologico è il luogo in cui la scissione della «cosa» del pensiero e, insieme, la necessità di ricomporre la frattura che essa implica appaiono con forza nel pensiero medievale. Esso c'interessa non solo o non tanto come tentativo di provare l'esistenza di Dio, quanto piuttosto per la modalità in cui cerca di dimostrarla. Questa modalità è stata espressa da Leibniz con la formula: *transitus mirabilis de potentia ad actum*; l'argomento ontologico intende, cioè, provare l'esistenza di Dio pensando una possibilità che trapassa immediatamente nell'essere. Ci si lascia sfuggire la pregnanza filosofica dell'argomento se si dimentica – cosa che a volte sono gli stessi autori a fare – che la possibilità è qui una categoria ontologica, e non meramente logica. Quando gli studiosi moderni obiettano all'argomento che esso implica un illegittimo slittamento da una nozione logica di possibilità a un'efficacia reale, è questa natura ontologica della modalità che resta nell'ombra.

Quando Anselmo, contro l'*insipiens* dei Salmi (XIII. 1) che «dice nel suo cuore che Dio non esiste», concede che chi intende una frase non comprende necessariamente che ciò che intende esista nella realtà, perché «altro è comprendere che una cosa è nell'intelletto, altro che la cosa esista (*aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse*)»<sup>1</sup>, è la nozione meramente logica di possibilità che egli intende mettere da parte. Vi è, tuttavia, un unico caso – Dio, «ciò di cui non si può pensare nulla di più grande» – in cui l'intelligenza della possibilità di una cosa e quella della sua realtà coincidono. Se

<sup>1</sup> ANSELMO, p. 12.

l'insipiente può dire che Dio non esiste, ciò è perché egli non ha veramente inteso ciò che credeva di aver pensato. Si può infatti pensare una cosa pensando soltanto la parola che la significa (*cum vox eam significans cogitatur*) oppure pensando, nella parola, la cosa stessa (*cum idipsum quod res est intelligitur*). Nel punto in cui si pensa Dio – ciò di cui non vi è nulla di più grande – in questo secondo modo, possibilità e realtà, *esse in intellectu* e *esse in re* necessariamente si identificano. Dio è, cioè, il garante della coincidenza tra i due frammenti della differenza ontologica, l'essenza e l'esistenza, la possibilità e la realtà, ovunque divisi. È, per questo, come dirà la scolastica, l'*Ens realissimum*, che si è sempre già realizzato.

Che l'argomento ontologico si fondi su un passaggio obbligato dalla cosa possibile alla cosa reale, nel quale modalità ontologica e modalità logica rischiano di confondersi, è evidente nell'esemplificazione che Anselmo introduce per provarne la stringenza. Egli evoca il caso – paradigma tipico che abbiamo già visto in Agostino per spiegare il passaggio dalla potenza all'atto attraverso la creazione – di un pittore che «quando pensa in anticipo (*praecogitat*) il quadro che sta per fare, ha nella mente ciò che non ha ancora fatto, anche se non comprende ancora che esso esiste. Ma non appena lo ha dipinto (*cum vero iam pinxit*), allora lo ha nella mente e insieme capisce che ciò che ha fatto esiste»<sup>2</sup>. Come l'arca era già reale nella mente dell'artefice, così che la sua realizzazione era, per così dire, già implicita in essa, allo stesso modo, l'insipiente che intenda nel suo intelletto la proposizione «Dio è ciò di cui non vi è nulla di più grande» non può, se veramente la capisce, che immediatamente dedurne l'esistenza di ciò che ha compreso. È evidente che, per Anselmo, a meno di non separare artificiosamente nel pensiero la parola, il linguaggio, se lo si intende veramente, si riferisce necessariamente alla *res*, alla cosa che significa. Se questa cosa è tale da implicare la necessità della sua esistenza, come avviene per la parola Dio e per questa soltanto, in quanto significa ciò di cui non si può pensare nulla di più grande, allora intendere la parola significa ammettere che Dio esiste.

<sup>2</sup> *Ibid.*

È in questa prospettiva che occorre leggere il coevo, geniale libello di Gaunilone in difesa dell'insipiente (*Liber pro insipiente*). Gaunilone ha buon gioco a mostrare che, se il quadro o lo scrigno sono già reali nell'arte dell'artefice (*in arte artificis*) perché sono parte della sua intelligenza e, come tali vivi (*arca quae est in arte vita est*), mentre lo scrigno che si realizza fuori di lui non è vivo (*arca quae fit in opere non est vita*), questo non può valere per una cosa «semplicemente udita o escogitata» (*excogitatum*)<sup>3</sup>, perché qui la realtà della cosa e la sua intellesione saranno invece eterogenee e reciprocamente indeducibili. Anche se fosse vero che vi è qualcosa di cui non si può pensare nulla di più grande, certamente questo non sarebbe nell'intelligenza di chi lo pensa nello stesso modo in cui la pittura non ancora messa in opera è già viva e presente nell'arte del pittore. Vi sarebbe, piuttosto, come una frase o un nome sono nella mente di chi li ha uditi e cerchi di immaginarne il significato che ancora non conosce.

L'originalità di Gaunilone non sta tanto nella confutazione del passaggio dalla possibilità nella mente alla realtà nelle cose, indebitamente esemplata da Anselmo sul modello dell'artefice, ma innanzitutto nell'aver immaginato nella sua difesa dell'insipiente una dimensione di linguaggio e di pensiero che egli chiama «pensiero della sola parola» (*cogitatio secundum vocem solam*), in cui, pur pensando una parola significante, non s'intende necessariamente la cosa in essa significata (Anselmo: *id ipsum quod res est*). Si tratta di un pensiero che pensa «non tanto la parola stessa, che è una cosa in qualche modo vera, cioè il suono delle sillabe e delle lettere, quanto il significato della parola udita; non, però, come viene pensato da chi conosce che cosa si è soliti significare con quella parola (dal quale viene pensato secondo la cosa – *secundum rem*), ma, piuttosto, come viene pensato da chi non ne conosce il significato e pensa soltanto secondo il movimento dell'animo che cerca di rappresentarsi l'effetto della voce udita e il significato della voce percepita»<sup>4</sup>. In una tale esperienza di linguaggio, che è quella dell'insipiente, ma,

<sup>3</sup> GAUNILONE, pp. 58-60.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 62.

che Gaunilone identifica come l'esperienza della parola come tale, sospesa in qualche modo fra il mero suono e la denotazione in atto, è possibile percepire una parola significativa (ad esempio, la parola Dio), senza doverne ammettere l'esistenza della cosa significata, come chi avesse sentito parlare dell'isola leggendaria che alcuni chiamano «perduta» (*Perdita*) e di cui si racconta che sia superiore in ricchezze e delizie a ogni altra isola conosciuta dagli uomini: «se qualcuno mi volesse persuadere che quest'isola esiste e che di ciò non si può dubitare, io crederei che sta scherzando ovvero non saprei chi giudicare più stupido, io se gli credo o lui, se pensa di aver provato l'esistenza di quell'isola, senza prima aver dimostrato che essa è nella mia intelligenza come una cosa veramente e indubbiamente esistente, e non soltanto come qualcosa di falso o di dubbio»<sup>5</sup>.

2. La confutazione dell'argomento ontologico che Tommaso svolge all'inizio della sua *Summa* non è troppo diversa da quella di Gaunilone. Contro coloro che pretendono che la comprensione di che cosa significhi il nome Dio implica la sua esistenza, egli obietta innanzitutto che poiché noi non abbiamo una conoscenza adeguata dell'essenza, la sua esistenza non ci è per sé nota. Certamente in Dio essenza e esistenza coincidono, ma non è in alcun modo possibile provarlo, come pretende Anselmo, a partire da una definizione, perché tutto ciò che abbiamo di Dio sono solo dei nomi. «Anche se si concede che tutti comprendano che il nome Dio significa ciò di cui nulla si può pensare di più grande, non per questo è necessario che ciò di cui nulla si può pensare di più grande esista anche in natura [...] da ciò, infatti, che la mente concepisce che cosa s'intende col nome Dio, non segue che Dio esista, se non nell'intelletto (*non sequitur Deum esse nisi in intellectu*)» (*S.th.*, I, q. II, art. 1).

Nella sua prima opera sistematica, il *Commento alle Sentenze*, la confutazione è meno perentoria, perché egli ammette

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 64-66.

te che il significato del nome di Dio sia in sé noto e che l'argomento di Anselmo si debba intendere nel senso che «una volta compreso Dio, non si può intendere che Dio esista e insieme pensare che non esista» (*postquam intelligimus Deum, non potest intelligi, quod sit Deus et possit cogitari non esse*). Da ciò non segue, tuttavia, che l'insipiente non possa pensare che Dio non sia, «dal momento che può pensare che non esiste qualcosa, di cui non si può pensare nulla di più grande» (*In I Sent.*, dist. III, q. 1, art. 2).

Ancora una volta, la validità dell'argomento ontologico dipende dall'esperienza di linguaggio a esso sottesa. L'oscillazione fra modalità logica e modalità ontologica in cui sembrano cadere tanto i sostenitori dell'argomento che i loro critici, corrisponde alla scissione della «cosa» dal linguaggio, di cui abbiamo tracciato una sommaria genealogia. In questione, per Tommaso, è il duplice significato – esistenziale e copulativo – del verbo essere nelle lingue indoeuropee, su cui avremo modo di tornare e di cui egli è a suo modo perfettamente consapevole. Poche pagine dopo egli scrive infatti: «Si deve notare che “essere” si dice in due modi. Nel primo modo significa l'atto di esistere (*actum essendi*). Nel secondo, significa invece la composizione nelle proposizioni, che l'anima trova congiungendo il predicato col soggetto. Se si assume “essere” nel primo significato, non possiamo conoscere che Dio esiste né la sua essenza; lo possiamo solo nel secondo modo» (*S.th.*, I, q. III, art. 4). Possiamo intendere la proposizione: «Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di più grande», in cui «è» ha valore di copula grammaticale; ma intendere con altrettanta certezza la proposizione esistenziale «Dio è» non è possibile. Comincia qui quel processo di progressiva separazione dell'esistenza dall'essenza, che porterà, a partire da Kant, alla loro opposizione («essere non è un predicato reale»).

3. Non sorprende che Scoto, dopo la confutazione del maestro domenicano, riprenda su nuove basi l'argomento ontologico e si cimenti più volte con una dimostrazione *a priori*

dell'esistenza divina. Seguiremo qui l'esposizione del cap. III del *De primo principio* (par. 44-57), che si ritrova quasi letteralmente nella successiva *Ordinatio* (d. II, p. I, q. I-2), senza riprodurne integralmente le minuziose argomentazioni, che si articolano attraverso conclusioni, dimostrazioni e corollari, secondo un canone espositivo che ha verisimilmente influenzato Spinoza. Scoto premette che la sua dimostrazione non si riferisce a un «unico singolare secondo il numero», ma a una «quiddità o natura» (la prova dell'esistenza concerne dunque non Dio, ma la divinità) e che essa procederà a partire dal possibile (*de possibili*) e non dall'attuale (*de actu*), perché le prove secondo l'atto sono contingenti e riguardano solo l'esistenza attuale, mentre le prime sono necessarie e si riferiscono anche all'esistenza possibile o quidditativa (parr. 43-45). Decisivo è comprendere la strategia che guida la dimostrazione, che, muovendo da un essere possibile, ne fonda la necessità esibendolo come incausabile e ineffettuabile (il primo principio è *ineffectibilis*, cioè irrealizzabile).

La prima tesi (o, in quanto dimostrata, *conclusio*) è che è possibile che vi sia una natura effettiva, cioè capace di produrre in essere (*aliqua est natura in entibus effectiva*, par. 44). Se vi è una natura effettuabile – che può, cioè, essere posta in essere e realizzata – allora vi sarà anche una natura effettiva, perché la prima non può porsi in essere da sé. La seconda *conclusio* è che vi è un effettivo assolutamente primo, cioè non effettuabile ed effettivo per virtù propria. Se lo si nega, esso sarà allora realizzabile da un altro (*effectibile ab alio*) e, in questo caso, si dovrà ripetere l'argomento precedente e in questo modo procedere indietro all'infinito, il che è impossibile (*infinitas est impossibile ascendendo*). Esiste dunque un efficiente primo (par. 46). La terza conclusione è che l'effettivo assolutamente primo è incausabile, perché irrealizzabile (*ineffectibile*) ed effettivo indipendentemente da altro. Anche questo si prova perché se fosse causabile in virtù di altro, si dovrebbe ammettere di nuovo un processo all'infinito e risalire ogni volta fino a un essere incausabile e ineffettuabile.

La quarta e decisiva conclusione è che l'effettivo assolutamente primo esiste in atto (*est in actu existens*). Anche qui la dimostrazione procede a partire dal possibile: se può esistere (*si potest esse*) qualcosa alla cui ragione ripugna di poter essere da altri (*posse esse ab alio*), allora esso esiste da sé (*a se*). Ma, come dimostrato dalla terza conclusione, alla ragione del primo effettivo ripugna di poter essere in virtù di altro e, tuttavia, esso è possibile (come risulta dalla prima). Pertanto l'effettivo assolutamente primo può esistere da sé. A questo punto la quinta conclusione può affermare che l'incausabile esiste necessariamente da sé (*incausabile est ex se necesse esse*). Esso, infatti, di per sé (*ex se*) è impossibile che non sia, perché solo ciò che è impossibile con se stesso può non essere. Ma per un incausabile non vi può essere nulla di impossibile, perché questo impossibile sarebbe o da sé o da altro. Se fosse da sé, allora – secondo la quarta *conclusio* – esisterebbe in atto e vi sarebbero nello stesso tempo due impossibili, il che è impossibile perché si escluderebbero a vicenda. E se fosse invece da altro, nemmeno in questo caso potrebbe impedire all'incausato di esistere necessariamente, perché nessun causato può avere un essere più veemente e potente (*vehementius vel potentius*) dell'essere incausato.

Gli studiosi moderni hanno obiettato all'argomentazione di Scoto che essa implica uno slittamento da una nozione logica di possibilità a una efficacemente causale. L'obiezione coglie, come abbiamo visto, solo parzialmente nel segno, perché la possibilità è per Scoto una categoria logica e, insieme, ontologica. Quando egli scrive che «a una possibilità logica corrisponde una possibilità reale (*huic possibilitati logica correspondet possibilitas realis* – *Lectura* I, d. 39, q. 1-5, n. 51)» egli non vuole tanto separarle, ma mostrare appunto che si corrispondono. Ciò che gli preme è, piuttosto, che in Dio possibilità e esistenza coincidano, cioè cadano insieme e che egli sia pertanto non solo incausabile ma anche irrealizzabile (*ineffectibilis*), cioè che non possa essere causato e prodotto nell'essere. In questo senso la possibilità – insieme logica e reale – di un essere primo e ineffettuabile si converte *ipso facto* nella sua esistenza.



Non meno importante, tuttavia, è definire la strategia in cui una tale coincidenza è iscritta e in vista della quale deve essere a ogni costo provata. La coincidenza di possibilità e esistenza serve, in realtà, nella stessa misura a fondare la loro divisione nelle creature (anche in un autore che, come Scoto, non la considera una divisione reale, ma soltanto formale). Ciò si comprende se si considera la sesta tesi che conclude la prova: «la necessità di esistere da sé conviene a una sola natura (*uni soli natura convenit*)» (par. 57). Non ci interessano qui gli argomenti con cui Scoto dimostra la coincidenza, ma la conseguenza che egli lascia improferita: se vi è un solo essere in cui possibilità e esistenza coincidono, allora in tutti gli altri enti esse possono essere divise. E, per converso, se possibilità e esistenza sono divise nelle creature, allora deve esserci un essere – e uno solo – in cui esse coincidono. La macchina dell'argomento ontologico serve a provare insieme la coincidenza e la separazione di possibilità e realtà. Poiché vi è un irrealizzabile, tutto il resto è realizzabile – e, viceversa, se tutto è realizzabile, allora dev'esserci un irrealizzabile.

4. L'argomento ontologico riappare inaspettatamente in Descartes. Come Tommaso, egli obietta ad Anselmo che il suo argomento si fonda soltanto sulla comprensione di un nome e la sola conseguenza che se ne può legittimamente trarre è che «quando si comprende e s'intende che cosa significa il nome Dio, s'intende che esso significa una cosa che esiste effettivamente ed è nell'intelletto; ma ciò che è significato da un nome, non sembra per questo essere vero»<sup>6</sup>. L'argomento che egli propone, invece, si riferisce non alla comprensione di un nome, ma a quella «della natura, dell'essenza o della forma immutabile di una cosa»<sup>7</sup> e «tutto ciò che io percepisco chiaramente e distintamente come appartenente a una cosa, appartiene veramente a quella cosa (*re vera ad illam pertinere*)»<sup>8</sup>. E poiché Dio è l'essere assolutamente perfetto

<sup>6</sup> DESCARTES, *Primae responsiones*, p. 115.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> DESCARTES, *Meditationes*, p. 65.

(*Ens perfectissimum*), ne segue che l'esistenza appartiene alla sua natura con la stessa necessità che il fatto che la somma degli angoli di un triangolo è uguale a due angoli retti appartiene alla natura del triangolo.

È stato osservato che qui Descartes gioca sul significato del termine «cosa», che sembra designare tanto un'essenza o un'idea, che un oggetto esistente al di fuori della mente. E alla sua prova è stato obiettato che essa implica un passaggio fallace da una possibilità logica a una possibilità reale e che proprio perché si rendeva conto della debolezza delle sue argomentazioni, nelle *Prime Risposte* alle obiezioni che gli venivano mosse, egli elabora una nuova forma dell'argomento, in cui Dio si presenta come *causa sui*. Egli precisa che questo concetto non è, però, da intendere solo negativamente, nel senso che non vi è una causa alla sua esistenza, ma anche positivamente, nel senso che la potenza di Dio è tale che egli si è già sempre portato nell'esistenza: «Quando noi diciamo che Dio è per sé, possiamo anche, a dire il vero, comprendere ciò solo negativamente, e non pensare nient'altro, se non che non vi è alcuna causa alla sua esistenza; ma se abbiamo prima ricercato la causa per cui esso è o per la quale non cessa di essere e, considerando l'immensa e incomprensibile potenza che è contenuta nella sua idea, noi l'abbiamo riconosciuta così piena e abbondante che in effetti essa è la causa per cui egli è e non cessa di essere e non ce ne può essere altra che quella, noi diciamo che Dio è *per sé*, non più negativamente, ma, al contrario, nel modo più positivo [...] così dobbiamo, infatti, sempre interpretare positivamente questa parola *esser per sé* come se significasse essere per una causa, cioè per una sovrabbondanza della sua propria potenza»<sup>9</sup>.

Il fatto è che con Descartes il concetto scolastico di *realitas*, che coincideva con l'essenza e la quiddità, subisce una trasformazione che lo sposta decisamente verso l'esistenza. Nella sua analisi del concetto di realtà nelle *Meditazioni*, J.-C. Bardout ha potuto così scrivere che in Descartes «la realtà non

<sup>9</sup> DESCARTES, *Primae responsiones*, pp. 110-12.

è piú una forma o un elemento che appartiene all'essenza, ma vira per cosí dire nell'esistenza»<sup>10</sup>. È importante non lasciarsi sfuggire che questa vera e propria «esistenzializzazione della realtà»<sup>11</sup> si produce perché, a partire dalla terza *Meditazione*, la nozione di *realitas* si lega intimamente con quella di causa. Descartes afferma piú volte che la realtà dell'effetto proviene dalla sua causa e che è evidente «che dev'esserci non meno realtà nella causa efficiente e totale che nel suo effetto, perché da dove potrebbe l'effetto derivare la sua realtà (*assumere realitatem*) se non dalla causa?»<sup>12</sup>. Come suggerisce Bardout, «la realtà è trattata come un esistente, precisamente nella misura in cui la realtà è ormai sospesa all'efficienza della sua causa»<sup>13</sup>. Ciò significa che Descartes, svolgendo degli spunti che abbiamo visto già presenti in Scoto, concepisce la realtà e l'esistenza come il risultato di un processo di effettuazione – cioè non come una realtà, ma come una realizzazione (per questo egli può usare per realtà anche il termine *perfectio*). Ed è questa concezione – non meno significativa della sua dottrina del soggetto – che egli ha lasciato in eredità alla filosofia moderna.

In questa prospettiva, la vera novità dell'argomento cartesiano, che lo sottrae alla circolarità in cui altrimenti non può che ricadere, è che esso si fonda sull'esperienza di una potenza o possibilità che eccede ogni deduzione logica. «Il lume naturale detta certamente che non vi è alcuna cosa, della quale non si possa chiedere perché esista [...] Ammetto però che può esservi qualcosa in cui vi sia una cosí grande e inesausta potenza (*tanta et tam inexhausta potentia* – la versione francese traduce: *une puissance si grande et si inépuisable*), che non ha bisogno di nulla per esistere [...]. Tale intendo essere Dio»<sup>14</sup>. Descartes torna piú volte su questa idea di una potenza divina eccedente o sovrabbondante, in cui la possibilità non è piú un semplice

<sup>10</sup> BARDOUT, p. 186.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>12</sup> DESCARTES, *Meditationes*, p. 108.

<sup>13</sup> BARDOUT, p. 187.

<sup>14</sup> DESCARTES, *Meditationes*, p. 108.

concetto, ma contiene in sé una vera e propria forza, una *vis existendi*. «Ciò che ha la forza di esistere per sé (*vim per se existendi*), deve anche avere senza alcun dubbio la forza di possedere in atto tutte le perfezioni di cui concepisce le idee, cioè tutte quelle che io concepisco essere in Dio»<sup>15</sup>.

5. L'idea cartesiana della possibilità come potenza e *vis existendi* è raccolta, sia pure con qualche diversità, tanto da Spinoza che da Leibniz. L'*Etica* di Spinoza si apre con una definizione che contiene già in sé l'argomento ontologico: «Intendo per causa di sé (*causa sui*) ciò la cui essenza implica l'esistenza: ossia ciò la cui natura non si può concepire se non esistente». La proposizione VII della I parte enuncia coerentemente la prova in questi termini: *Ad naturam substantiae pertinet existere*, che la dimostrazione prova sbrigativamente: «Una sostanza non può essere prodotta da altro...; essa sarà dunque causa di sé, cioè... la sua essenza implica necessariamente l'esistenza, ossia alla sua natura appartiene di esistere».

A questa dimostrazione è stato obiettato – e il primo a farlo è stato lo stesso Leibniz – che esso trasformava un'inferenza logica in un'inferenza causale. Ciò significa non comprendere che Spinoza parte proprio dalla *causa sui* cartesiana e dalla sua *vis existendi*. Questo è evidente già nella sua prima opera, in cui espone i *Principi della filosofia di Descartes*. Qui, commentando il passo di Descartes in cui è in questione la potenza di conservare se stessi, Spinoza enuncia già discretamente in una nota quello che sarà il principio fondamentale del suo proprio pensiero, e cioè che «la forza attraverso la quale una sostanza si conserva non è altro che la sua essenza e ne differisce solo nominalmente». Nell'appendice, a cui la nota rinvia, si legge pertanto che «la potenza di Dio non si distingue dalla sua essenza» (cap. III) e si precisa che l'essenza divina non è altro che la forza attraverso la quale Dio persevera nel suo essere, cioè la sua vita: «Noi chiamiamo vita la forza attraverso la quale le cose perseverano nel loro essere;

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 50.

e poiché questa forza è distinta dalle cose stesse noi diciamo propriamente che le cose stesse hanno la vita. Ma la forza attraverso la quale Dio persevera nel suo essere non è altro che la sua essenza; dicono pertanto bene coloro che affermano che Dio è la vita» (cap. vi). Nella prop. VII della terza parte dell'*Etica* egli chiamerà questa forza *conatus*: «La tensione (*conatus*, la traduzione corrente come "sforzo" è imprecisa) con la quale ciascuna cosa tende a perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa». In ogni caso, nella dimostrazione della prop. VII dei *Principî*, l'elemento decisivo è appunto la *vis se ipsum conservandi* ed egli può enunciare l'argomento ontologico nella forma: «Chi ha la potenza di conservare se stesso, la sua natura implica l'esistenza necessaria», e scrivere conseguentemente che «chi ha la forza di conservare se stesso [...] non ha bisogno di alcuna causa esterna per esistere, poiché la sua natura è causa sufficiente sia possibile che necessaria».

Anche nello scolio alla prop. XI della prima parte dell'*Etica*, nella quale l'argomento è nuovamente enunciato, la dimostrazione dell'esistenza di Dio si fonda sulla potenza o forza che egli ha per esistere: «Poiché, infatti, poter esistere è una potenza, ne segue che quanto maggiore è la realtà che spetta alla natura di una cosa, tante più forze essa ha per esistere; e quindi l'essere assolutamente infinito, ovvero Dio, possiede da sé una potenza assolutamente infinita di esistere, e perciò esiste assolutamente».

Per questo, Spinoza deve separare la potenza dalla semplice possibilità come categoria modale: mentre la potenza coincide con l'essenza attuale di ciascuna cosa e col *conatus* di perseverare nel suo essere, la semplice possibilità, che egli chiama anche contingenza, non esprime altro che un difetto della nostra conoscenza: «Una cosa della quale ignoriamo se la sua essenza implica una contraddizione o della quale sappiamo bene che essa non include alcuna contraddizione, senza poter affermare nulla di certo sulla sua esistenza perché ci è sconosciuto l'ordine delle cause, una tale cosa non si può chiamare né necessaria né impossibile, e perciò la chiamiamo contingente o possibile» (*Eth.* I, prop. XXXIII, sch. 1).

In questione, nell'argomento ontologico spinoziano, non è la possibilità come categoria modale, ma una potenza o una forza attuale e non vi può essere propriamente passaggio dalla potenza all'atto, perché la potenza è già reale e non ha bisogno di realizzarsi. È la mancata consapevolezza di questo punto decisivo da parte dei filosofi che si ostinano a cercare un passaggio fra i due piani dell'essere che produce quel continuo slittamento da un piano logico-modale a una potenza ontologica e viceversa, che rende così spesso contraddittoria l'argomentazione tanto degli autori che dei loro interpreti.

6. La critica di Leibniz all'argomento di Descartes rimane all'interno di un concezione logico-modale della prova. Si tratta, ancora una volta, di trovare quell'*admirabilis transitus de potentia ad actum* che tutti hanno cercato senza mai riuscirci compiutamente. Ignorando la *vis existendi* pur così fortemente evocata da Descartes e Spinoza, egli ritiene, infatti, che il loro argomento sia fallace, perché può funzionare solo se si presuppone che Dio sia possibile. «Ho scoperto, – scrive a Hermanno Conrigium, – che dalle loro argomentazioni si evince che Dio esiste necessariamente, solo se si suppone che sia possibile (*quod deus necessario existat, si modo possibilis esse ponatur*)». Cartesio ha cercato senza riuscirci, egli aggiunge, «o di provare con un sofisma questa possibilità dell'esistenza divina o di liberarsi dall'obbligo di provarla»<sup>16</sup>.

Leibniz propone due diverse correzioni all'argomento cartesiano. La prima, che dice di aver mostrato «al signor Spinoza» (*Domini Spinosae*) mentre si trovava all'Aia, consiste nel provare che tutte le perfezioni sono compatibili, cioè possono essere nello stesso soggetto. «Può quindi darsi un soggetto di tutte le perfezioni, cioè l'Ente perfettissimo. Pertanto è evidente che questo esiste, dal momento che l'esistenza è contenuta nel numero delle perfezioni».

<sup>16</sup> LEIBNIZ, I, p. 188.

Nel testo del 1701 *De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu* du R. P. Lami egli riformula invece la prova in questo modo: *Si l'être nécessaire est possible, alors il existe*. La stringenza dell'argomento consiste nel fatto che l'essere necessario e l'essere che esiste per la sua stessa essenza sono la stessa cosa. Negare che l'essere per sé è possibile significa negare ogni possibilità: *Car si l'être de soi est impossible, tous les êtres par autrui les sont aussi; puis qu'ils ne sont enfin que par l'être de soi; ainsi rien ne sauroit exister. Ce raisonnement nous conduit à une autre importante proposition modale, égale à la précédente, et qui, jointe avec elle, achève la démonstration. On la pourroit énoncer ainsi: si l'être nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible. Il semble que cette démonstration n'avoit pas été portée si loin jusqu'ici*<sup>17</sup>.

È singolare che, pur ricorrendo a un argomento che si fonda sulla *causa sui*, Leibniz non evochi il motivo, presente tanto in Descartes che in Spinoza, della potenza come *vis existendi*. Tanto piú singolare, in quanto una delle prestazioni piú originali del suo genio filosofico è proprio una nuova teoria della possibilità, nella quale, com'è stato notato, egli sembra estendere a ogni essenza la logica dell'argomento ontologico<sup>18</sup>. Essa ha la sua formulazione decisiva nel teorema secondo cui *omne possibile exigit existere*. La possibilità cessa di essere una categoria meramente logica e contiene costitutivamente al suo interno una esigenza o un'inclinazione a esistere: *nisi in ipsa essentiae natura* – si legge nel *De veritatibus primis* – *quaedam ad existendum inclinatio esset, nihil existeret*. Egli distingue, per questo, fra la «potenza nuda» pensata dagli scolastici, che «ha bisogno di una eccitazione esterna e quasi di uno stimolo per essere trasferita nell'atto» e la potenza come «forza attiva», che, se non vi sono impedimenti, si pone in atto da se stessa, e può essere paragonata «a un grave sospeso che tende la fune che lo mantiene sollevato o a un arco teso»<sup>19</sup>. In un altro testo, per esprimere questa propensione a esiste-

<sup>17</sup> LEIBNIZ, IV, pp. 405-6.

<sup>18</sup> LOVEJOY, p. 18.

<sup>19</sup> LEIBNIZ, IV, p. 471.

re di ogni possibile, egli forgia a partire dall'infinito futuro del verbo *existere* il termine *existiturientia*. La ragione per cui qualcosa esiste, egli scrive, «sta nella prevalenza delle ragioni a esistere su quelle a non esistere, o se posso esprimerlo con una parola, nella *existiturientia essentiae*, nella tensione a esistere dell'essenza [...] da ciò risulta che ogni possibile tende per se stesso all'esistenza»<sup>20</sup>. Questa esigenza o tensione verso l'esistenza non è un ente di ragione, ma qualcosa che esiste oggettivamente: «dell'*existiturientia* delle essenze deve esserci una radice esistente nelle cose (*a parte rei*), altrimenti nell'essenza non vi sarà altro che un artificio senza realtà (*animi figmentum*) e poiché da nulla nulla si può produrre, ne conseguirebbe che non vi sarebbe altro che un nulla perpetuo e necessario»<sup>21</sup>.

Per colmare la scissione fra il possibile e il reale, la possibilità deve essa stessa dividersi in una potenza nuda (la cui realtà è inerte e non può tradursi da sé nell'atto) e in una forza già sempre tesa – come un arco che sta per scoccare la freccia – verso la propria realizzazione. L'argomento ontologico evolve conseguentemente, anche se questo sembra sfuggire alla consapevolezza degli autori, da una deduzione logica *a priori* all'idea che nella possibilità agisca una *vis existendi*, una inclinazione all'atto. Ma, in questo modo, il problema del passaggio dal possibile al reale si complica ulteriormente.

È chiaro, a questo punto, in che senso abbiamo detto che nell'argomento ontologico la filosofia cerca di ricomporre quella scissione della cosa del pensiero in essenza e esistenza, possibilità e realtà che essa stessa ha prodotto. In nessun luogo questo tentativo mostra la sua contraddittorietà quanto nell'idea ostinatamente perseguita di un *transitus mirabilis de potentia ad actum*. Non vi è, in verità, passaggio, perché la possibilità è essa stessa reale, contiene già in sé la forza che la fa esistere; eppure, con la sola eccezione di Spinoza, che trasforma la *vis existendi* in un *conatus* interno alla so-

<sup>20</sup> LEIBNIZ, *De ratione*, p. 1634.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 1635.



stanza, i filosofi continuano a cercare questo impossibile passaggio a nord-ovest nell'oceano della metafisica. La scissione della cosa del pensiero e del linguaggio non è qualcosa di cui la filosofia possa venire a capo senza mettere in questione la stessa scissione.

7. Nel pensiero moderno, è in Kant che il problema della cosa e della sua duplice, antinomica realtà, possibile e attuale, appare con particolare evidenza. Non soltanto egli dovrà per questo scindere anche terminologicamente il concetto di realtà, distinguendo la *Realität* di ciò che è semplicemente possibile, dalla *Wirklichkeit*, l'esistenza effettiva; ma dovrà anche, resuscitando sia pure criticamente l'antico nome platonico dell'idea (*to pragma auto*, «la cosa stessa»), chiamare «cosa in sé» (*Ding an sich*) il tema piú problematico della metafisica.

Non è pertanto un caso se Kant sente il bisogno di misurarsi con l'argomento ontologico, cioè col luogo in cui la frattura della realtà trovava la sua composizione. Nella sua confutazione dell'argomento, l'ambiguità della cosa e della sua realtà si mostra già nel teorema che costituisce il nucleo dell'argomentazione: «L'esistenza non è manifestamente un predicato reale» (*Sein ist offenbar kein reales Prädicat*), dove *reales* non significa «esistente», ma, secondo la logica della tarda scolastica, si riferisce all'affermazione di una cosa o di un'essenza come possibile. Nella prima confutazione dell'argomento, lo scritto del 1763 *Sull'unica prova possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, dove il teorema aveva la forma: «L'esistenza (*Dasein*) non è un predicato o una determinazione di una qualche cosa (*von irgend einem Dinge*)»<sup>22</sup>, l'ambiguità sta nel termine «cosa», che può significare tanto un possibile che un esistente.

Se seguiamo l'argomentazione kantiana nello scritto del 1763, vediamo che essa riposa sulla netta separazione dell'esistenza dall'insieme dei predicati di una cosa. «Se io dico: "Dio è onnipotente", viene qui pensata solo la relazione lo-

<sup>22</sup> KANT, I, p. 630.

gica fra Dio e l'onnipotenza, poiché questa è un attributo di quella. Null'altro qui è posto: se Dio sia, se sia posto assolutamente o esista, questo non vi è contenuto»<sup>23</sup>. Quando Dio pronuncia invece sul mondo possibile il suo *fiat*, «non comunica al tutto concepito nel suo intelletto alcuna nuova determinazione, non aggiunge (*setzt [...] hinzu*) alcun nuovo predicato, ma pone (*setzt*) la serie delle cose [...]. La relazione di ciascun predicato al suo soggetto non designa mai qualcosa di esistente, il soggetto deve essere già presupposto come esistente»<sup>24</sup>.

Alla domanda «se nell'esistenza vi sia piú che nella semplice possibilità», Kant può così rispondere che occorre distinguere fra il «che cosa viene posto» (*Was da gesetzt sei*), e il «come viene posto» (*wie es gesetzt sei*) (è la distinzione scolastica classica fra la *quidditas*, «che cosa una cosa è» e la *quodditas*, «il fatto che essa esiste»). Con un'argomentazione di cui egli stesso percepisce la sottigliezza (*in einer so subtilen Vorstellung*), egli può concludere che: «in un esistente (*in einem Existierenden*) non viene posto nulla di piú che in un semplicemente possibile [...] solo che, attraverso (*durch etwas Existierendes*) qualcosa di esistente, viene posto di piú che attraverso un semplicemente possibile, perché ciò si riferisce all'assoluta posizione della cosa stessa (*auf absolute Position der Sache selbst*)»<sup>25</sup>.

Kant critica per questo come «imprecisa» (*unbestimmt*) la definizione wolffiana dell'esistenza, secondo cui perché qualcosa esista deve essere aggiunto alla possibilità qualcosa di piú, attraverso il quale il possibile riceve il suo adempimento (*Erfüllung*) che è ciò che chiamiamo realtà (*Wirklichkeit*). L'esistenza non è un complemento o un adempimento del possibile, ma è affatto eterogenea rispetto a questo. Nello stesso senso, l'affermazione di Crusius secondo cui il dove (*irgendwo*) e il quando (*irgendwen*) sarebbero «determinazioni immancabili» dell'esistenza è respinta mostrando che queste appartengono anche a una cosa semplicemente possibile: «l'eterno ebreo

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 633.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 634-35.

Ahasverus in tutti i luoghi in cui erra e in tutti i tempi in cui sopravvive, è senza dubbio solo un uomo possibile»<sup>26</sup>. L'esistenza è pensata da Kant in una tale eterogeneità rispetto ai semplici predicati che nemmeno le determinazioni spaziali e temporali gli appartengono in modo costitutivo.

Se dal possibile all'esistente non vi è alcun passaggio, Kant mantiene qui tuttavia una relazione logica fra i due, senza la quale il dispositivo ontologico non potrebbe funzionare. «Se si abolisce ogni esistenza, se nulla è dato e non vi è più alcun materiale per qualcosa di pensabile, allora ogni possibilità viene meno»<sup>27</sup>. Non vi è, infatti, alcuna contraddizione nella negazione di ogni esistenza, ma «affermare che vi sia una possibilità e tuttavia nulla di reale (*Wirkliches*), questo è contraddittorio, perché, se nulla esiste, nulla è allora dato che possa essere pensato, e ci si contraddice se si vuole che qualcosa sia possibile»<sup>28</sup>.

Che l'esistenza non sia un predicato reale era già implicito in qualche modo nella tesi di Scoto secondo cui l'esistenza non si distingue dall'essenza come una *res* da un'altra, ma non è che l'ultima *realitas* dell'essenza. Anche Gassendi nella sua obiezione a Descartes sembra negare che l'esistenza possa essere concepita come una proprietà o un predicato di una cosa: «Sia che consideriate l'esistenza in Dio o in un qualsiasi altro soggetto, essa non è per nulla una perfezione, ma solamente una forma o atto, senza cui la perfezione non potrebbe essere». Ancora più radicalmente la tesi è enunciata da Desmaizeaux (*Nouvelles de la République des Lettres*, nov. 1701): «Io negherò recisamente che l'esistenza sia una perfezione. In effetti non riesco a convincermi che essa aggiunga qualcosa alla natura di una cosa. Che un essere esista o non esista, la sua essenza non mi sembra per questo né più né meno perfetta». Nella sua replica a Gassendi, Descartes sembra al contrario convinto che l'esistenza sia una proprietà della cosa: «Non capisco di che genere di cose voi volete che sia l'esistenza, né perché non possa essere detta anch'essa una proprietà»<sup>29</sup>. I filosofi sembrano qui dividersi secondo che considerino o meno l'esistenza come una proprietà della cosa.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 636.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 638.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> DESCARTES, *Quintae responsiones*, VII, p. 382.

8. Nella *Critica della ragion pura* Kant torna nuovamente a confrontarsi con l'argomento ontologico e ne fornisce una nuova, piú precisa confutazione. Benché il problema del rapporto fra il linguaggio e il pensiero non sia mai tematizzato come tale ed egli non potesse sapere di star definendo in questo modo un carattere specifico delle lingue indoeuropee, si sofferma sulla chiara distinzione fra i due significati della «paroletta: è» (*das Wörtchen: ist*), quello predicativo (la copula dei grammatici), in cui un concetto è posto in relazione con un altro, e quello esistenziale, in cui si afferma l'esistenza di una cosa. «Il giudizio: "Dio è onnipotente" contiene due concetti, che hanno i loro oggetti: Dio e onnipotenza. La paroletta: "è" non è ancora un predicato, ma solo ciò che pone il predicato in relazione col soggetto. Se io prendo il soggetto (Dio) con tutti i suoi predicati (ai quali appartiene anche l'onnipotenza) e dico: "Dio è" o "c'è un Dio" (*Gott ist oder es ist ein Gott*), io non aggiungo alcun predicato nuovo al concetto di Dio, ma pongo soltanto il soggetto in sé con tutti i suoi predicati e cioè l'oggetto in relazione al mio concetto. Entrambi devono avere lo stesso identico contenuto e non si può pertanto aggiungere nulla al concetto, che esprime semplicemente la possibilità, per il fatto che penso il soggetto come assolutamente dato (*schlechthin gegeben*) (attraverso l'espressione: egli è). Così il reale (*das Wirkliche*) non contiene nulla di piú del semplice possibile»<sup>30</sup>.

Qui Kant introduce il famigerato esempio dei cento talleri, che doveva costargli le critiche ironiche di Hegel, Feuerbach e Marx: «Cento talleri reali non contengono assolutamente nulla di piú di cento talleri possibili. Poiché questi denotano il concetto e i primi invece l'oggetto e la sua posizione in sé, se questi contenessero piú di quelli, il mio concetto non esprimerebbe l'oggetto nella sua integrità e non ne sarebbe pertanto il concetto adeguato. Ma nello stato delle mie finanze c'è piú nei cento talleri reali che nel semplice concetto di essi (cioè, nella loro possibilità). Poiché l'oggetto nella sua realtà non è contenuto semplicemente in modo analitico

<sup>30</sup> KANT II, p. 533.

nel mio concetto, ma si aggiunge (*kommt [...] hinzu*) sinteticamente al mio concetto [...] senza che, per questo essere al di fuori del mio concetto, questi stessi cento talleri pensati siano per questo in alcun modo aumentati. Se penso dunque una cosa con quanti e quali predicati io voglia (magari nella sua determinazione completa), non si aggiunge nulla (*kommt [...] hinzu*) alla cosa, per il fatto che soggiungo: questa cosa è [...] Il nostro concetto di un oggetto può contenere cosa e quanto si voglia, ma noi dobbiamo uscire da esso (*aus ihm herausgehen*) per conferire a esso l'esistenza»<sup>31</sup>.

9. Si consideri la particolarità dell'operazione kantiana. Egli prende una «cosa» (Dio o i cento talleri – ma gli esempi non sono certo scelti a caso) e ne scinde la realtà in possibilità (corrispondente all'affermazione predicativa analitica: «Dio è onnipotente») e esistenza (corrispondente alla tesi sintetica: «Dio è»). Si potrebbe dire, in questo senso, che egli sta portando inconsapevolmente al pensiero la doppia struttura del verbo essere per affermarne la radicale eterogeneità. Tra il significato predicativo e quello esistenziale, tra i cento talleri possibili e i cento talleri reali non vi è alcun passaggio. La sua tesi si accorda perfettamente con quella di un linguista moderno come Émile Benveniste, quando osserva che «non vi è alcun rapporto, né di natura né di necessità, tra una nozione verbale “esistere, esserci realmente” e la funzione di copula» e che la creazione di un verbo “essere” per esprimere la relazione predicativa fra due termini «non era iscritta in alcuna fatalità linguistica»<sup>32</sup>, come prova la sua mancanza in molte lingue come l'ebreo e l'arabo.

Il fatto è che la divisione e, insieme, la promiscuità tra i due significati del verbo essere è alla base dell'ontologia occidentale e della scissione fra essenza e esistenza, possibilità e realtà, che la definisce. Una stessa *res*, una stessa realtà si scinde secondo se la si considera nel suo «che cosa» (il *quid est*, la *quidditas* o l'essenza della tradizione ontologica) e nella

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 534.

<sup>32</sup> BENVENISTE, p. 225.

sua pura esistenza (il *quod est* o il *quia*, che quella cosa sia). Per questo Kant può dire che le due realtà, considerate secondo l'essenza o la possibilità, hanno lo stesso contenuto predicativo e, tuttavia, quanto all'esistenza, sono assolutamente eterogenee – cioè che io devo uscire dalla possibilità e dal semplice concetto per raggiungere l'esistenza.

Che il problema della relazione fra possibilità e realtà resti tuttavia in Kant problematico, è evidente dalla puntigliosità con cui egli cerca di sottolinearne la differenza al momento di definire le categorie della modalità. Tanto la realtà che la possibilità appartengono, infatti, a questa classe di categorie, le quali, secondo Kant, «hanno questo di particolare, che non accrescono minimamente, come determinazioni dell'oggetto, il concetto al quale sono unite come predicati, ma esprimono soltanto il rapporto con la facoltà conoscitiva»<sup>33</sup>. La sola differenza fra di esse è che un oggetto si dice possibile quando si accorda (*übereinkommt*) con le condizioni formali dell'esperienza, si dice invece reale (*wirklich*) quando è connesso (*zusammenhängt*) con le condizioni materiali dell'esperienza, cioè con una percezione. Si tratta, cioè, in ogni caso, di un certo rapporto con la facoltà di conoscere e non di una proprietà della cosa.

La possibilità e la realtà di cui Kant si occupa sono sempre unicamente riferite all'esperienza possibile per il soggetto e non sono mai una determinazione della cosa stessa. Per questo Kant può scrivere, moltiplicando le sottigliezze terminologiche, che le categorie della modalità sono sintetiche solo in senso soggettivo, in quanto «aggiungono al concetto di una cosa (reale – *realen*), della quale del resto non dicono nulla, la facoltà di conoscere in cui esso sorge e risiede»<sup>34</sup>. La nota, che Kant sente a questo punto il bisogno di aggiungere, precisa con altrettanta sottigliezza che «attraverso (*durch*) la realtà (*Wirklichkeit*) di una cosa, io pongo certo più della possibilità, ma non nella cosa (*in dem Dinge*), poiché questa non può contenere nella realtà nulla di più di quanto era conte-

<sup>33</sup> KANT, II, p. 248.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 262.

nuto nella completa possibilità. Ma mentre la possibilità era solo la posizione della cosa in relazione all'intelletto (nel suo uso empirico), la realtà è insieme una connessione della cosa con la percezione».

Malgrado le cautele terminologiche, la scissione fondamentale della *res* che governa il pensiero occidentale non solo non può essere eliminata, ma viene meno ogni possibilità di ricomporla. Lo sdoppiamento di possibile e reale, che, come categorie della modalità, si limitano a mettere gli oggetti in relazione alla facoltà di conoscere e non «dicono nulla della cosa», rimanda, infatti, a un'altra e più decisiva partizione, in cui si può parlare della cosa solo a condizione di spostarla al di là della nostra facoltà di conoscere. Come Kant afferma senza riserve nell'Introduzione alla seconda edizione della *Critica*, la nostra conoscenza «giunge solo fino alle apparenze (*Erscheinungen* – la traduzione corrente «fenomeno» è insufficiente) e lascia però che la cosa in sé sia per se stessa reale (*wirklich*), ma in sé sconosciuta»<sup>35</sup>. In questo senso, Kant può dire che la cosa in sé pone un limite all'esperienza possibile. La vera realtà, come la vera possibilità, si situa nell'inconoscibile, cioè al di là di quel che appare. «Noi dobbiamo pensare gli oggetti stessi anche come cose in sé (*Dinge an sich*), sebbene non possiamo conoscerle. Poiché altrimenti ne conseguirebbe la tesi assurda (*der ungereimte Satz*) che ci sarebbe un'apparenza (*Erscheinung*) senza qualcosa che appare (*erscheint*)»<sup>36</sup>. La cosa si scinde così in cosa (*Ding*) come oggetto dell'esperienza e cosa in sé (*Ding an sich*), di cui non vi è esperienza. La *res* nella sua verità è scivolata nell'impossibile. È un puro noumeno, l'oggetto trascendentale = x.

10. Nella storia della filosofia occidentale, Kant rappresenta il momento in cui la frattura della cosa dal pensiero si rivela irreparabile. In questione, nella critica kantiana dell'argomento ontologico e nella sua dottrina delle modalità, è, cioè, la crisi definitiva di quell'*admirabilis transitus* dal

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 30-31.

possibile al reale che la filosofia non aveva cessato di inseguire, perché su di esso si fondava quella che abbiamo chiamato la macchina ontologica dell'Occidente. Kant svuota la possibilità della sua *vis existendi* e in questo modo le toglie ogni realtà. La metafisica è ora impossibile, se non in una forma particolare, cioè come uno spazio vuoto o come un'illusione inevitabile. Possibilità e realtà sono categorie della modalità, che esprimono soltanto la relazione di un oggetto con la facoltà di conoscere e non dicono nulla dell'oggetto come tale; d'altra parte non può esservi nell'essenza e nella possibilità alcuna *vis existendi*, perché l'esistenza non è un predicato reale, è radicalmente eterogenea rispetto a esse. Come ha scritto Gilson, in Kant «i due ordini del reale e del possibile sono incommensurabili»<sup>37</sup>.

La tradizione filosofica da una parte e la riflessione grammaticale dall'altra ci hanno talmente abituati a considerare come scontata questa frattura, che noi non ci rendiamo conto che essa costituisce il nucleo aporetico del dispositivo su cui l'ontologia ha fondato fin dall'inizio la sua specifica potenza. Essenza e esistenza, potenza e atto, possibilità e realtà sono le due facce o le due parti della macchina ontologica dell'Occidente. L'ontologia non è, infatti, un'astrusa escogitazione senza rapporti con la realtà e con la storia: essa è, al contrario, il luogo in cui si prendono le decisioni epocali più gravide di conseguenze. Senza la scissione della realtà (della «cosa» degli uomini) in essenza e esistenza e in possibilità (*dynamis*) e attualità (*energeia*), né la conoscenza scientifica né la capacità di controllare e dirigere durevolmente le azioni umane che caratterizza la potenza storica dell'Occidente sarebbero state possibili. Se non potessimo sospendere la concentrazione esclusiva della nostra attenzione su ciò che esiste immediatamente (come sembrano fare gli animali), per pensarne e definirne l'essenza (il «che cosa»), la scienza e la tecnologia occidentale non avrebbero certamente conosciuto lo sviluppo che le caratterizza. E se la dimensione della possibilità scomparisse interamente, né piani né progetti sarebbero

<sup>37</sup> GILSON, p. 10.



pensabili e le azioni umane non potrebbero essere né dirette né controllate. La potenza incomparabile dell'Occidente ha nella macchina ontologica uno dei suoi essenziali presupposti.

La scissione su cui la macchina fonda il suo prestigio è, tuttavia, tutt'altro che pacifica. Perché la macchina possa funzionare, le due parti che essa ha separato devono essere articolate nuovamente insieme, in modo che proprio il loro armonico conflitto o la loro discorde consonanza ne costituisca l'arcano motore. Se possibilità e realtà, essenza ed esistenza fossero assolutamente separate e incomunicanti, la conoscenza e l'azione perderebbero il loro oggetto e il pensiero e le cose, il linguaggio e il mondo resterebbero irrelati. Ciò significa che il passaggio tra l'essenza e l'esistenza e tra la possibilità e la realtà costituisce il problema decisivo della metafisica occidentale, sul quale essa non cessa di far naufragio; ma significa anche che un'uscita dalla metafisica non è possibile senza una critica della scissione della cosa e del paradigma della realizzazione che essa implica.

Nella fisica quantistica, la consistenza soltanto statistica della realtà implica che questa non possa essere conosciuta in sé deterministicamente, ma che debba sempre essere realizzata in un esperimento. Non si dà una realtà in sé come tale: essa non è che la «realizzazione» di una probabilità e questa realizzazione può aver luogo soltanto attraverso l'intervento del ricercatore. Il vero significato del principio di indeterminazione di Heisenberg non è tanto di porre un limite alla conoscenza, quanto di legittimare come inevitabile l'intervento dello sperimentatore. Nelle parole di Majorana: «Il risultato di qualunque misura sembra perciò riguardare piuttosto lo stato in cui il sistema viene portato nel corso dell'esperimento che non quello inconoscibile in cui si trovava prima di essere perturbato»<sup>38</sup>. Si capisce allora perché Simone Weil potesse affermare che, con la fisica quantica, l'Occidente aveva perso senza accorgersene «la scienza, o quanto meno ciò che da quattro secoli definivamo con questo nome»<sup>39</sup>. Ciò che si è perduto è in verità la retta concezione della possibilità e della realtà. Come, per i teologi, l'esistenza di Dio non si può esperire in sé, ma, nell'argomento ontologico, essa viene «realizzata», facendola transitare dal possibile al reale, così nella fisica quantica la realtà non è in sé accessibile, ma il ricercatore ne «realizza» ogni volta la probabilità attraverso l'esperimento.

<sup>38</sup> MAJORANA, p. 76.

<sup>39</sup> WEIL, p. 121.

11. Più volte, nel corso della nostra sommaria genealogia della scissione della *res* nella storia della filosofia abbiamo incontrato il problema del linguaggio, che, nei filosofi medievali e moderni fino a Kant, appare spesso senza essere mai – almeno così pare – esplicitamente tematizzato. Ciò vale innanzitutto per il duplice significato (copulativo-grammaticale ed esistentivo-lessicale) del verbo essere nelle lingue classiche, che Benveniste ha mostrato non corrispondere ad alcuna necessità interna e di cui i teologi medievali sembrano in qualche modo consapevoli. Lo stesso Benveniste, in un saggio famoso<sup>40</sup> ha mostrato che le categorie aristoteliche che hanno così fortemente determinato la riflessione filosofica corrispondono in realtà a categorie strutturali della lingua greca. La tavola delle dieci categorie che Aristotele ha elaborato e trasmesso alla filosofia occidentale come un quadro di condizioni generali e permanenti del pensiero non è che la proiezione concettuale di una data situazione linguistica. In particolare, la prima categoria, l'*ousia* o sostanza, corrisponde alla classe linguistica dei nomi (cosa di cui già i grammatici antichi si erano accorti, definendo i nomi «sostantivi» – *nomen substantivum* – proprio in relazione alla sostanza aristotelica). La divisione fra essenza e esistenza, che Benveniste non menziona, potrebbe così corrispondere oltre che ai due significati del verbo essere in greco e in latino, anche alla distinzione lessicale fra il nome che designa un individuo (le *ousiai* prime, che del resto Aristotele esemplifica con un nome proprio o con «un certo uomo» o «un certo cavallo») e il nome come categoria generale (l'animale, l'uomo).

Sulla distinzione fra essenza e esistenza, possibilità e realtà potrebbe aver influito anche un'altra partizione strutturale delle lingue che ci sono familiari, sulla quale Benveniste ha insistito con forza nelle sue ultime ricerche: quella fra il piano dei nomi (il lessico) e il piano del discorso (nei termini di Benveniste, la differenza fra semiotico – la lingua come sistema di segni – e il semantico – il linguaggio come discorso in atto). Di questa differenza i filosofi greci erano, almeno a partire da Eraclito (fr. 1) e da Antistene, perfettamente consapevoli. Platone la

<sup>40</sup> BENVENISTE, pp. 79-91.

enuncia limpidamente nel *Teeteto* (201a-202b): «gli elementi primi ciascuno in se stesso e per se stesso possono solo essere nominati [...] dirli in un discorso è impossibile, perché non si può che nominarli e non è possibile aggiungervi altro [...]». È infatti impossibile dire con un discorso uno di essi, perché possono solo essere nominati, non hanno altro che un nome (*onoma gar monon echein*)», aggiungendo nel *Protagora* che «a ciascuno di questi nomi è supposta una esistenza (*ousia*) particolare» (*Prot.* 349b). (La proposizione 3.221 del *Tractatus* di Wittgenstein non dice, a ben guardare, nulla di diverso: «Gli oggetti li posso solo nominare [...] posso solo dirne, non dirli»).

La distinzione di essenza (potenza) e esistenza (atto) corrisponde perfettamente a quella fra nome e discorso, fra la lingua come sistema di segni e il linguaggio come discorso in atto e, in questo senso, si potrebbe dire che essa non fa che articolare una struttura implicita nella lingua e ci si potrebbe conseguentemente chiedere se il procedimento del pensiero non sia in realtà inconsapevolmente determinato, come Benveniste suggerisce, dalla lingua che usa. Ogni volta che si riflette sull'influenza che le categorie linguistiche esercitano sulle categorie del pensiero, occorre tuttavia non dimenticare che l'influenza è molto spesso reciproca. La struttura della lingua in un dato momento del suo svolgimento storico non è, infatti, un dato naturale, ma è essa stessa almeno in parte determinata dalla riflessione filosofica e grammaticale, cioè dal processo attraverso il quale i parlanti diventano consapevoli di che cosa stanno facendo quando parlano. La consapevolezza di stare usando una lingua è, cioè, inseparabile dal paziente lavoro di analisi e di costruzione che ha portato alla creazione dell'identità grammaticale di quella lingua. Benveniste ha così mostrato che il significato copulativo del verbo essere in greco manca in origine ed è sostituito dalla frase nominale, che unisce due parole in un sintagma privo di verbo (*ariston ydor*, che noi oggi traduciamo: «la cosa migliore è l'acqua»). È verisimilmente la riflessione filosofica e grammaticale sulla lingua che ha portato a concepire la frase nominale come una frase con verbo «essere» sottinteso, determinandone così il progressivo declino e la sua sostituzione, anche se non in tutti i casi, con la frase con copula «è», che diventa l'espressione normale. E certamente

non è stato estraneo a questo processo il primato – a partire della logica aristotelica – del giudizio apofantico (nella forma soggetto-verbo-predicato) sulle altre forme di discorso. Allo stesso modo noi siamo così abituati a considerare la partizione fra nomi e discorso come una struttura fondamentale della lingua, che non ci rendiamo conto che l'isolamento di qualcosa come un nome (che nelle lingue indoeuropee si presenta in una pluralità di forme flesse distinte fra di loro – i cosiddetti casi) è certamente il risultato di un lento processo, il cui esito gli antichi ritenevano così importante da attribuirne la scoperta a Platone e ad Aristotele. L'articolazione sistematica della differenza fra semiotico e semantico nella linguistica moderna è così poco un dato naturale, che Benveniste fu costretto alla fine ad ammettere che dal punto di vista della linguistica fra i due livelli non vi è alcun passaggio e che se per parlare noi dovessimo veramente muoverci dal piano dei nomi a quello della frase, dalla lingua in potenza al discorso in atto, l'istanza di parola risulterebbe impossibile.

Se l'afasia che colpì il grande linguista poco tempo dopo aver stilato questa paradossale diagnosi ci impedisce di sapere in che modo egli avrebbe cercato di venirne a capo, può certamente essere istruttivo provare a situare in questa prospettiva la scissione fra essenza e esistenza e fra possibilità e realtà di cui abbiamo tracciato nelle pagine precedenti una compendiarica archeologia. Essa può essere vista, cioè, come una risposta, altrettanto profonda quanto problematica, alla domanda: «Che cosa significa parlare, che cosa facciamo quando parliamo (quando pensiamo)»? Noi passiamo continuamente da un livello dell'interpretazione del mondo che ci confronta al puro esserci di cose (il piano dei nomi o dell'esistenza) al tentativo di comprendere «che cosa» le definisce e fa sì che esse siano ciò che sono (il piano del discorso o dell'essenza); e, inversamente e altrettanto incessantemente, da questo secondo piano al primo, a seconda che il modello dominante sia l'essenza (la possibilità) o l'esistenza (la realtà attuale). La «cosa» che il linguaggio ci ha rivelato è sempre già scissa e, d'altra parte, proprio questa scissione ci permette di conoscere e dominare le cose del mondo in cui incessantemente c'imbatiamo.

Mettere in questione questa concezione che ha così a lun-

go determinato la filosofia dell'Occidente significherà allora provare a pensare l'esperienza e la conoscenza del mondo altrimenti che attraverso un'improbabile scissione e un non meno improbabile transito fra possibilità e realtà e fra essenza e esistenza; e altrettanto decisamente provare a pensare l'esperienza del linguaggio altrimenti che come un introvabile passaggio dal piano dei nomi a quello delle proposizioni. È certo, in ogni caso, che né la struttura del linguaggio può permettere da sola di dar compiutamente conto dell'articolazione del pensiero, né questo può d'altra parte credere di svolgersi in modo affatto autonomo rispetto al linguaggio in cui si esprime. È possibile, anzi, che la vera filosofia consista appunto in un corpo a corpo o, piuttosto, in una incessante *synousia* fra il pensiero e il linguaggio, nella quale nessuno dei due contendenti – o compagni – può mai pretendere di essere venuto definitivamente a capo delle ragioni e delle condizioni che l'altro gli impone e propone.

È sufficiente considerare con maggiore attenzione le fonti, per rendersi conto che il nesso fra problema ontologico e l'esperienza del linguaggio non era sfuggito ai filosofi. Anche lasciando da parte la consapevolezza che potevano averne Platone e Aristotele (Platone – *Crat.* 422d – chiede perentoriamente «in che modo i nomi primi, ai quali in alcun modo altri nomi sono presupposti, ci manifestano gli enti» e Aristotele, per parte sua, ripete continuamente che «l'essere si dice»), i filosofi medievali conoscono con sufficiente chiarezza il nesso fra il significato dei nomi e la differenza ontologica. «Due cose si devono osservare nei nomi – scrive Alberto Magno (*I Sent.*, d. 2, a. 11, sol.) – e cioè la forma o la ragione attraverso la quale sono imposti (*forma sive ratio a qua imponitur*) e ciò a cui sono imposti (*illud cui imponitur*): e queste sono chiamate da alcuni significato e supposito (*significatum et suppositum*) e dai grammatici qualità e sostanza (*qualitas et substantia*)». Analogamente nella *Summa super Priscianum* di Pietro Elia (xii sec.), un testo in cui il rapporto fra analisi filosofica e analisi grammaticale è lucidamente tematizzato, si può leggere che «ogni nome significa il «che è» (*quod est*) e «ciò attraverso cui è» (*id quo est*), come il nome «uomo» significa ciò che è, cioè la cosa che è un uomo (*rem quae est homo*) e ciò attraverso cui è, cioè l'umanità attraverso la quale è uomo, perché l'uomo è tale a partire dall'umanità»<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> DE RIJK, p. 231.

## Capitolo terzo

### Il possibile è il reale

1. Dovrebbe essere chiaro a questo punto in che senso si possa enunciare ormai senza riserve la tesi che la macchina ontologico-politica dell'Occidente si fonda sulla scissione dell'essere in possibilità e realtà. Questa scissione dell'essere ha la sua origine in Aristotele. Nelle *Categorie* egli distingue l'esistente singolare, che chiama *ousia prote* («sostanza prima») e può essere solo designato con un nome proprio o con un deittico (Socrate, quest'uomo, questo cavallo), dalle sostanze seconde e da tutte le altre forme dell'essere, che si dicono solo sulla presupposizione di quello. «Tutte le altre cose, – egli scrive, – si dicono sulla presupposizione (*cath' hypokeimenou*, lett. «sul giacere sotto») delle *ousiai* prime o sono sulla presupposizione di esse [...] così “animale” è predicato dell'uomo, quindi di questo certo uomo; se non lo fosse di nessun uomo particolare, nemmeno lo sarebbe dell'uomo in generale [...]. Se le sostanze prime non fossero, sarebbe impossibile che vi fosse qualcos'altro; tutto il resto, infatti, si dice sul presupposto del loro star sotto o è in questo presupposto» (*Cat.*, 2a34-2b6). Il primato delle sostanze prime è ribadito poche righe dopo: «Le sostanze (*ousiai*) prime, in quanto giacciono sotto (*hypocheisthai*) a tutte le altre e tutte le altre si predicano di esse o sono in esse, sono dette per questo per eccellenza *ousiai*» (2b15-17). È importante notare che definendo le *ousiai* come «prime», Aristotele introduce in esse implicitamente anche una anteriorità temporale. Come dirà senza riserve in *Met.* 1028a30, il giacente a fondo su cui le sostanze seconde si predicano le precede non solo logicamente, ma anche secondo il tempo (*kai logoi kai gnosei kai chronoi*).

È a causa del primato di questa determinazione sub-iettiva dell'essere come *hypokeimenon* primo, come la singolarità imprevedibile che sta-sotto-e-al-fondo di ogni predicazione linguistica, che nella tradizione della filosofia occidentale il termine *ousia* viene tradotto in latino con *substantia*. A partire dal neoplatonismo, infatti, il trattato sulle *Categorie* acquista un posto privilegiato nel *corpus* delle opere aristoteliche e, nella sua traduzione latina, esercita un'influenza determinante sulla cultura medievale. Boezio, nella cui versione il Medioevo ha conosciuto le *Categorie*, pur rendendosi conto che la traduzione più corretta sarebbe stata *essentia* (*ousia* è un deverbale formato a partire dal participio del verbo *einai* e, nel suo trattato teologico contro Eutyche e Nestorio, Boezio fa pertanto corrispondere a *ousia* il termine *essentia* e riserva *substantia* al greco *hypostasis*), si servì invece del termine *substantia* e orientò così in modo determinante il vocabolario e la comprensione dell'ontologia occidentale. L'essere può apparire come ciò che giace-sotto-e-al-fondo solo dal punto di vista della predicazione linguistica, cioè a partire dal primato della determinazione soggettiva dell'*ousia* come nome proprio e *hypokeimenon* primo che sta al centro delle *Categorie* aristoteliche. Tutto il lessico dell'ontologia occidentale (*substantia*, *subiectum*, *hypostasis*, *subsistentia*) è il risultato di questo primato della sostanza prima come giacente al fondo di ogni predicazione.

Nel libro settimo della *Metafisica*, tuttavia, Aristotele sembra mettere in questione il primato del giacente al fondo e affermare, anzi, la sua insufficienza, per sostituirlo con un'altra determinazione dell'*ousia* che chiama *to ti en einai* («il che cos'era l'essere» – nelle traduzioni medievali, *quod quid erat esse*). È il senso di questa apparente contraddizione del pensiero aristotelico e della strategia che è in esso in questione che si tratta di comprendere. La determinazione dell'*ousia* come *hypokeimenon*, giacente-al-fondo, è – così Aristotele motiva la sua svolta – insufficiente e oscura (*adelon*) e rischia inoltre di confondersi con quella di materia (*hyle*), che nella *Fisica* aveva appunto definito come l'*hypokeimenon* primo

sotteso a ogni mutamento. Il *sub-iectum*, ciò che sta sotto a ogni predicazione può, infatti, essere soltanto nominato e indicato ed entra nelle proposizioni solo come ciò di cui si dice e si predica qualcosa. In questo senso esso, pur nella sua immediata evidenza, resta in se stesso *adelon*, non manifesto. La conseguenza – come Rudolph Boehm ha mostrato in uno studio esemplare – è una scissione fondamentale dell'essere e del discorso: da una parte, un giacente-al-fondo primo, di cui tutto si dice e si predica, ma che resta esso stesso indicibile e impredicabile e, dall'altra, tutto ciò che si dice di esso o è in un esso. Cioè ancora: da una parte un esistente per così dire inessenziale, il puro fatto che qualcosa ci sia, senza il «che cosa esso sia» (come diranno i medievali, un puro *quod est* senza un *quid est*) e dall'altro un'essenza inesistente: «Essenza e esistenza cadono l'una fuori dall'altra, nel duplice senso del termine: rompono con l'altra e cadono in pezzi»<sup>1</sup>.

È per comporre questa scissione, per pensare l'unità dell'essere esistentivo e dell'essere predicativo, che Aristotele introduce il *ti en einai*, che vale letteralmente «che cos'era (per quel certo essere, ad esempio Socrate) essere (Socrate)». Decisiva, com'è stato mostrato, è l'introduzione in questa formula di un verbo al passato: *en*, non semplicemente «che cos'è», ma «che cos'era». Se il sub-ietto primo era stato pre-supposto come ciò che sta a fondamento di ogni discorso, esso potrà essere afferrato nella sua verità solo come un passato, solo attraverso il tempo. L'individuo, in quanto sostanza prima, può essere definito e non semplicemente nominato solo affermando nel passato la sua esistenza, solo introducendo il tempo nell'essere. Cioè, secondo la nuova formulazione dell'*ousia*, provando a comprendere «che cosa era per Socrate – per quel certo sub-ietto – essere Socrate». L'essenza non è che l'esistenza respinta nel passato e – solo in questo modo – afferrata.

È questa regressione temporale che porterà ad assimilare l'esistenza con l'atto e l'essenza con la possibilità o potenza. Nella *Metafisica*, Aristotele definisce potenza (*dynamis*)

<sup>1</sup> BOEHM, p. 169.



e atto (*energeia*) come «due modi in cui l'essere si dice» e insiste più volte sulla priorità dell'atto (*energeia*) sulla potenza (*dynamis*). Egli comincia coll'identificare l'atto con «l'esistenza della cosa» (*to yparchein to pragma*) e, rinunciando a definire il modo di essere della potenza, afferma che occorre contentarsi di comprenderlo per analogia (1048a36): l'atto sta alla potenza «come chi costruisce all'architetto, chi è desto a chi dorme, chi vede a chi, pur avendo la vista, ha gli occhi chiusi, ciò che è ricavato dalla materia alla materia e ciò che è lavorato a ciò che non è lavorato» (1048b1-5). Poco prima aveva evocato l'esempio della statua: «diciamo che qualcosa è in potenza come Hermes è nel legno» (1048a30-33). In questo modo egli sposta surrettiziamente le due categorie dalla sfera ontologica a quella delle tecniche umane e dell'agire. Se possiamo dire che la statua di Hermes è in potenza nel legno, ciò è perché abbiamo visto da qualche parte una scultura lignea di Hermes e la possibilità non è dunque che una pre-supposizione dell'esistenza; tuttavia, nel corso della trattazione, dovendo spiegare che cosa definisca le tecniche umane – ad esempio l'attività propria dell'architetto o del suonatore di cetra – egli sembra pensare qualcosa come un transito o un passaggio dalla potenza all'atto. Così nel *De anima* (417b10) usa l'espressione «il condurre (il pensante) dall'essere in potenza all'atto (*eis entelecheian agein ek dynamei ontos*)», anche se occorre precisare che egli non si serve mai di termini come «passaggio» o «transito», ma scrive semplicemente «diventa» (*theoroun ginetai ton echon ten epistemen*, «diventa conoscente in atto colui che ha la scienza in potenza») (417b5).

Nel libro *theta* della *Metafisica*, Aristotele non si stanca, infatti, di ribadire che «l'*energeia* è anteriore (*proteron*) alla possibilità-potenza» tanto secondo il discorso (*toi logoi*) e l'esistenza (*tei ousiai*) che secondo il tempo (*chronoi*). Particolarmente istruttiva è, tuttavia, la restrizione che egli introduce a questo punto rispetto all'anteriorità temporale: se si considerano la potenza e l'atto rispetto alla specie, l'atto precede la possibilità (un uomo è generato da un altro uomo e la realtà precede la possibilità); ma se li si considera rispetto al singo-

lo individuo la possibilità è invece anteriore (il seme precede l'individuo e il possibile il reale). Proprio questa circolarità mostra il nesso costitutivo fra possibilità e temporalità: se, come ha fatto Aristotele rispetto all'*ousia*, s'introduce il tempo nell'essere, allora questo si scinderà in potenza e atto, possibilità e realtà, e solo attraverso la loro partizione potrà essere compreso. Possibilità e realtà saranno distinte e, insieme, inseparabili: come non è vero affermare che qualcosa è possibile, ma non esisterà mai (1047b3), altrettanto assurdo è che qualcuno sia definito architetto senza aver mai costruito o suonatore di cetra senza aver mai suonato la cetra (1049b30-32). E, tuttavia, proprio la scissione in potenza e atto rende comprensibile che cosa significa essere un architetto o un suonatore di cetra. Ciò che chiamiamo possibile non è che una proiezione del reale nel passato, così come l'essenza non è che una pre-supposizione dell'esistenza; ma, in entrambi i casi, ciò che è in questione nella divisione è il tentativo di comprendere l'essere attraverso il tempo, di intenderne la realtà come un processo di derealizzazione e di realizzazione. Per intendere l'atto e l'esistenza, dobbiamo spostarli come possibilità nel passato; ma questa possibilità o potenza dovrà poi in qualche modo tradursi nuovamente nell'esistenza e nell'atto.

È quanto Bergson mostra con chiarezza nel saggio *Il possibile e il reale*, pubblicato in svedese nel 1930, per «testimoniare del dispiacere di non aver potuto tenere secondo l'uso a Stoccolma la conferenza per il premio Nobel». Egli dichiara di voler innanzitutto revocare in questione «l'idea che il possibile sia *meno* del reale, e che, per questa ragione, la possibilità delle cose preceda la loro esistenza»<sup>2</sup>. Se consideriamo con attenzione la realtà concreta della vita e della coscienza, ci accorgiamo, infatti, che nel possibile vi è più e non meno che nel reale, «poiché il possibile non è che il reale, con in più un atto della mente che, appena esso si è prodotto, ne respinge l'immagine nel passato»<sup>3</sup>. Bergson riprende l'esempio aristotelico dell'opera d'arte (la statua di Hermes), trasferendola nell'ambito della letteratura e dell'arte drammatica. Credere che l'Amleto preesistesse nella mente di Shakespeare significa trasporre indebitamente l'idea puramente negativa di possibilità nel senso di

<sup>2</sup> BERGSON, p. 11.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 12.

ciò che non è impossibile, in quella della preesistenza dell'idea nella mente dell'autore. Ciò che veramente avviene è che un uomo di genio crea un'opera: solo a questo punto «essa diviene retrospettivamente o retroattivamente possibile. Non lo sarebbe, se non vi fosse stato quell'uomo». Lo statuto temporale del possibile è, in realtà, il futuro anteriore: dell'opera si dovrebbe dire che essa «sarà stata» possibile, una volta che l'artista l'abbia prodotta<sup>4</sup>.

All'obiezione che in questo modo il presente sembra introdurre qualcosa nel passato, Bergson risponde che ciò che così viene inserito nel passato non è qualcosa di reale, ma, appunto, il possibile. «Man mano che la realtà viene creata, imprevedibile e nuova, la sua immagine si riflette dietro di essa nel passato indefinito; essa sembra così esser stata da sempre possibile; ma è soltanto in questo preciso momento che essa comincia a esserlo ed è per questo che ho detto che la sua possibilità, che non precede la sua realtà, l'avrà preceduta una volta apparsa la realtà. Il possibile è dunque il miraggio del presente nel passato [...]. Affermando che il possibile non presuppone il reale, si ammette che la realizzazione aggiunge qualcosa alla semplice possibilità: il possibile ci sarebbe stato da sempre, come un fantasma che aspetta la sua ora; e sarebbe diventato realtà tramite l'aggiunta di qualcosa, per una sorta di trasfusione di sangue o di vita. Non si vede che avviene esattamente il contrario, che il possibile implica la realtà corrispondente, con in più qualcosa che vi si aggiunge, perché il possibile è l'effetto combinato della realtà appena prodotta e di un dispositivo che la respinge indietro. L'idea – immanente nella maggior parte delle filosofie e naturale per lo spirito umano – dei possibili che si realizzerebbero per una sorta di acquisizione di esistenza, è dunque una pura illusione»<sup>5</sup>.

Analizzando in questo modo il dispositivo logico della possibilità, Bergson smentisce drasticamente il miraggio di un transito dalla possibilità all'esistenza che aveva alimentato le speculazioni dei filosofi sull'argomento ontologico. Potenza e atto si generano insieme, sono cooriginarie e l'errore non consiste tanto nella loro distinzione, quanto nel pensare che la potenza preesista separatamente e che il problema sia quello di definire il modo in cui si articola il passaggio da essa all'atto.

2. In un passo decisivo del *De monarchia* (I, 3), Dante, sia pure richiamandosi ad Averroé, pensa la possibilità e la sua relazione all'atto in un modo originale, di cui occorre misurare tutte le implicazioni. Egli iscrive innanzitutto la potenza o possibilità nella stessa definizione della natura umana e del «fine ultimo dell'umana civiltà» (*finis totius humanae civilitatis*). Cercando quale sia la proprietà specifica dell'*humana uni-*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 14.

*veritas* rispetto alle altre creature, egli la identifica non nella facoltà intellettuale semplicemente intesa, ma nella possibilità o potenza di pensare: «La forza ultima propria dell'uomo [...] non è l'esser animato, che è anche e ugualmente nelle piante, né l'esser capace di comprendere, perché questo è comune anche agli animali, ma l'essere capace di comprendere attraverso l'intelletto possibile, il quale compete esclusivamente all'uomo e a nessun'altra creatura a lui superiore o inferiore. Infatti, anche se vi sono altre essenze intelligenti, il loro intelletto non è possibile come quello degli uomini, poiché tali essenze sono puramente intellettuali e il loro essere consiste soltanto nell'intendere ciò che sono e ciò avviene senza discontinuità (*sine interpolatione*), altrimenti non sarebbero eterne. È chiaro dunque che il carattere ultimo della potenza dell'umanità è la potenza o virtù intellettuale».

Raccogliendo un tema averroista, Dante definisce qui la natura propria dell'umanità non nell'atto ininterrotto del pensiero, ma nella possibilità o potenza di pensare. Mentre la natura angelica è definita dal pensare *sine interpolatione*, senza interruzione, all'intelligenza umana appartiene una discontinuità che la costituisce come «potenza di pensare» o, secondo la terminologia della tradizione averroista, «intelletto possibile».

Questa potenza, tuttavia, non è qualcosa come una sostanza separata o una facoltà che precede l'atto del pensiero: è semplicemente una *interpolatio*, una discontinuità e un'alterazione (il termine latino può anche avere una connotazione negativa) dell'atto. Il soggetto pensante s'iscrive, cioè, nell'atto dell'intellezione come una interpolazione in senso tecnico: insieme un'alterazione e una «possibilità» di pensare. Per questo Dante scrive subito dopo: «E poiché questa potenza non può essere ricondotta tutta insieme nell'atto (*tota simul in actu reduci non potest*) attraverso un solo uomo o da una di quelle comunità particolari che più sopra ho elencato, è necessario che vi sia nel genere umano una moltitudine, attraverso la quale tutta questa potenza sia attuata; così come è necessario che vi sia una moltitudine di cose generabili affinché tutta la potenza della materia sia nell'atto (*sub actu*), altrimenti vi sarebbe una potenza separata, il che è impossibile».

È bene soffermarsi sull'espressione *sub actu*, che significa una prossimità estrema e quasi una coincidenza, come in *sub luce* (sul far del giorno) o *sub die* (entro lo stesso giorno). Questa formula tecnica si incontra in autori che Dante conosceva (come Sigieri, che scrive che la materia *semper est sub actu aliquo*)<sup>6</sup> o che poteva conoscere, come Bertold von Moosburg e Egidio Romano. Particolarmente significativo in quest'ultimo è un passo delle *Sententiae* (II, dist. 3, q. 1, art. 1) in cui è chiaro che la potenza non è una realtà separata dall'atto: «L'(intelletto) agente non fa che la potenza sia potenza [...] né fa che l'atto sia atto, poiché ciò compete all'atto come tale; perché l'atto sia atto non occorre alcuna operazione (*non indiget aliqua factione*). Ciò che l'agente fa è che l'atto sia in potenza e la potenza sia nell'atto (*sub actu*)». È l'azione dell'intelletto agente che produce nell'atto una discontinuità e una potenza (un «intelletto possibile» in senso averroista), che non può, però, essere separata da questo, ma si mantiene costantemente *sub actu* (nel caso del genere umano, grazie alla *multitudo*).

In questa prospettiva parlare, come fa Leibniz e la tradizione che abbiamo esaminata, di un transito o di un passaggio dalla potenza all'atto è del tutto fuorviante. Avviene piuttosto il contrario e, nei termini che ci sono familiari, occorrerebbe dire non che «ogni possibile esige di esistere», ma che «ogni esistente esige la sua possibilità, esige di diventare possibile». La possibilità o potenza è certamente reale, ma non come qualcosa che precede l'atto e deve perfezionarsi in esso, ma come una discontinuità e un'interpolazione dell'atto che ne è parte integrante e non può mai separarsi da esso. Per questo Dante si discosta da Averroé, che aveva separato l'intelletto possibile dall'anima («fé disgiunto dall'anima | il possibile intelletto»; *Purg.* XXV, 64-65): potenza e atto, possibilità e realtà sono parti inseparabili dell'intelligenza umana, che ne definiscono la vita e il movimento proprio («e fassi un'alma sola | che vive e sente e sé in sé rigira»; *ibid.*, 74-75).

<sup>6</sup> SIGER DE BRABANT, p. 30.

La potenza del pensiero non definisce in Dante soltanto la potenza specifica dell'*humana civilitas*, ma sta anche a fondamento dell'esperienza amorosa. Non è possibile intendere la poetica stilnovista se non si comprende preliminarmente che la teoria dell'amore in essa implicita riprende e sviluppa la dottrina averroista dell'unione del singolo individuo con l'intelletto agente. Beatrice e le altre figure femminili che i poeti celebrano come oggetto d'amore nominano i fantasmi dell'immaginazione che, secondo Averroé, assicurano l'unione (significativamente definita *copulatio* o *continuatio*) dei singoli individui con l'intelletto agente. Come abbiamo cercato di dimostrare altrove<sup>7</sup>, l'invenzione geniale di Dante e di Cavalcanti è di aver situato l'esperienza amorosa nell'intelletto possibile – cioè nell'esperienza di una potenza e non di un atto, di un'interpolazione e non di uno stabile possesso. Il soggetto innamorato – che coincide con questa interpolazione e, insieme, col soggetto poetante – nella morte dell'immagine amata esperisce la congiunzione amorosa con l'intelletto agente.

3. Una concezione della potenza come coincidente immediatamente con l'atto e della possibilità come assolutamente esistente è svolta da Cusano nel dialogo che porta il titolo significativo *De possess.* Si tratta di pensare da capo quell'unità della potenza e dell'atto che abbiamo visto definire nella tradizione teologica la divinità. E, insieme, di definire la problematica identità fra Dio e tutte le cose che l'apostolo aveva affermato senza riserve (*ut sit Deus omnia in omnibus*, 1 Cor 15, 28).

Cusano parte dalla tesi secondo cui «ogni creatura che esiste in atto può senz'altro essere» (*omnis enim creatura actu existens utique esse potest*)<sup>8</sup> e la svolge attraverso una serie di paradossi logicamente concatenati. L'assoluta potenza di ogni ente di essere ciò che è in atto coincide con «l'assoluta attualità attraverso cui tutto ciò che è in atto è ciò che è [...]. Dal momento che l'attualità esiste in atto, tanto più essa può essere, poiché un essere impossibile non è (*cum igitur actualitas sit in actu, utique et ipsa esse potest, cum impossibile esse non sit*). Né la stessa assoluta possibilità può essere altro dal potere (*a posse*), così come l'assoluta attualità non può essere altro dall'atto. E questa che abbiamo chiamato possibilità non

<sup>7</sup> AGAMBEN-BRENET, pp. 33-34.

<sup>8</sup> N. DE CUES, p. 26.

può precedere l'attualità, come diciamo che qualche potenza precede l'atto. In che modo, infatti, passerebbe nell'atto (*prodisset in actum*), se non attraverso l'attualità? Se il poter essere (*posse fieri*) si producesse da sé nell'atto, sarebbe allora in atto prima di esserlo. Pertanto la possibilità assoluta di cui parliamo, attraverso la quale le cose che esistono in atto possono essere in atto, non precede l'attualità né la segue. Come potrebbe l'attualità esistere se non esistesse la possibilità? La potenza assoluta, l'atto e il loro nesso sono dunque coeterni»<sup>9</sup>.

È proprio a partire da questa identità di potenza e atto in Dio, che si può pensare correttamente il panteismo paolino. «Se [...] Dio è l'assoluta potenza, l'atto e il loro nesso ed è pertanto in atto ogni essere possibile, è evidente che egli è tutte le cose nel modo dell'implicazione (*patet ipsum complicate esse omnia*). Tutte le cose, infatti, che in qualsiasi modo esistono o possono essere, sono implicate nel primo principio e tutte le cose che sono state create o saranno create, sono esplicate da colui, in cui sono implicate (*explicantur ab ipso, in quo complicate sunt*)<sup>10</sup>.

Per spiegare questa implicazione di tutte le cose nell'assoluta potenza di Dio, Cusano ricorre al concetto di «non altro (*non aliud*)», che aveva definito nel trattato omonimo. Dio è tutte le cose, nel senso che non può essere altro da esse, è non altro che esse. La coincidenza di assoluta possibilità e assoluta attualità si risolve nell'impossibilità di essere altro da tutte le cose che sono. L'onnipotenza divina si definisce solo attraverso questa singolare limitazione (*Deus ergo est omnia, ut non possit esse aliud. Ita est undique, ut non possit esse alibi*)<sup>11</sup>. In quanto può tutto ciò che è, Dio non è tanto identico alle cose, quanto piuttosto «non altro» che queste.

Per questo il nome più proprio di Dio è, secondo il neologismo che Cusano forgia a questo punto, *Possest*, «poter-è», cioè una potenza assolutamente esistente: «Cerchiamo una qualche espressione che significhi in una formula sem-

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 38.

plicissima il significato complesso «il potere è» (*posse est*). E poiché ciò che esiste è in atto, poter essere non è allora altro che poter essere in atto. Chiamiamolo, se vuoi, *possest*. Tutto è implicato in esso ed è un nome sufficientemente adatto a Dio secondo il concetto che l'uomo ne ha»<sup>12</sup>.

Da questa definizione di Dio come un poter essere che assolutamente esiste ed è in atto tutto ciò che può essere derivano ulteriori paradossi. Un tale poter essere coincide, infatti, in Dio con il primo principio assoluto: «Intendo che tu affermi che questo nome *possest*, composto da *posse* e *esse*, ha un significato semplice, che secondo il concetto umano conduce enigmaticamente colui che cerca a un'asserzione positiva su Dio. Tu intendi il potere assoluto in quanto complica ogni potere al di là dell'azione e della passione, al di là del poter fare e del poter diventare. E comprendo che questo potere è in atto. Questo essere che tu dici essere in atto tutto il poter essere è l'assoluto. Ciò che così vuoi dire è che dove tutto il potere è in atto, là si raggiunge il primo principio onnipotente»<sup>13</sup>. Uno dei tre dialoganti suggerisce a questo punto che questa possibilità che esiste eternamente nel principio è qualcosa di simile a una materia increata e già da sempre esistente. Anche se gli altri dialoganti respingono quest'idea, è certo che a Cusano non poteva essere sfuggita l'analogia fra la sua primordiale potenza assoluta e la materia eterna del pensiero classico.

Pensare una possibilità che può tutto ciò che è significa pensare in ogni cosa l'unità della potenza, dell'atto e del loro nesso (o, come Cusano suggerisce con un'immagine floreale, la triunità della rosa in potenza, della rosa in atto e della rosa in potenza e atto) e, insieme, raggiungere il principio di tutte le cose, cioè la trinità che in Dio è assolutamente nel principio. Per questo il dialogo può avviarsi alla conclusione attraverso una meditazione sulla proposizione «in». La potenza assoluta non è altro che un «in», un essere *nel* principio come *in* tutte le cose: «Considero ora come attraverso IN si entra in Dio e in tutte le cose. Tutto ciò che può essere

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 58.



nominato non contiene in sé altro che IN. Se infatti IN non esistesse, tutte le cose non conterrebbero nulla e sarebbero totalmente vuote. Così, quando io guardo nella sostanza (*in substantia*), vedo lo stesso IN sostanziato, se guardo nel cielo (*in caelum*), lo vedo celestificato, se in un luogo, lo vedo localizzato»<sup>14</sup>. Pensare una potenza assoluta che coincide con l'atto, significa pensare soltanto un «essere in»: la potenza nell'atto e l'atto nella potenza e il loro nesso come un essere non sostanziale, ma, per così dire, puramente preposizionale: un «in» assoluto, semplice e perfetto. «Nello stesso IN vi è prima la I, poi la N e il loro nesso, in modo che vi sia una sola parola IN, composta dalla I, dalla N e dalla loro connessione. Nulla è più semplice della I [...]. La N è generata per prima traducendo in se stessa la semplicissima I [...]. Nello IN, la I è esplicita [...]. Poiché lo IN, che riempie tutte le cose e senza il quale sarebbero vuote, inerisce ed è immanente (*inest et immanet*) a esse e le integra e informa, esso è la perfezione di ogni cosa»<sup>15</sup>.

Se la possibilità è così liberata da Cusano da ogni soggezione all'esistenza e, insieme, in quanto già in sé perfetta, dalla necessità di passare all'atto, il limite del dialogo è che il problema della potenza è ricondotto costantemente al suo locus teologico. Cusano pensa, cioè – in modo certamente più originale –, quella stessa coincidenza in Dio di potenza e atto, essenza e esistenza che l'argomento ontologico aveva ostinatamente cercato di definire.

4. La riproposizione heideggeriana del problema dell'essere in *Sein und Zeit* implica un ripensamento radicale della categoria della possibilità. Se già nel secondo capitolo si enuncia, a proposito della fenomenologia, la tesi lapidaria secondo cui «più in alto della realtà (*Wircklichkeit*) sta la possibilità»<sup>16</sup>, nei capitoli successivi del libro questa cessa di essere una categoria modale accanto alle altre e definisce in-

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> HEIDEGGER 1972, p. 38.

vece la struttura stessa dell'ente che Heidegger chiama «esserci» (*Dasein*). La comprensione «come modo fondamentale dell'essere dell'esserci» è innanzitutto un poter-essere (*Seinkönnen*). «L'esserci non è qualcosa di disponibile (*Vorhandenes*), che possiede in aggiunta il poter qualcosa, ma è prima di tutto un essere-possibile (*ein Möglichsein*). L'esserci è sempre ciò che può essere e nel modo in cui è la sua possibilità [...] Il poter-essere che l'esserci è sempre esistenzialmente, si distingue tanto dalla vuota possibilità logica che dalla contingenza di un ente disponibile, nel senso in cui a questo può accadere questo o quello. Come categoria modale della disponibilità, la possibilità significa il *non ancora* reale (*Wircklich*) e il *non mai* necessario. Essa caratterizza ciò che è *soltanto* possibile ed è ontologicamente inferiore alla realtà e alla necessità. La possibilità come esistenziale è al contrario la più originaria e ultima determinazione ontologica dell'esserci»<sup>17</sup>.

L'esserci non ha davanti a sé delle possibilità che può indifferentemente scegliere o abbandonare, ma, come il *possess* di Cusano, esiste esso stesso nel modo del poter essere e non è altro che questo poter essere: «in quanto emotivamente situato nel suo essere stesso, l'esserci è già sempre insediato in determinate possibilità e, in quanto è quel poter essere che è, ne ha già sempre lasciate andare alcune, rinuncia incessantemente alle possibilità del suo essere, le afferra e le manca. Ciò significa che l'esserci è un essere possibile consegnato a se stesso (*ihm selbst überantwortetes Möglichsein*), una possibilità gettata da cima a fondo. L'esserci è la possibilità dell'esser libero per il più proprio poter-essere»<sup>18</sup>. In quanto consegnato al suo stesso poter essere, l'esserci non fa progetti, non è libero di scegliere questa o quella possibilità, ma è già sempre gettato nel progetto (*Entwurf*) come nella sua struttura più propria, nel senso che progetto e possibilità definiscono la sua «costituzione ontologico-esistenziale»<sup>19</sup> e non delle facoltà di cui può disporre.

Non stupisce, pertanto, che, al momento di definire la

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 143-44.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 145.

possibilità piú propria dell'esserci come essere-per-la-morte, questa mostra di non aver altro contenuto che l'impossibilità, di essere, cioè, costitutivamente irrealizzabile. «Essere per una possibilità, cioè per un possibile, può significare: aver a che fare con un possibile nel senso di prendersi cura della sua realizzazione (*Verwircklichung*). Nell'ambito dell'utilizzabile e del disponibile si incontrano continuamente possibilità di questo genere: il raggiungibile, il controllabile, il fattibile e così via»<sup>20</sup>. Al contrario, l'essere-per-la-morte come sua possibilità specifica non può offrire all'esserci nulla da realizzare. «In primo luogo, la morte, in quanto possibile, non è un possibile utilizzabile o disponibile, ma una possibilità dell'essere dell'esserci. D'altra parte, il prendersi cura della realizzazione di un siffatto possibile, equivarrebbe al suicidio. Ma con ciò l'esserci si sottrarrebbe il terreno stesso a partire dal quale assumere, esistendo, l'essere-per-la-morte». Il fatto è che la possibilità piú propria coincide con la possibilità di una impossibilità. «La morte, in quanto possibilità, non offre all'esserci nulla da realizzare e nulla che possa *essere* come reale. Essa è la possibilità dell'impossibilità di ogni comportamento verso [...], di ogni esistere. Nell'anticipazione di questa possibilità, essa diventa sempre "piú grande", cioè essa si rivela tale da non conoscere alcuna misura, nessun piú o meno, ma mostra piuttosto la possibilità dell'incommensurabile impossibilità dell'esistenza (*die Möglichkeit der masslosen Unmöglichkeit der Existenz*)»<sup>21</sup>.

La strategia di Heidegger diventa a questo punto perspicua: cercando di sottrarla dall'ambito della modalità, egli contrae in realtà la possibilità su un'altra categoria modale, l'impossibilità, e fa in questo modo dell'impossibile l'unico contenuto della possibilità piú propria dell'esserci. Com'è stato osservato, ciò significa rovesciare il principio dell'ontologia wolffiana secondo cui dall'impossibile non deriva che l'impossibile: l'impossibile è invece qui la fonte originaria della possibilità e la tesi citata va integrata dal codicillo secondo

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 262.

cui «più in alto della possibilità sta l'impossibilità»<sup>22</sup>. La novità rispetto alla tradizione ontologica è, tuttavia, meno radicale di quanto sembri. Se la possibilità è qui irrealizzabile, ciò non è perché essa sia in se stessa reale, quanto piuttosto perché il suo contenuto è impossibile. In quanto struttura costitutiva dell'esserci, essa non ha da realizzarsi nell'atto, ma questo significa soltanto che l'esserci, che ha da essere il poter essere in cui è gettato, non ha propriamente nulla da essere. Potere un poter essere è, in sé, impossibile.

Si capisce allora anche perché la struttura ultima e il senso dell'esserci non possa essere che la temporalità<sup>23</sup>. Il nesso con l'ontologia aristotelica, in cui la differenza fra essenza e esistenza implicava il tempo («l'essere che era»), si fa qui particolarmente evidente. Se la temporalità è «l'essere fuori di sé, l'*ekstatikon* puro e semplice», l'esserci, che ha da essere il suo impossibile poter essere, è, per questo, già sempre in estasi nel tempo. La possibilità che il tempo gli svela è, però, nulla: «L'avvenire autentico e originario è l'“a-sé-verso” (*Auf-sich-zu*) a sé, esistendo come la possibilità insuperabile della nullità. Il carattere estatico dell'avvenire originario consiste proprio nel chiudere il poter-essere, cioè nell'essere esso stesso chiuso (*geschlossen*) e nel rendere come tale possibile la de-cisa (*entschlossene*) comprensione esistenziale della nullità. Il pervenire a se stesso autentico è il senso dell'esistere nella nullità più propria»<sup>24</sup>.

5. L'*Opus postumum* di Kant – una congerie di appunti in apparenza eterogenei pubblicati per la prima volta parzialmente e non senza imprecisioni solo un secolo dopo la morte dell'autore – è forse la meno indagata fra le opere kantiane. È possibile, tuttavia, come recenti studi sembrano suggerire dopo l'edizione definitiva nei volumi XXI-XXII della *Akademie Ausgabe* (1936-38), che essa svolga dei motivi che vanno in più punti al di là del sistema canonico delle tre *Critiche*.

<sup>22</sup> ESPOSITO, p. 310.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 330.

Ci interessano qui le sezioni in cui Kant torna a interrogarsi sullo statuto proprio dello spazio puro e del tempo puro, che nella tabella classificatoria del concetto di nulla nella prima *Critica* erano rubricati sotto la formula *Ens imaginarium*, o «Intuizione vuota senza oggetto», e del concetto di noumeno, che la stessa tabella definiva *Ens rationis*, o «Concetto vuoto senza oggetto». Mentre le altre due forme del concetto di nulla – il *nihil privativum* (la semplice negazione di qualcosa, come l'ombra e il freddo) e il *nihil negativum* (la mera contraddizione, come la «figura rettilinea con due lati») – sono, nelle parole di Kant, solo «concetti vuoti» (*leere Begriffe*), le prime due rappresentano invece dei «dati vuoti ai concetti» (*leere Data zu Begriffen*), quasi che, secondo questa espressione paradossale, in essi qualcosa come un vuoto si desse al pensiero.

Nell'*Opus postumum*, Kant parte da questi «dati vuoti» per ripensare da capo la divisione fondamentale delle due fonti della conoscenza: la ricettività e la spontaneità, la sensibilità e l'intelletto. Se nella prima un oggetto ci è dato e nella seconda esso è pensato in rapporto alla rappresentazione, il cardine della *Critica* era che la conoscenza può avvenire solo attraverso la collaborazione di queste due sorgenti originarie. Nella scrittura minuta che riempie i fogli dell'*Opus*, Kant rimette in questione le due forme del nulla in cui un vuoto sembra darsi alla sensibilità e al pensiero. Qual è lo statuto di una «intuizione vuota senza oggetto», quale si dà nello spazio puro e nel tempo puro, e di un «concetto vuoto senza oggetto», qual è il noumeno? Come pensare una ricettività senza oggetto che sembra corrispondere in qualche modo a una spontaneità altrettanto vuota di un oggetto?

Riprendendo ossessivamente in innumerevoli variazioni le definizioni dello spazio e del tempo come forme dell'intuizione, le annotazioni dei convoluti VII e XI vi introducono ogni volta degli elementi nuovi che le spostano in una nuova prospettiva.

«Spazio e tempo non sono oggetti dell'intuizione. Infatti, se lo fossero, sarebbero cose reali e richiederebbero a loro volta un'altra intuizione affinché noi potessimo rappresentarci come oggetti e così all'infinito. Le intuizioni non sono perce-

zioni quando siano PURE, perché a ciò si richiedono forze che determinino il senso. Com'è possibile, però, che intuizioni pure diano al tempo stesso *principia* alle percezioni, ad esempio l'attrazione dei corpi celesti? (Spazio e tempo non sono oggetti dell'intuizione), ma forme soggettive dell'intuizione stessa, in quanto contengono un principio di proposizioni sintetiche *a priori* e della possibilità di una filosofia trascendentale: fenomeni prima di ogni percezione»<sup>25</sup>. Occorre qui soffermarsi sulla singolare espressione, che nei termini della *Critica* non avrebbe senso: «fenomeni prima di ogni percezione (*Erscheinungen vor allen Wahrnehmungen*)». Si ha qui, cioè, una fenomenicità che precede ogni esperienza concreta, quasi che qualcosa come una dimensione fenomenica potesse darsi prima dell'esperienza possibile, cioè prima dei fenomeni che costituiscono il solo oggetto possibile dell'esperienza. Gli appunti non si stancano di ripetere che spazio e tempo sono non soltanto forme dell'intuizione, ma intuizioni essi stessi, che, in quanto tali, permettono di fondare assiomi e proposizioni sintetiche *a priori*, anche se non è chiaro che cosa in essi sia intuito, dal momento che, in quanto intuizioni pure, esse sono per definizione prive di oggetto.

È a questo punto che Kant introduce un concetto decisivo quanto problematico, che occorre cercare innanzitutto di chiarire: «fenomeno del fenomeno» (*Erscheinung einer Erscheinung*, «apparenza di un'apparenza»). Nello spazio e nel tempo come intuizioni pure e nella cosa in sé, noi non abbiamo a che fare direttamente con fenomeni, ma col modo in cui il soggetto, nell'esperienza di un fenomeno, è affetto non dall'oggetto, ma da se stesso, dalla sua stessa ricettività. Se noi non ci rappresentiamo soltanto fenomeni nello spazio e nel tempo, ma anche lo spazio e il tempo essi stessi come fenomeni e oggetti sensibili e, nella scienza fisica, ci formiamo concetti come l'etere e la materia che non sono in alcun modo dati nell'esperienza empirica, ciò è perché questa fenomenicità per così dire *a priori* si fonda su un'autoaffezione del soggetto.

Il fenomeno del fenomeno, scrive Kant, è «rappresen-

<sup>25</sup> KANT, *Opus postumum*, p. 257.

tazione del formale con cui il soggetto impressiona se stesso secondo un principio ed è a se stesso spontaneamente un oggetto: questo non è piú, a sua volta, rappresentazione empirica dell'oggetto e del fenomeno, bensí conoscenza a priori dell'oggetto sensibile, secondo cui il soggetto non trae da quel complesso nulla di piú, per l'aggregazione, di quanto esso stesso vi abbia messo»<sup>26</sup>. «Il fenomeno del fenomeno, - si legge in un altro foglio, - è il fenomeno del soggetto afficiente se stesso». Nel convoluto VII, lo stesso concetto di autoaffezione è impiegato a proposito della cosa in sé: «La cosa in sé non è un altro oggetto, bensí un'altra relazione (*respectus*) della rappresentazione allo stesso soggetto, per pensare quest'ultimo non analiticamente, ma sinteticamente, come il complesso (*complexus*) delle rappresentazioni intuitive in quanto fenomeni, cioè di tali rappresentazioni che contengono un fondamento di determinazione solo soggettivo delle rappresentazioni nell'unità dell'intuizione. L'*ens rationis* = x è la posizione di sé secondo il principio d'identità, in cui il soggetto viene pensato come afficiente se stesso (*als sich selbst afficierend*), e perciò, per la forma solo come fenomeno»<sup>27</sup>. Un'altra annotazione definisce «fenomeno del fenomeno» questa autoaffezione del soggetto: «Il fenomeno soggettivo indiretto, in cui il soggetto è a se stesso un oggetto della conoscenza empirica e tuttavia allo stesso tempo fa se stesso oggetto dell'esperienza in quanto afficiente se stesso, è il fenomeno di un fenomeno».

Riflettiamo a questa particolare struttura di una fenomenicità che sembra precedere la percezione dei fenomeni. Un'annotazione del convoluto VII precisa che spazio e tempo ci sono dati in quanto noi siamo affetti dagli oggetti in quanto fenomeni: «Spazio e tempo non sono oggetti dati dell'intuizione, ma essi stessi intuizione, e precisamente pura, *a priori*; essi tuttavia ci appartengono solo in quanto ci sentiamo affetti dagli oggetti, e cioè questi appaiono come semplici fenomeni. Non empiricamente, quindi in modo

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 285.

da contenere la possibilità dell'esperienza»<sup>28</sup>. Nel darsi dello spazio e del tempo, che rende possibile l'esperienza dei fenomeni, noi esperiamo noi stessi in quanto affetti dagli oggetti, siamo affetti in qualche modo dalla nostra stessa ricettività e, in questo modo, diventiamo oggetto a noi stessi. «Spazio e tempo, – precisa un'altra annotazione coeva, – non sono dunque oggetti dell'intuizione [...] con essi il soggetto si costituisce esso stesso in un oggetto»<sup>29</sup>.

Si chiarisce così il senso della paradossale espressione «fenomeno del fenomeno», che a volte Kant definisce anche «fenomeno indiretto» o «di secondo grado». L'autoaffezione che in esso è in questione non precede fattualmente l'esperienza dei fenomeni, ma è implicita in essi e, insieme, ne fonda la possibilità in una sorta di fenomenicità alla seconda potenza. Ciò che in essa viene all'apparenza e si dà in qualche modo come fenomeno è il soggetto stesso come fonte originaria della conoscenza, al di là della sua scissione in ricettività e spontaneità. «L'oggetto dell'intuizione pura, – recita un'altra annotazione, – per mezzo della quale il soggetto pone se stesso, è infinito, ossia spazio e tempo. La conoscenza comprende intuizione e concetto: che io sono dato a me stesso e sono pensato come un oggetto. Esiste qualcosa, io non sono semplicemente un soggetto logico e un predicato, ma anche oggetto di percezione, *dabile, non solum cogitabile*»<sup>30</sup>.

In questa ricettività che affeziona se stessa, le due sorgenti originarie della conoscenza coincidono senza residui: «Posizione e percezione, spontaneità e ricettività, rapporto oggettivo e rapporto soggettivo sono insieme (*zugleich*), perché sono identici secondo il tempo in quanto fenomeni di come il soggetto viene affetto e quindi sono dati a priori nello stesso *actus*»<sup>31</sup>. La possibilità dell'esperienza riposa, in ultima analisi, su un'autoaffezione.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 198.



6. È in questa ricettività che patisce se stessa che potrebbe fondarsi una teoria della possibilità emancipata da ogni concezione meramente modale e, insieme, sottratta a quella che abbiamo chiamato la macchina ontologico-politica dell'Occidente. La possibilità cessa di esprimere la relazione di un oggetto con la facoltà di conoscere e, sciogliendosi insieme da ogni relazione di presupposizione rispetto all'atto, si presenta piuttosto come l'esperienza di un soggetto affetto dalla sua stessa ricettività.

Nel punto in cui esperisco la mia stessa ricettività, questa esperienza è perfettamente reale; tuttavia, in quanto non ha altro oggetto che se stessa, e soggetto e oggetto in essa coincidono, essa dischiude insieme lo spazio di una pura possibilità, in cui il mondo e la vita diventano per me per la prima volta possibili. Una ricettività che patisce se stessa è, in questo senso, la sola definizione adeguata di una possibilità che non rimane imprigionata in una dimensione meramente logico-modale e di una potenza che non ha alcun bisogno di realizzarsi e di transitare nell'atto. Tra potenza e atto non vi è passaggio: come il semiotico e il semantico secondo Benveniste, essi sono cooriginari e incomunicanti.

L'immagine aristotelica della potenza come una tavoletta per scrivere su cui nulla è ancora scritto acquista qui – se letta correttamente – la sua pertinenza. La precisazione di Alessandro di Afrodisia secondo cui in questione non è qui la tavoletta, ma la preparazione di cera sensibile che la ricopre, dovrebbe essere intesa come un'immagine dell'autoaffezione della ricettività: nel punto in cui la tavoletta per scrivere è e sente la sua stessa ricettività, la sua potenza è reale senza alcuna necessità di un passaggio all'atto: nelle parole di Alberto Magno, «è come se le lettere si scrivessero da sé sulla cera».

Quando esperisco in questo senso una potenza, quando dico «io posso scrivere», ciò non implica in alcun modo che io debba realizzare una possibilità in sé non reale. «Io posso scrivere» non significa che io abbia la potenza di scrivere e, conseguentemente, di realizzare nell'atto questa potenza: significa che scrivere è per me immediatamente vero e reale, è la mia forma di vita e non una potenza di cui sarei titolare.

Se così non fosse, se «io posso scrivere» designasse una potenza di scrivere che deve realizzarsi nell'atto, io non potrei mai scrivere, perché dall'atto alla potenza non vi è alcun passaggio. La possibilità si genera contestualmente all'atto ed è inseparabile da esso e, insieme, ad esso irriducibile: in questo senso, sempre *sub actu*. Se, mentre sento, sento di sentire e sono affetto dalla mia stessa ricettività, allora questo è per me compiutamente possibile e, insieme, reale. E mentre l'effettività è lo stato di assegnazione impotente alla fattualità degli enti, questa esperienza coincide invece con il *conatus*, con l'esigenza di perseverare nel proprio essere che definisce secondo Spinoza la vita.

Se torniamo ora al tema da cui abbiamo preso le mosse, possiamo dire che il possibile è l'istanza di un irrealizzabile in ogni reale. Lungi dall'essere ciò che contiene in sé un'inclinazione a realizzarsi, il possibile è ciò che resiste alla realizzazione e, in questo modo, *può* ciò che è e *è* ciò che può. La scissione della «cosa» del pensiero e del linguaggio in potenza e atto, essenza e esistenza, su cui si fonda l'idea di un passaggio necessario dalla potenza all'atto, è invece solidale del dispositivo ontologico che concepisce l'essere e la realtà come un processo di incessante realizzazione. Questa concezione non soltanto si avvolge, come abbiamo visto, in aporie e contraddizioni, ma finisce col distruggere teoricamente e praticamente, metafisicamente e politicamente la realtà che voleva comprendere. La realtà è oggi in ogni ambito disfatta dai processi di realizzazione che dovrebbero assicurarne la consistenza. Certo una realtà scissa in una possibilità irreale e in una effettività ogni volta da realizzare si presta al controllo e alla manipolazione; tuttavia, proprio perché, sciogliendosi dalle sue premesse teologiche, la realizzazione si presuppone continua e interminabile, la stessa possibilità di un governo della realtà si rivela illusoria.

Eppure, a partire dal concetto di possibilità che abbiamo cercato di definire, vi è un altro modo di concepire la «cosa» del pensiero, che la sottrae al destino che sembra condannarla al fallimento e alla catastrofe. Il termine «cosa» viene spesso usato, in filosofia come nel discorso comune, insieme all'aggettivo anaforico «stesso» (nel senso del latino *ipse*): la cosa

stessa, che nella *Settima lettera* platonica designa l'oggetto piú proprio del pensiero (*to pragma auto*). Prima della cosa come correlato intenzionale – astratto e già sempre diviso – del linguaggio, prima e accanto alla brocca di Heidegger, iscritta nella quaternità poetica della terra e del cielo, dei divini e dei mortali, sta la cosa stessa, che corrisponde all'esperienza della possibilità che abbiamo appena definito. Quando, nell'esperienza di una pura ricettività, si dischiude una possibilità reale, questa coincide con la realtà della cosa nel suo essere manifesta e dicibile, prima e al di là di ogni scissione in potenza e atto, essenza e esistenza. La realtà, la cosalità della brocca non è un'altra cosa: è la brocca stessa nella sua apertura, ripresa nella e dalla sua iscrizione nel dispositivo ontologico, nella e dalla sua correlazione col linguaggio. È, cioè, idea, visione di una pura visibilità, conoscenza di una pura conoscibilità: una possibilità come tale perfettamente irrealizzabile. La politica che si attiene a questa possibilità irrealizzabile è la sola vera politica.

Le annotazioni dell'*Opus postumum* sullo spazio e il tempo puri, che sono intuizioni vuote in cui tuttavia si dà qualcosa come una materia, possono essere lette in connessione con la dottrina platonica della *chora*, che la tradizione filosofica ha sempre visto come una teoria insieme del luogo e della materia. Secondo Kant, io posso pensare uno spazio puro e una materia solo attraverso un'autoaffezione, in cui il soggetto è affetto dalla sua stessa ricettività. Anche la definizione «difficile e oscura» che nel *Timeo* Platone dà della *chora* contiene qualcosa come un'autoaffezione. Qui Platone distingue tre generi di essere: l'intelligibile che si afferra con l'intelligenza come spontaneità che non riceve nulla, il sensibile che si afferra con la sensazione (*met'aistheseos*) e la *chora*, «tangibile con un ragionamento bastardo accompagnato da assenza di sensazione, (*meta anaistheseos*)». Che cosa significa «percepire con un'assenza di sensazione», se non esperire, esattamente come in Kant, il darsi di una intuizione vuota, di una pura ricettività senz'altro oggetto che se stessa?

## L'antica selva. Chora Spazio Materia

Κάγώ μοι δοκῶ μεμνημένος μάλα φοβεῖσθαι πῶς χρῆ  
τηλικόνδε ὄντα διανεῦσαι τοιοῦτόν τε καί τοσοῦτον  
πέλαγος λόγων.

Platone, *Parmenide* 137c

San Platone, perdonaci! Abbiamo gravemente  
peccato nei tuoi confronti.

Friedrich Hölderlin

## Capitolo primo

Silva

1. Dell'autore di una traduzione latina parziale e di un commento al *Timeo* di Platone, conosciamo soltanto il nome: Calcidio. Eppure è grazie a questo ignoto, di cui nemmeno la datazione è certa (metà del Trecento secondo alcuni, fra il iv e il v secolo secondo l'editore della monumentale edizione critica *in aedibus Instituti Warburgiani*), che il Medioevo latino conobbe Platone. Platone – almeno fino alle traduzioni di Enrico Aristippo nella metà del XII secolo – è essenzialmente il *Timeo* e la lingua in cui i tre interlocutori del dialogo – Socrate, Crizia e Timeo, ma un quarto manca – discutono, è il latino apparentemente dimesso, ma in realtà manierato e inventivo di Calcidio. Il destino di Platone – com'è stato forse troppo drasticamente suggerito – è stato a lungo nelle mani di questo ignoto. Benché traduzione e commento riguardassero solo la prima metà dell'opera, il suo libro ebbe, infatti, a partire dall'XI secolo, una così vasta diffusione, che si è potuto affermare che non ci fosse una biblioteca medievale che non ne avesse una copia (la traduzione di circa un quarto del dialogo cominciata da Cicerone è attestata da solo tre codici, contro i centonovantotto del Calcidio). Ancora in età umanistica, Petrarca e Pico ne possedevano ciascuno un esemplare, da entrambi febbrilmente annotato nei margini, ed è probabile che nei suoi peregrinaggi Dante lo avesse letto con non minor cura. Calcidio è particolarmente cosciente della dignità e della difficoltà del suo compito come traduttore, che definisce, nella dedica al «suo Osio», «un'opera fin allora mai tentata» e una *res ardua*<sup>1</sup>. Per questo, consapevole che «il simulacro di una scrittura recondita» qual è una tra-

<sup>1</sup> CALCIDIO, p. 4.

duzione rischi di risultare ancora piú oscura dell'originale, ha deciso di aggiungervi un commento, in cui inserisce peraltro un breve trattato sull'oscurità. Se «molti discorsi sono veri, ma oscuri»<sup>2</sup>, l'*obscuritas* può dipendere dall'intenzione dell'autore, dall'incapacità di chi ascolta o dalla natura della cosa trattata; ma poiché nel caso in questione «Timeo che disserta non è certo un oratore insicuro né i suoi ascoltatori sono tardi»<sup>3</sup>, resta che l'oscurità derivi dalla difficoltà dell'argomento. Come l'esoterica canzone di Cavalcanti, che può essere letta solo «da le persone ch'anno intendimento», anche il *Timeo* «è stato pensato solo per coloro che hanno familiarità con l'uso e l'esercizio di tali scienze»<sup>4</sup> (cioè, come poco prima precisato, l'aritmetica, l'astronomia, la geometria, la musica).

Ciò che Calcidio sta commentando nell'ultima parte del suo libro è la teoria platonica della materia, certamente cosí ardua, che non può essere «apertamente e lucidamente intimata»<sup>5</sup>. È proprio per rendere in latino questo impervio concetto che Calcidio dà prova del suo impareggiabile genio di traduttore: nel suo commentario, egli traduce il greco *hyle* (e gli altri termini di cui Platone secondo lui si serve per esprimere la materia) con il vocabolo *silva*, «selva, foresta».

2. La scelta dell'ignoto è tanto piú singolare, che essa non può essere propriamente definita né fedele né traditrice. Il fatto è che il termine *hyle* non compare nel *Timeo*, tranne una volta, in un passo (69a) che non appartiene alla sezione tradotta da Calcidio, per significare metaforicamente la parte dell'argomento che resta da trattare («ora che ci stanno davanti, come il legname a degli artigiani – *oia tektosin emin hyle* –, i due generi di causa»). Per designare quella che il suo allievo Aristotele chiamerà *hyle*, nel senso tecnico-filosofico di materia, Platone si serve nel dialogo di un termine – *chora* – che significa «spazio, territorio, regione», che l'ignoto rende

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 630.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 630.

infatti nella sua traduzione sempre con *locus*. A identificare la *chora* con la materia era stato Aristotele, che nella *Fisica* afferma perentoriamente, pur senza alcuna base testuale: «Platone sostiene nel *Timeo* che la *hyle* e la *chora* sono la medesima cosa», aggiungendo subito dopo che ciò vale anche per il luogo («egli affermava che il *topos* e la *chora* erano lo stesso», *Phys.* 209b11-16). L'ignoto lo sa così bene, all'inizio dell'ultima parte del suo commento, che alcuni codici iscrivono sotto la rubrica *De silva*, che al momento di giustificare la sua traduzione può scrivere accortamente: «Poiché questi corpi non possono esistere da soli e per sé senza l'essenza che li accoglie, che egli chiama ora "madre (*matrem*)" ora "nutrice (*nutricula*)", talvolta anche "grembo (*gremium*)" di tutto ciò che è generato, e spesso "luogo (*locum*)" e che i più giovani di noi (*iuniores*, cioè i filosofi platonici che lo hanno preceduto, dei quali Calcidio mostra più volte di diffidare) chiamavano *hyle* e noi chiamiamo "selva" (*nos silvam vocamus*)»<sup>6</sup>. Di questo elenco dei termini platonici per materia, fa parte anche «necessità», di cui poche pagine prima Calcidio scrive: «Con il termine "necessità" (*necessitas*) Platone indica la *hyle*, che noi in latino possiamo chiamare "selva" (*quam nos Latine silvam possumus nominare*)»<sup>7</sup>. Ancor prima, commentando il passo del dialogo in cui si dice che la terra è la più antica fra le divinità, aveva scritto che «infatti dopo il chaos, che i Greci chiamano *hyle* e noi selva»<sup>8</sup>. «Selva», per rendere la supposta materia di Platone, è, dunque, un'invenzione non meno felice che arbitraria: secondo uno dei significati metaforici del termine in latino, essa raccoglie in una sola parola una vera e propria foresta di vocaboli.

3. Per misurare l'originalità della scelta dell'ignoto, occorre ricordare che il latino gli offriva un termine – *materia* o *materies* – che era stato usato tanto per rendere il greco *hyle* in senso filosofico che per la *chora* del *Timeo*. «Platone,

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 562.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 554.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 344.

– scrive infatti Cicerone (*Ac.* 2, 118), – afferma che il mondo è stato fatto da un dio sempiterno a partire da una materia che accoglie in sé tutte le cose (*ex materia omnia in se recipiente*)» e, rincalza non meno perentoriamente Apuleio (I, 5) riferendosi al *Timeo*, «Platone pensa che vi sono tre principî delle cose: dio, la materia e le forme delle cose (*deum et materiam rerumque formas*)». Anche se si serve occasionalmente di questo termine (*silva et materies*)<sup>9</sup>, Calcidio preferisce un vocabolo che, se rende perfettamente il significato vegetale del greco, potrebbe sembrare poco adatto a esprimere la nuova vocazione filosofica della materia. Il termine *silva*, tuttavia, era usato nella retorica per designare qualcosa che poteva avere a che fare con la materia o l'argomento di un'orazione. Quintiliano ci informa del vizio di coloro che, dimenticando che la penna deve essere «lenta, ma precisa», percorrono più velocemente possibile la materia da trattare, scrivendo estemporaneamente (*ex tempore*) secondo «il calore e l'impulso»: «questo modo di scrivere, – egli aggiunge, – lo chiamano selva (*hanc silvam vocant*)» (X, 3). Cicerone, per parte sua, si serve del termine per significare l'esuberanza della materia di un discorso: *rerum est silva magna* (*De or.* III, 93); *omnis enim ubertas et quasi silva dicendi* (*Or.* 12). Vi è una selva nelle parole, così come vi è una selva di alberi e macchie. L'ignoto poteva difficilmente ignorare questi significati del termine, così come certamente sapeva che Stazio aveva intitolato *Silvae* una sua raccolta poetica, probabilmente alludendo alla varietà e alla molteplicità dei temi corsivamente toccati (e in questo senso il termine compare ancora come titolo di una sezione nella terza e più alta raccolta di Montale, *La bufera e altro*). In ogni caso, un orecchio latino percepiva nella parola *silva* un'esuberanza, un'oscurità e uno spessore che ben si addicevano al nuovo concetto di materia che la fine del mondo antico, attraverso l'apocrifa attribuzione a Platone, trasmetteva al Medioevo.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 331.



4. L'opzione boschereccia di Calcidio doveva avere otto secoli dopo un seguito inaspettato nella scuola dei platonici di Chartres. Una delle personalità piú singolari della scuola, della cui vita sappiamo quasi altrettanto poco che per Calcidio, era stato cosí sedotto dalla *silva* del *Timeo* latinizzato, da decidere di trarre da essa il suo stesso nome: Bernardo «Silvestre», cioè «materiale». Filosofo e poeta insieme, autore di una tragedia, il *Mathematicus*, che è una sorta di rifacimento catartico dell'*Edipo re*, Bernardo ha composto un prosimetro intitolato *Cosmographia* o *De universitate mundi*, in cui, come nel *Timeo*, è in questione l'origine e la struttura dell'universo. Tanto come poeta che come filosofo, Bernardo professa una poetica della figura o dell'involucro (*involucrum*), che divide in due specie: l'allegoria, che riguarda «la pagina divina» e l'*integumentum*, la «copertura» o il «travestimento», forma propria della filosofia, che «nasconde il vero in figure oscure»<sup>10</sup>. Per questo egli traveste i concetti filosofici in personaggi, il primo dei quali è, appunto, Silva, che, a differenza degli altri – Natura, Nous, Physis, Provvidenza –, rimane per tutto il libro muta, mentre quelli non fanno che parlare di lei. Di *Silva* al Silvestre preme di sottolineare soprattutto l'ambiguità e l'esuberanza: «caos informe, congerie in lotta con se stessa (*concretio pugnae*), pallido volto della sostanza (*discolor usiae vultus*), massa a se stessa stonata (*sibi dissona massa*), torbida mistura», e, insieme, «grembo generatore, primo sostrato delle forme, materia dei corpi, fondamento della sostanza». Nous, per mettere ordine nell'informe, deve vincere la sua malizia (*malum Silvae*) e, tuttavia, «le si deve onore e ringraziamento, perché tiene diffusi nel suo grembo, come in una culla, i principî generativi del mondo: vi è in essa un vagito, che chiede che le sia conferita una veste piú armoniosa»<sup>11</sup>. E alla fine, una volta domato il caos, la selva può chiamarsi «con il suo vero nome: mondo» ed essere ordinata nella splendida figura delle cose.

Un'eco di questa ambiguità è verisimilmente nella piú illustre discendenza della *silva* di Calcidio: la selva di Dante.

<sup>10</sup> BERNARDO, pp. 554-55.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 463.

«L'antica selva» del paradiso terrestre evoca infatti letteralmente la *antiquior silva* dell'ignoto (*unam quandam antiquiorem communem omnium silvam*)<sup>12</sup>; ma, dal momento che la «selva oscura» in cui il poeta si ritrova all'inizio della Commedia è, come Dante non si stanca di suggerire, la stessa foresta edenica, «in cui fu innocente l'umana radice», sarà lecito ipotizzare che la selva in cui Dante si smarrisce è, fra le altre cose, la *silva* della materia, che, però, una volta purificata la sua ragione («libero, dritto e sano è il tuo arbitrio» Purg. 27, 140), è restituita alla sua primordiale innocenza, al punto da poter essere figurata da una fanciulla innamorata che danza, le prime lettere del cui nome (Matelda) coincidono con quelle della materia. La materia è, insieme, la selva oscura del peccato e la «divina foresta spessa e viva», in cui l'umanità può ritrovare la sua naturale giustizia.

È bene correggere l'opinione comune secondo cui Calcidio sarebbe un autore cristiano<sup>13</sup>. Calcidio, com'è stato notato, non cita mai il *Nuovo testamento* e gli autori cristiani, mentre mostra di conoscere bene la cultura ebraica e l'*Antico Testamento*, che cita non solo secondo la Settanta, ma anche, cosa certamente non comune, nella versione di Aquila e in quella di Simmaco<sup>14</sup>. Nel solo passo in cui evoca, in modo generico e senza citare la fonte, a proposito degli influssi negativi della stella Sirio, un episodio (*historia*) del Vangelo (la stella che annuncia la nascita di «un Dio venerabile, disceso per la salvezza degli uomini e delle cose mortali»)<sup>15</sup>, egli attribuisce senza possibile equivoco la familiarità con questa «storia» ad Osio, e non a sé: «Queste cose tu le conosci molto meglio delle altre». Se avesse voluto attestare la sua fede cristiana, avrebbe potuto usare una formula del tipo «noi le conosciamo», mentre l'evocazione inattesa del dedicatario cristiano del libro è un modo discreto, ma inequivocabile, di dichiarare la propria estraneità al cristianesimo. È possibile che, come attesta il suo nome, egli provenisse da una comunità ebraica della Calcide, dove la presenza di una comunità di ebrei che parlano il greco è attestata da varie testimonianze.

<sup>12</sup> CALCIDIO, p. 289.

<sup>13</sup> WASZINK, pp. XI-XII; CALCIDIO, p. XXXI.

<sup>14</sup> CALCIDIO, p. 567.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 348.

5. Giunto al punto decisivo del dialogo, in cui Platone definisce lo statuto della *chora* come «terzo genere» dell'essere accanto all'intelligibile e al sensibile, Calcidio si rende conto di trovarsi di fronte a «qualcosa come una concezione meravigliosa (*mira quadam animi conceptione*)»<sup>16</sup>, in cui «l'altezza della mente (anzi del petto, *altitudo pectoris*)» dell'autore ha stretto in poche parole (*brevis elocutione*) ciò che pensava – anzi, sospettava, perché della selva non sono possibili che congetture (l'ignoto usa qui due volte il termine *suspicio*). Il commentatore si sofferma per quasi due pagine sulla problematica espressione in cui Timeo compendia la specificità della *chora*: «tangibile con assenza di sensazione (*met'anaesthesias apton*)», che per parte sua aveva tradotto non senza qualche forzatura: *ipsum sine sensu tangentis tangitur* («si tocca senza la sensazione di colui che tocca»). La percezione, egli osserva, è percezione di cose certe e definite, che hanno forma e qualità, mentre la selva è qualcosa di indefinito, priva di forma e figura; non possiamo quindi immaginarla con la sensazione, ma, appunto, solo *sine sensu*. E, tuttavia – e qui la lingua dell'ignoto esalta la sua sottigliezza – «se ne produce una sorta di palpamento evanescente senza contagio (*fit tamen evanida quaedam eius attrectatio sine contagio*)»<sup>17</sup>, in cui non tocchiamo la selva, ma i corpi che sono dentro di essa, che, «una volta sentiti, fanno nascere in noi il sospetto di sentirla (*quae cum sentiuntur, suspicio nascitur ipsam sentiri*)». La percezione della materia non può che essere oscura ed è non un senso, ma un con-senso (*consensus*), una co-sensazione che accompagna la chiara sensazione dei corpi. Per questo, «poiché le cose silvestri vengono percepite, mentre la selva per sua natura non viene affatto percepita, ma si crede di sentirla insieme a quelle, si produce così una sensazione incerta ed è detto molto bene che “la selva si tocca senza la sensazione di coloro che la toccano”»<sup>18</sup>. Avviene qui «come quando qualcuno dice di vedere il buio anche senza la sensazione (*ut si quis dicat tenebras quoque sine sensu videri*). La visione

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 670.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

di un uomo che guarda nel buio, infatti, non sente, come succede di solito, le cose colorate e luminose, ma per un'afezione contraria e per la perdita e l'indigenza di tutte le cose che gli occhi vedono – la tenebra, infatti, è incolore e priva dello splendore della chiarezza – non può percepire una qualche qualità del buio, ma solo congetturare (*susplicari*) che cosa non sia piuttosto che quale delle cose essa sia; e, non vedendo nulla, le sembra di vedere quello che non vede (*videtur videre quod non videt*) e crede di vedere qualcosa, mentre non vede nulla: che cos'è, infatti, una visione nel buio? [...] Allo stesso modo anche la selva sembra toccabile (*contigua*), perché si crede che sia toccata (*contingi*), quando cadono sotto i sensi le cose che per eccellenza vengono toccate, ma il contatto con la materia è accidentale, per questo senza sensazione, perché di per sé non può essere percepita né col tatto né con alcun altro senso»<sup>19</sup>.

Il paragone fra il «sospetto» della materia e la visione nel buio deriva da Plotino, che, commentando il passo in questione del *Timeo*, aveva assimilato l'oscurità alla percezione della materia, scrivendo: «Che cos'è questa indeterminatezza dell'anima? Forse una inconoscenza e un'afasia? Oppure l'indeterminatezza consiste in un certo discorso positivo (*en katafasei tini*) e, come per l'occhio l'oscurità è la materia di ogni colore visibile, così l'anima, togliendo dalle cose sensibili per così dire ogni luce, e non riuscendo più a definire ciò che resta, diventa simile alla visione che si ha nell'oscurità e s'identifica a quell'oscurità di cui ha come una visione» (*Ennead.* II, 4.10). Seguendo e semplificando a suo modo il testo di Plotino (che non a caso il suo editore Porfirio aveva intitolato *Sulle due materie*), l'ignoto ha orientato l'esegesi del dettato platonico attraverso un'immagine che la tradizione mistica aveva e avrebbe costantemente ripreso ogni volta che si trattava di descrivere la conoscenza – o, piuttosto, l'inconoscenza (Plotino si serve dei termini *anoia* e *aphasia*) – dell'ineffabile. È possibile, tuttavia, che le parole di *Timeo* non siano poi così enigmatiche e che la metafora tenebrosa dell'ignoto abbia contribuito a mettere durevolmente fuori strada l'interpretazione di un passo certamente decisivo del dialogo, che occorre pertanto provarsi a interpretare da capo.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 672.

## Capitolo secondo

### Chora

1. Che il problema della *chora* nel *Timeo* sia quanto meno oscuro è un luogo comune che tanto gli interpreti antichi che i moderni non si stancano di ricordare. Tale giudizio, del resto, sembra autorizzato dallo stesso Platone, che definisce la *chora* «una specie difficile e incerta» (*kalepon kai amydron eidos*, 49a) e mette sulle labbra di Timeo una curiosa teoria che – dal momento che «i discorsi sono affini (*syggeneis*, della stessa famiglia) alle cose di cui sono interpreti (29b)» – sembra giustificare l'oscurità e l'incoerenza dell'esposizione con la natura particolare del tema affrontato. Sarà bene, tuttavia, non dimenticare che l'oscurità è parte integrante dell'«arte della scrittura» e che un discorso apparentemente enigmatico può celare un significato perfettamente chiaro. Una lettura più attenta del passo in questione mostra, infatti, che l'esoterismo platonico non si risolve qui in una giustificazione della vaghezza, ma che, proprio al contrario, la particolare forma espositiva che Timeo ha scelto di adottare è quella che permette la maggiore chiarezza possibile. Timeo distingue infatti due specie di discorsi: la prima, che verte sul paradigma, dovrà essere come questo immobile (*monimos, akinetos*) e saldo (*bebaios*), mentre la seconda, che riguarda l'immagine, dovrà invece essere, come quella, piuttosto verosimile (*eikotas*, la corrispondenza è segnalata con forza dall'allitterazione *eikonos eikotas: ontos de eikonos eikotas ana logon te ekeinon ontas* «essendo quello un'immagine, saranno per analogia immaginali», 29c). Se il secondo discorso non potrà certo essere «inconfutabile» come il primo, esso veicolerà tuttavia il suo significato nel modo più convincente, come Timeo ha cura di precisare: «ma se anzi offriremo discorsi non meno (*medenos etton*) verosimili, occorre esserne

soddisfatti» (29d). La formula *medenos etton*, non di meno, che marca con forza un'opposizione, è tanto più significativa in quanto sarà esplicitamente ripresa al momento di passare all'esposizione della *chora*: «rimanendo fedele a quanto ho detto all'inizio quanto alla forza dei discorsi verosimili, cercherò di enunciarne di non meno verosimili, anzi di più (*medenos etton eikota, mallon de*, 48d)». Lungi dall'implicare, come una tradizione esegetica che risale a Calcidio continua incautamente a ripetere, un congetturare nel buio su ciò che qualcosa non è piuttosto che su ciò che è, la premessa metodologica di Timeo esige, compatibilmente al suo oggetto, la maggiore possibile perspicuità. La formula «una specie difficile e incerta (*kalepon kai amydron eidos*)», così spesso citata per sancire un'inevitabile oscurità (ma *amydron* non significa tanto «oscuro», quanto difficile da distinguere o da leggere: *amydra*, non leggibili, sono per eccellenza i *grammata*, le lettere), acquista il suo vero senso solo se restituita alla prospettiva di questa esigenza: «il discorso (*logos*) sembra ora costringerci a tentare di rendere chiara – *enphanisai* – con le parole (*logois*) una specie difficile e incerta».

Gli attributi attraverso i quali Timeo definisce il paradigma intellegibile non sono del resto necessariamente positivi. *Akinetos*, immobile, nel *Sofista* è usato dallo straniero per schernire l'immobilità dell'essere parmenideo: «avendo mente, vita e anima, se ne starà, animato com'è, assolutamente immobile (*akinetos [...] estantai*, 249a)»? Che la distinzione fra le due specie di discorso non implichi una relazione gerarchica, è provato anche dal passo immediatamente successivo. Dopo aver affermato che i discorsi sull'immagine saranno affini per analogia all'immagine, Timeo aggiunge che «ciò che l'*ousia* è rispetto alla generazione, così la verità è rispetto alla fede (*otiper pros genesin ousia, touto pros pistin aletheia*, 29c)». Il senso di questa affermazione si chiarisce se lo si mette in relazione con il passo della *Repubblica* (533c) di cui costituisce una parziale citazione. Platone sta qui costruendo una teoria delle forme di conoscenza che culminano nella dialettica: riservando il nome di scienza alla dialettica, egli distingue da questa col nome di *dianoia* la geometria e le discipline affini, e da queste la fede o credenza (*pistis*) e l'immaginazione (*eikasia*). «Queste due ultime prese insieme, – aggiunge a questo punto, – le chiamiamo opinione (*doxa*) e le prime due intellesione (*noesis*). E ciò che l'essenza (*ousia*) è rispetto alla generazione, l'intellessione (*noesis*) è rispetto all'opinione (*doxan*) e come l'intellessione è rispetto all'opinione, così la scienza

(*epistemen*) rispetto alla fede e il pensiero dianoetico rispetto all'immaginazione». È stato giustamente osservato<sup>1</sup> che la *pistis* viene così a occupare, nella sfera dell'opinione, lo stesso rango che compete alla *episteme* in quella della *noesi*. Se l'intellezione attraverso la dialettica è la sola che possa cogliere l'essenza, l'esposizione di Socrate non mira tanto a stabilire una gerarchia quanto a evitare che le modalità di conoscenza vengano confuse e che, come si legge in *Rep.* 534c, si cerchi di cogliere con l'opinione quell'idea del bene che può essere solo oggetto di scienza. Nel *Timeo* il parallelismo fra le due forme di conoscenza, quella dell'intelligibile e quella del sensibile, è ancora più marcato: esse sono chiaramente distinte, ma non gerarchicamente ordinate. In questo senso va letta la tesi secondo cui ciò che l'*ousia* è rispetto alla genesi, la verità è rispetto alla *pistis*. E che, nella sfera che le è propria, le credenze (*pisteis*) siano a loro modo «salde e vere» (*bebaioi kai aletheis*) è detto senza riserve a proposito dell'anima del mondo (37b-c): «quando si produce riguardo al sensibile [...] nascono allora opinioni e credenze salde e vere, quando invece rispetto al razionale [...] giungono a perfezione il pensiero e la scienza (*nous episteme te*)». Si può dire, in questa prospettiva, che la modernità comincia quando, a partire da Cartesio, la certezza e la scienza vengono dislocate nella sfera estranea della conoscenza del mondo sensibile.

La lettura della dottrina platonica della *chora* è stata influenzata negli ultimi decenni dal saggio omonimo di Derrida pubblicato nel 1987, che è particolarmente interessante perché l'autore, con un gesto che gli è familiare, si serve del termine per fornire non tanto o non solo un'acuta esegesi del *Timeo*, quanto una sorta di lucida autointerpretazione del proprio pensiero. Fra i meriti del saggio è certamente quello di aver sottolineato con forza l'eccezionalità e l'irriducibilità del concetto, ma l'enfasi è qui spinta fino al punto di negarne lo stesso carattere concettuale. I nomi che *chora* riceve nel *Timeo* «non designano un'essenza, l'essere stabile di un *eidōs*, perché *chora* non è né dell'ordine dell'*eidōs* né di quello dei mimemi, delle immagini dell'*eidōs* che vengono a imprimersi in essa – che in questo modo *non è*, non appartiene ai due generi di essere conosciuti o riconosciuti. Essa non è e questo non-essere non può che *annunciarsi*, cioè non lasciarsi afferrare o concepire [...]. Essa non è nient'altro che la somma o il processo di ciò che viene a iscriversi *su* di essa, a suo soggetto, al suo soggetto stesso, ma essa non è il *soggetto* o il *supporto presente* di tutte queste interpretazioni, senza per questo ridursi a queste [...]. Quest'assenza di supporto, che non si può tradurre in supporto assente o in assenza come supporto, provoca e resiste a ogni determinazione binaria o dialettica, a ogni abordaggio di *tipo* filosofico, diciamo più rigorosamente di tipo ontologico»<sup>2</sup>. L'analogia con la definizione (o piuttosto la descrizione) che

<sup>1</sup> TAGLIA, p. 159; STOCKS p. 79.

<sup>2</sup> DERRIDA 1987a, pp. 270-73.

Derrida dà dei termini fondamentali del suo pensiero come la *différance* o la traccia è quanto meno evidente: «Ciò che la *différance*, la traccia etc. vogliono dire – che in realtà *non vuol dire nulla* – sarebbe “prima” del concetto, del nome o della parola, un “qualcosa” che non sarebbe nulla, che non apparterebbe più all’essere, alla presenza o alla presenza del presente, ma nemmeno all’assenza»<sup>3</sup>. *Chora* diventa così il fondamento negativo che permette di articolare con insolita chiarezza i principî stessi del metodo decostruttivo: «Non pretenderemo mai di proporre “la parola giusta (*le mot juste*)” per *chora*, e nemmeno infine chiamarla, *essa stessa*, al di là di tutti i giri e i rigiri della retorica e, infine, nemmeno affrontarla, *essa stessa*, per quello che sarà stata al di fuori di tutti i punti di vista, al di fuori di ogni prospettiva anacronistica. La tropica e l’anacronismo sono inevitabili. Tutto ciò che vorremmo mostrare è la struttura che, rendendoli così inevitabili, ne fa altra cosa che accidenti, debolezze e momenti provvisori. Questa legge strutturale non sembra essere stata approcciata come tale da tutta la storia delle interpretazioni del *Timeo*»<sup>4</sup>.

Che questa «legge strutturale» coincida col metodo dell’autore è quanto questi sembra discretamente suggerire. Divenuto un nome senza referente (*privé de référent réel*)<sup>5</sup>, il termine *chora* può venire così isolato dalla funzione che svolge nel dialogo per spiegare la genesi del cosmo sensibile e trasformato nella condizione di possibilità di ogni pratica decostruttiva. Si potrebbe dire che vi può essere decostruzione, con la sua tropica e i suoi anacronismi, perché vi è *chora*. Il non-concetto *chora* si situa qui, rispetto alla tradizione della filosofia greca, esattamente come la *différance*, la traccia e l’*espacement* nella decostruzione. Derrida può così scrivere che la sua «interpretazione dell’ininterpretabile *chora*» coincide con ciò che egli ha più fedelmente tentato di pensare dell’eredità greca<sup>6</sup>. Non è dunque un caso se il nome *chora* compaia per la prima volta proprio nel saggio del 1968 – *La pharmacie de Platon* –, in cui egli elabora a partire da una lettura di Platone la sua teoria del supplemento originario. Com’è stato notato<sup>7</sup>, la lettura del *Timeo* proposta nel saggio di Derrida confina in questo senso con la teologia negativa e non ha certo giovato a smentire l’oscurità che la tradizione attribuiva al dialogo.

2. Se il *Timeo* non può più pertanto essere considerato, secondo la maliziosa formula di Girolamo, l’*obscurissimus Platonis liber*, «che nemmeno le auree labbra di Cicerone

<sup>3</sup> DERRIDA 1987b, p. 542.

<sup>4</sup> DERRIDA 1987a, p. 268.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 271

<sup>6</sup> DERRIDA 1992, p. 273.

<sup>7</sup> REGAZZONI, p. 34.



sono riuscite a rendere leggibile», tanto piú attentamente l'interpretazione dovrà aderire nei minimi dettagli alle sottigliezze dell'esposizione e alle scelte terminologiche del testo, per cercare di comprenderne tutte le implicazioni strategiche. Il primo problema con cui misurarsi è la risolutezza con cui Platone decide di chiamare col termine certamente non scontato *chora* l'«idea difficile e incerta» che intende definire. La questione è tanto piú delicata perché a partire da Aristotele una lunga tradizione esegetica ha costantemente identificato la materia con la *chora* (e questa con il luogo, *topos* – *Phys.* 209b11-16). Se per Plotino l'identità era così triviale che egli poteva iscrivere senza esitazioni di sorta la sua analisi della *chora* all'interno del trattato *Sulle due materie*, ancora nel xx secolo uno dei migliori conoscitori del pensiero greco, Carlo Diano, ha potuto intitolare la sua lettura particolarmente acuta del *Timeo*: *La dottrina della materia in Platone*. Quando i commentatori antichi interrogano la scelta terminologica di Platone, essi rispondono sbrigativamente che egli ha usato il vocabolo metaforicamente (*metaphorikos*) o per analogia (*kata analogian*), perché il luogo, che peraltro Platone ha lasciato indefinito, riceve i corpi proprio come fa la materia (Simplicio, *In Phys.* 540, 22-29, il quale, per parte sua, non parla di metafore, ma sottolinea la prossimità reale fra il luogo e la materia).

Il fatto è che gli altri nomi con cui Timeo cerca di precisare la natura della *chora* sembrano confermare l'analogia. Questo «terzo genere» o principio – accanto all'intelligibile «che è sempre e immutabile» e al sensibile «che diviene ed è visibile» – è innanzitutto definito «ricettacolo» o «asilo» (49a6, *hypodoche*, come il verbo *dechomai* da cui deriva, appartiene al vocabolario dell'accoglienza e dell'ospitalità e Tucidide lo usa per l'asilo offerto agli schiavi fuggitivi) e ancora «ciò che riceve tutti i corpi» (50b5, *ta panta dechomenos somata*), o «tutti i generi» (50e5, *to ta panta ekdexomenon en autoi gene*). Per questo è assimilato a una madre (50d2, *proseikasai to men dechomenon metri*), ma prima ancora a una nutrice (*tithene*, il termine in 49a6 è accostato a *hypodoche*: il terzo genere dà ospitalità e nutrimento). Ancora piú cogente sembra l'analogia con la materia nel passo (50b-c) in cui la

*chora* è alla fine paragonata a un porta-impronte (*ekmageion*): «Se qualcuno plasmasse con l'oro (*ek chrysou*) tutte le figure e poi non smettesse di mutare ciascuna di esse nelle altre, a chi gliene indicasse una chiedendo che cosa mai sia, la cosa di gran lunga piú sicura sarebbe rispondere che è oro [...]. Il medesimo discorso vale anche per la natura che accoglie tutti i corpi, che bisogna dire essere sempre la stessa. Infatti non perde nulla della sua potenza (*dynamis*), anzi accoglie sempre in sé tutte le cose e non assume nessuna forma simile ad alcuna delle cose che entrano in essa: per natura sta (*keitai*, giace) (come) un porta-impronte per ogni cosa, mosso e conformato da ciò che vi penetra e pare per questo sempre diversa».

È possibile che proprio in questo passo Aristotele fondasse la sua altrimenti illegittima affermazione secondo cui Platone avrebbe identificato la *chora* con la materia, come anche la sua definizione della *hyle* come «ciò che giace sotto» (*hypokeime-non*); in ogni caso è significativo che gli interpreti moderni continuino a vedere nella spazialità della *chora* qualcosa di simile a una materia. «Il medio spaziale (*chora*), - scrive così un acuto studioso del platonismo, - è insieme "ciò in cui appaiono i fenomeni" e "ciò di cui sono costituiti" in modo che l'ambiguità del termine *chora* è il risultato della relativa indistinzione dell'aspetto costitutivo e del suo aspetto spaziale»<sup>8</sup> (che significa ripetere quasi con le stesse parole il giudizio di Proclo nel suo commento al *Timeo* secondo cui la materia è insieme luogo ed elemento costitutivo, «ciò da cui e ciò in cui (*ex ou e en oi*)» (*In Pl. Tim.* I, 357, 13-14).

È singolare che i critici non si siano chiesti se un'analogia così evidente potesse essere sfuggita a Platone. Si suole ripetere che Platone non conosceva il termine *hyle* nel senso di materia. Eppure non soltanto la sola occorrenza di *hyle* nel *Timeo* può avere il significato generico di «materiale» (*tekton* non designa soltanto il carpentiere e il falegname, ma piú genericamente qualsiasi artigiano che non lavori i metalli), ma una semplice consultazione del *Lexicon platonicum* di Ast e di quello piú recente di Des Places mostra che il significato di materia è sempre elencato accanto a quello di bosco e

<sup>8</sup> BRISSON, pp. 218 sgg.

di legname (6 volte in Ast e 3 in Des Places). Se l'occorrenza in *Phil.* 54c2 («i farmaci e tutti gli strumenti e ogni sorta di materia – *pasan hýlen* – sono alla portata di tutti in vista del produrre») non sembra lasciare dubbi in proposito, in *Leggi*, 705c1 Platone sembra accostare intenzionalmente il termine *hýle* (nel senso di «legname o materiale da costruzione») a *chora* e a *topos*, quasi a segnarne la vicinanza e, insieme, la differenza: «che materiale (o legname) per la costruzione delle navi (*naupegesimes hýles*) fornisce il luogo del nostro territorio (o *topos emin tes choras*)?»

Proprio perché Platone, pur essendo verisimilmente consapevole dell'analogia fra i due termini (o tre, se vi includiamo anche *topos*), ne ha scelto risolutamente uno solo, la più elementare cautela filologica dovrebbe consigliare di interrogare le ragioni di questa scelta piuttosto che limitarsi a constatarne la sostanziale coincidenza semantica. Se Platone, smentendo il giudizio di Proclo, ha privilegiato l'essere-in (49e7: «ciò in cui – *en oi* – tutte le cose che si generano si manifestano e poi di nuovo si distruggono»; 50d7: «ciò in cui (*en hoi*) qualcosa si genera contro «l'essere-da» (*ek hou*) e ha inoltre distinto l'essere-in della *chora* da quello del luogo, solo un'attenta considerazione dell'uso platonico di questi vocaboli permetterà di venire a capo della loro presunta identificazione nella tradizione che Aristotele ha trasmesso alla modernità.

L'abitudine a proiettare l'interpretazione aristotelica sul testo stesso del dialogo è così tenace, che non poche letture del *Timeo*, tanto antiche che moderne, si risolvono in realtà in una minuziosa esegesi di *Phys.* 209 11.16 e 33-35, che analizza le due tesi contenute in quei passi come se fossero parole di Platone. Aristotele vi afferma da una parte che «Platone dice nel *Timeo* che la *hýle* e la *chora* sono la stessa cosa» e, dall'altra, che «nei cosiddetti insegnamenti non scritti» (*en tois legomenois agraphois dogmasin*) egli chiamava la *chora* il «partecipante» (*metaleptikon*) e lo identificava «con la diade grande-piccolo o con la materia». La testimonianza è così acriticamente accettata (il che può non stupire negli antichi commentatori, ma è quanto meno sorprendente nei moderni), che gli insegnamenti non scritti sono citati come se fossero un'opera intitolata *De bono*<sup>9</sup> e ci si chiede se il termine *hýle* circolasse già nell'Accademia (sulle labbra di

<sup>9</sup> Cfr. HAPP, *passim*.

Speusippo se non del maestro) o se si tratti di un'invenzione aristotelica, senza rendersi conto che l'equivalenza fra i due concetti è così data per scontata. È difficile, in queste condizioni, non far propria l'avvertenza di Cherniss, secondo la quale, dal momento che Aristotele riferisce arbitrariamente le dottrine del *Timeo* (che la *hyle* e la *chora* siano la stessa cosa non è detto in alcun luogo del dialogo), la sua testimonianza sulle dottrine non scritte potrebbe essere altrettanto inaffidabile.

Poiché le affermazioni contenute nei commenti alla *Fisica* di Simplicio e di Filopono non fanno che ripetere le tesi di Aristotele, forse l'unico testo che andrebbe considerato con attenzione è quello di Ermodoro, un compagno di Platone (*tou Platonos etairou*) che Simplicio cita a partire dal libro di Dercillide sulla filosofia di Platone. Ma anche qui occorre distinguere il preambolo di Dercillide, che afferma che Platone avrebbe spiegato la *hyle* a partire dalle cose che ammettono il più e il meno, dalle parole stesse di Ermodoro, che non cita esplicitamente il *Timeo*, ma si limita a opporre gli enti detti per sé (*kath'auta*), che sono immobili e stabili, a quelli che si dicono rispetto ad altri (*pros hetera*), che implicano sempre il più e il meno e la contrarietà. Anche l'ultimo passo di Ermodoro, che usa dei termini, come l'amorfo e l'instabile, che possono riferirsi alla *chora*, afferma però, con parole di evidente derivazione aristotelica, che essa è «detta non essere secondo la negazione dell'essere»<sup>10</sup>.

Lo stesso può dirsi del passo della *Metafisica* di Teofrasto, in cui si legge che Platone e i Pitagorici ammettono una sorta di antitesi fra l'uno e la diade illimitata, nella quale si trovano «l'illimitato, il disordinato e per così dire ogni assenza di forma (*to apeiron kai to atakton kai pasa os eipein amorphia*)», precisando che senza di essa non solo «la natura del tutto non sarebbe possibile», ma che «essa ha uguale, se non superiore dignità dell'Uno»<sup>11</sup>. È certamente lecito in una lettura del *Timeo* tener conto di questo passo, ma solo a condizione di non confondere l'esegesi che esso contiene con le parole stesse di Platone.

3. In uno studio ben documentato, Jean-François Pradeau ha analizzato la differenza fra i termini *chora* e *topos* nella lingua greca e, in particolare, nell'uso platonico. *Chora* significa innanzitutto in greco «lo spazio che una cosa occupa e che essa libera muovendosi» ma anche «il territorio di una comunità politica, la regione che circonda una città e le cui terre sono abitate e coltivate»<sup>12</sup>. È bene non dimenticare questo duplice significato – geografico e politico insieme –

<sup>10</sup> SIMPLICIO, pp. 247-48.

<sup>11</sup> TEOFRASTO, pp. 21-22.

<sup>12</sup> PRADEAU., p. 375.

se si vuole comprendere la funzione del termine nel *Timeo*, dove compare 12 volte, e la sua differenza rispetto a *topos* (31 occorrenze).

«*Topos* – osserva Pradeau – designa sempre il luogo in cui un corpo si trova o è situato. E il luogo è indissociabile dalla costituzione del corpo, cioè anche dal suo movimento. Ma quando Platone spiega che ogni realtà sensibile possiede per definizione un luogo, un posto proprio in cui esercita la sua funzione e conserva la sua natura, allora usa il termine *chora*. Da *topos* a *chora* si passa così dalla spiegazione e dalla descrizione fisica al postulato e alla definizione della realtà sensibile. L'uso del termine diventa indispensabile quando Platone formula la sua teoria del luogo relativo. Questo lo porta a distinguere, fra tutti i luoghi, i luoghi propri, conformi alla natura elementare dei corpi considerati, il che ha senso solo se si inserisce nella stessa definizione della cosa sensibile e del corpo la necessità di essere da qualche parte (di possedere un "posto"). Si distingue in questo modo il luogo fisico relativo dalla proprietà ontologica che fonda questa localizzazione. Per esprimere questa necessaria localizzazione, Platone ricorre al termine *chora*, che designa appunto l'appartenenza a un soggetto di un'estensione limitata e definita (sia che si tratti del territorio della città o del luogo di una cosa). Così come una città possiede un territorio, allo stesso modo ogni corpo ha per definizione un certo posto, che è quello in cui essa esercita la sua funzione secondo la sua natura»<sup>13</sup>.

Particolarmente significativo è il fatto che *chora* sia spesso associato a un verbo che significa «possedere, tenere, dominare» e opposto per questo alla semplice localizzazione puntuale, come in 52b4: «è necessario che ciò che esiste sia da qualche parte (*pou*) e in qualche luogo (*en tini topoì*) e possieda una certa *chora* (*katechon choran tiva*, uno spazio o un territorio proprio)». La differenza fra *topos* e *chora* è ancora sottolineata nel passo delle *Leggi* che abbiamo citato (705c1) e che Pradeau curiosamente non esamina: *ho topos emin tes choras*, vale: «la localizzazione geografica del territorio cui apparteniamo». Di qui la conclusione ulteriore di Pradeau:

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 396.

«Questa precisazione è sufficiente per spiegare il significato del termine *chora* nel *Timeo* e fornisce la chiave della distinzione che Platone opera fra *topos* e *chora*, innanzitutto sotto l'aspetto geografico e politico, quando la regione-*topos* in cui una cosa (ad esempio, una determinata città in una regione dal clima temperato) è situata, viene distinta dal territorio-*chora* posseduto da una particolare città (*Chora* designa allora il possesso e la particolarità, il territorio proprio di questa città). Inoltre, nell'ambito della fisica, della descrizione del movimento e della localizzazione dei corpi, Platone distingue i diversi luoghi in cui un corpo può trovarsi secondo il suo movimento, dal posto che un corpo occupa, dal suo posto proprio»<sup>14</sup>.

Riassumendo e precisando le considerazioni di Pradeau sulla distinzione fra i due concetti, possiamo allora compendiarle nelle opposizioni paradigmatiche: localizzazione/territorialità, individuazione geografica / appartenenza politica, realtà topografica / realtà esistenziale.

4. Forse il punto in cui Pradeau si avvicina maggiormente a una definizione della *chora* in senso filosofico è quello in cui la distingue dal *topos* come la «proprietà ontologica che fonda la localizzazione» dal «luogo fisico relativo». È certo, tuttavia, che non è possibile afferrare compiutamente il senso filosofico dell'antinomia se non ci si misura preliminarmente con l'interpretazione dell'altro tratto attraverso il quale Platone, dopo aver distinto la *chora* per così dire *a parte objecti* dagli altri due principî – l'intelligibile e il sensibile – prova a definirla rispetto a quelli attraverso il modo della sua conoscibilità. Dopo aver precisato che il primo genere – l'intelligibile «immutabile, ingenerato e immortale» – è insensibile (*anaistheton*) e può essere conosciuto solo con il pensiero e che il secondo, il sensibile, «generato e sempre in movimento», può essere percepito *met' aistheseos*, con la sensazione, afferma che il terzo genere «può essere toccato con un ragionamento bastardo (*logismoi tini nothoi*) con assenza di sensazione

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 393.

(*met'anaisthesis*)» (52b2). Mentre tutti gli interpreti si sono soffermati sul «ragionamento bastardo», che è tale perché non è né intellegibile né sensibile, la seconda espressione – che aveva suscitato la meraviglia di Calcidio – è rimasta generalmente ininterrogata. Fra i moderni soltanto Carlo Diano ha notato il carattere paradossale della formulazione *met'anaisthesis*, «accompagnata da un'assenza di sensazione» e si è chiesto a ragione perché Platone ha scritto «con assenza di sensazione» e non semplicemente «senza sensazione, *koris aistheseos*»<sup>15</sup>. La traduzione di Calcidio *sine sensu*, seguita da quasi tutti i moderni è fuorviante, perché appiattisce il terzo genere sul primo, il che è ovviamente impossibile.

In questione sono, dunque, tre modalità di conoscenza, a ciascuna delle quali corrisponde un genere particolare dell'essere. Le tre modalità di conoscenza formano un sistema: mentre l'oggetto del primo genere non è percepibile con i sensi, è *anaistheton*, non sensibile, e il secondo si percepisce invece *met'aistheseos*, con la sensazione, la *chora* contrae l'uno sull'altro i due modi di conoscenza e si percepisce per così dire con un'assenza di sensazione, attraverso un'anestesia (nelle parole di Diano, «col senso di quest'assenza») <sup>16</sup>. Ciò è possibile solo se la sensazione sente se stessa come mancante di un oggetto, solo, cioè, attraverso un'autoaffezione. La sensazione non è qui né priva di un oggetto (come nel primo genere non sensibile) né ha un oggetto sensibile, come nel secondo genere, ma, percependo se stessa come mancante di un oggetto sensibile esterno, percepisce per così dire la propria anestesia. La conoscenza della *chora* è bastarda, perché fa esperienza non di una realtà intellegibile né di un oggetto sensibile, ma della propria stessa ricettività, patisce la propria anestesia. Percependo una ricettività senza oggetto, essa conosce una pura potenza di conoscere, una pura conoscibilità.

A ragione Diano assimila la *chora* platonica (che chiama materia)<sup>17</sup> all'Esserci della fenomenologia, alla struttura stessa del *Dasein*. Occorre

<sup>15</sup> DIANO, p. 272.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 178.

rileggere in questa prospettiva le pagine in cui Heidegger definisce in *Essere e tempo* la spazialità propria del *Dasein*. L'Esserci non è nello spazio né lo spazio è, come in Kant, una forma a priori del suo senso interno; l'Esserci, per il quale ne va nel suo essere dell'essere stesso, è già sempre spaziale, la spazialità gli appartiene costitutivamente. «L'essere nel mondo costitutivo dell'esserci ha già sempre aperto lo spazio. Lo spazio non è nel soggetto, né il soggetto considera il mondo "come se" fosse in uno spazio: il "soggetto", ontologicamente inteso, cioè l'Esserci, è in senso originario spaziale. E in quanto l'Esserci è in questo senso spaziale, lo spazio si manifesta come apriori»<sup>18</sup>. Se lo spazio appare come costitutivo del mondo, «ciò è in conseguenza della spazialità essenziale dell'Esserci stesso, quale determinazione essenziale del suo essere nel mondo»<sup>19</sup>, che coincide con l'apertura stessa del *Dasein*. Si comprende in questa prospettiva perché alla fine del suo itinerario filosofico Heidegger abbia potuto dichiarare che il tentativo di ridurre lo spazio alla temporalità in *Essere e tempo* doveva essere abbandonato. L'insistenza negli ultimi scritti sul tema dell'Aperto e della *Lichtung* è una ripresa coerente della spazialità originaria dell'Esserci.

5. Si comprende allora perché Platone abbia cura di distinguere la spazialità dalla materia e dal luogo in senso stretto. In questione, nella *chora*, non è che le cose siano costituite da una *hyle*, da un certo materiale da costruzione, né che siano in un certo luogo puntuale, ma, per così dire, che esse «abbiano luogo», nel senso di «esistere», «accadere e essere manifesto». Istruttivo, in questo senso, è l'etimo del termine latino *spatium* da *patere*, essere aperto ed esteso. Ciò che è in un certo luogo (*en topoi tini*) ha, per questo, una spazialità e un'estensione propria – a patto di intendere l'estensione non come la *res extensa* di Cartesio né come l'*hypokeimenon* aristotelico, ma come un'apertura e una estensione in senso etimologico – una tensione verso il fuori – distinta dal corpo che pure la occupa. La *chora* è l'apertura, lo *spatium*, «la spaziatura» o la conoscibilità che compete a qualcosa in quanto esiste e ha luogo. Essa non è l'oro di cui è fatto l'oggetto, ma il suo puro essere-in-oro, il suo indoversi distinto dal suo dove. Occorre distinguere, in questo senso, l'essere-in da ciò in cui qualcosa è. L'*hypodoke* non è il ricettacolo, ma la ricettività, l'ospitalità in cui ogni corpo neces-

<sup>18</sup> HEIDEGGER 1972, p. 110.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 113.



sariamente si apre e vive, madre e insieme nutrice, passiva e attiva nello stesso tempo.

La prossimità fra *chora* e materia si fa a questo punto piú pregnante e, insieme, si chiarisce la loro differenza. La *chora* non è una sostanza né, come la materia in Aristotele, una quasi sostanza (*Phys.* 192a: «vicina e in qualche modo *ousia*»): è ciò che permette il darsi e il modificarsi (nel senso spinoziano) delle forme nei corpi sensibili, il loro spazieggiarsi e darsi a conoscere. Materia e *chora* comunicano nella ricettività e nell'essere-in, ma se ne distinguono perché la *chora* è per così dire sempre tesa verso un fuori, mentre la materia in Aristotele è ciò che soggiace e sta sotto. Ma se s'intendesse anche la materia come tensione, come un materiarsi e aver luogo, se si introducesse in essa, come Aristotele cercherà di fare attraverso il concetto di privazione (*steresis*), una tensione verso la forma e l'esistenza, allora la distanza fra i due concetti certamente si ridurrebbe.

6. La teoria della *chora* nasce infatti nell'ultimo Platone per risolvere le aporie della relazione fra le idee e i sensibili, come una risposta geniale alle contraddizioni prodotte dal *chorismos*, dalla drastica separazione fra l'intelligibile e il sensibile. Un filosofo giapponese, Norio Fujisawa, ha inteso mostrare come il linguaggio della partecipazione (*methexis*, *metechein*, *metalepsis*, *metalambanein*) per spiegare il rapporto fra le idee e il sensibile compaia soltanto nei dialoghi di mezzo a partire dal *Simposio* e sparisca negli ultimi dialoghi, per lasciare il posto al linguaggio del paradigma, già presente fin dall'inizio<sup>20</sup>. La critica della partecipazione svolta nel *Parmenide* (131a-134a) è solidale della critica dell'esistenza separata delle idee e dei sensibili e il paradigma negli ultimi dialoghi permette di formulare il rapporto fra l'intelligibile e il sensibile prescindendo da ogni idea di partecipazione. Contro la tesi, avanzata da molti studiosi, secondo cui, dal momento che il linguaggio della partecipazione implica l'immanenza e quello del paradigma una trascendenza, il pensiero

<sup>20</sup> FUJISAWA, *passim*.

di Platone si andrebbe decisamente spostando da un modello immanente a un modello trascendente, Fujisawa ha buon gioco di mostrare che la partecipazione implica al contrario una trascendenza<sup>21</sup> e che il movimento del pensiero platonico avverrebbe semmai in senso inverso. Anche se Fujisawa lascia cadere il problema, occorre qui quanto meno ricordare che il termine *paradeigma* non significa archetipo o modello, ma innanzitutto «esempio» e che l'esempio (letteralmente: ciò che si mostra accanto) non è certo trascendente rispetto alle cose che lo seguono o imitano.

Il fatto è, tuttavia, che, almeno nel *Timeo* che qui ci interessa in modo particolare, non si tratta tanto, come crede Fujisawa, di giocare il paradigma contro la partecipazione. Se già nel *Parmenide* – 132d – anche l'idea di paradigma sembra portare a delle contraddizioni, nel *Timeo* entrambi i linguaggi sono presenti (della *chora* si dice che essa partecipa all'intelligibile – *metalambanon* [...] *tou noetou*, 51b), ma si tratta appunto di risolvere la stessa drastica opposizione fra trascendenza e immanenza attraverso l'idea di una *chora*, di un «aver luogo» insieme delle idee e degli enti sensibili.

Enunciando come un nuovo inizio il discorso sulla *chora*, *Timeo* dice chiaramente che esso si è reso necessario per l'insufficienza della divisione antinomica fra intelligibile e sensibile: «Queste due specie erano sufficienti (*ikana*) per quel che dicevamo prima: una, quella del paradigma, intelligibile e sempre identica, la seconda, l'imitazione del paradigma, che si genera ed è visibile. Non ne avevamo distinto una terza, perché credevamo che due bastassero (*exein ikanos*). Ma ora il discorso sembra costringerci a tentare di rendere chiara con le parole una specie difficile e incerta» (48e-49a). È solo grazie a questo terzo genere che «percepriamo sognando» che le cose sensibili, «sempre portate via come fantasmi di qualcos'altro», possono esistere e aver luogo (52c) e che, d'altra parte, le idee possono imprimere la loro immagine su di esse «in modo difficile da dire e meraviglioso (*dysphraston kai thaumaston*)» (50c).

In questo senso l'interpretazione derridiana della *chora* co-

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 47.

me una sorta di pre-origine, «prima del mondo, prima della creazione, prima del dono e dell'essere»<sup>22</sup> può sembrare pertinente, a condizione di precisare che qui non può esservi un prima, perché la *chora*, come ogni vera origine, risulta solo dalla neutralizzazione dell'opposizione fra gli altri due principî a essa coevi («i tre principî in tre modi, *tria triche*» esistono «prima del cielo», 52d). È quanto Platone suggerisce scrivendo che finché due cose vengono mantenute separate, «mai l'una potrà divenire nell'altra in modo da essere insieme una sola cosa e due» (51e). Nella *chora* l'intelligibile e il sensibile sono appunto una sola cosa e due.

Per mostrare come due cose possono essere «una sola cosa e due», Platone si serve dell'immagine della lettera *chi*. Alla fine della descrizione della creazione dell'anima, Timeo spiega che, dopo aver plasmato la forma dell'anima secondo complicati rapporti numerici, «tutta questa struttura il dio la tagliò in due parti e incrociando al centro le due metà l'una sull'altra nella forma della lettera *chi* (*oion khei*), le piegò in un cerchio, unendo tra loro le estremità di ciascuna al punto opposto della loro intersezione» (36b-c). Come in questo modo il medesimo e l'altro sono uniti e, insieme, separati nella struttura dell'anima, così il terzo genere unisce e, insieme, divide l'intelligibile e il sensibile. Nella *chora* che offre un luogo e una patria comune ai due principî, occorre percepire, com'era inevitabile a un orecchio greco, un rimando e una risposta alla loro divisione (*chorismos*). La *chora* ha, in questo senso, la struttura di un chiasma.

7. Occorre qui pensare da capo il particolare significato dell'«essere-in» che definisce la *chora*. In un passo del libro quarto della *Fisica*, dedicato al problema del luogo, Aristotele riflette proprio sull'espressione «essere-in», chiedendosi «in che senso si dice che qualcosa è in qualcos'altro (*pos allo en alloi legetai*)». Dopo aver evocato la parte e il tutto («in un primo senso si dice come il dito è nella mano e la parte nel tutto») e la specie e il genere («come l'uomo è nell'animale»), egli menziona come significato più generale (*olos*) la forma e la materia («come la forma nella materia, *to eidos en tei hyle*»), per poi definire come il significato di tutti

<sup>22</sup> DERRIDA 2003, p. 14.

piú proprio (*panton kyriotaton*) quello strettamente locativo («come quando si dice “in un vaso” o, in generale, in un luogo, *en topoi*» 210a14-24). Questo passo è di poco successivo a quello che abbiamo piú volte citato, in cui Aristotele afferma che Platone aveva erroneamente identificato la materia con la *chora* (209b11).

Se Aristotele intende secondo ogni evidenza privilegiare il significato locativo dell'essere-in contro la supposta identificazione platonica di spazio e materia, è proprio il significato dell'essere-in nella strategia del *Timeo* che si tratta di comprendere. Se la separazione dell'intelligibile e del sensibile appare qui insufficiente (come già nel *Parmenide* conduceva a conseguenze inaccettabili), il terzo genere permette di comporre l'antinomia offrendo a essi uno spazio in cui in-essere insieme.

Nel punto in cui percepiamo non il sensibile né l'intelligibile, ma, grazie a «un ragionamento bastardo accompagnato da assenza di sensazione (*met'anaisthesias*)», il loro aver luogo, il loro indoversi ed essere l'uno nell'altro, allora l'intelligibile e il sensibile in qualche modo coincidono, cioè cadono insieme. Ciò che qui viene conosciuto non è un oggetto, ma una pura conoscibilità. Per questo Platone può scrivere che la *chora*, «sorta di specie invisibile e priva di forma (*anoraton eidos ti kai amorphon*)», in quanto riceve in sé le specie del sensibile, «partecipa all'intelligibile nel modo piú impervio (*aporotata*) e inespugnabile (*dysalototaton*)» (51a-b).

È il modo di questa partecipazione per quanto «impervio e inespugnabile» che occorre interrogare. Ancora una volta, a fornire la chiave di accesso è la modalità della conoscenza «con assenza di sensazione». La percezione di un'anestesia, il toccare con assenza di sensazione è un atto incoativo del pensiero o, piú precisamente, una soglia – per questo impervia – in cui avviene il passaggio dalla sensazione all'intelligenza: in questo senso, non piú sensazione e non ancora pensiero. In modo analogo, Pierre Duhem, nella sezione del suo *Système du monde* dedicata alla teoria platonica dello spazio, ha mostrato che il «ragionamento bastardo» in questione nel *Timeo* non è altro che «il ragionamento geometrico, che si fonda tanto sulla *noesis* che, attraverso l'immaginazio-

ne che l'accompagna, sull'*aisthesis*»<sup>23</sup>. Le figure geometriche elementari, che il *Timeo* collega a ciascuno degli elementi (il *kybikon eidos* alla terra ecc.) sono infatti insieme ideali e sensibili e, come suggerisce Rivaud, è in esse «che avviene il passaggio dall'ordine ideale all'ordine sensibile e si effettua la partecipazione»<sup>24</sup>. Se Platone moltiplica le avvertenze sulle difficoltà della sua esposizione, ciò non significa che stia spostando la teoria della *chora* nell'ineffabile, ma che sa di rivolgersi a lettori «familiari col metodo del sapere» e capaci di seguirlo nel sentiero impervio in cui li conduce (52c).

Intellegibile e sensibile, separati e incomunicanti sono due necessarie astrazioni, che solo la *chora* permette di pensare insieme. La *chora* offre un «dove» ai due primi principî, ma, in essa, questi vengono meno e ciò che risulta alla fine è una pura conoscibilità, una pura exteriorità. Occorre qui restituire al paradigma il suo significato di esempio, di ciò che si mostra accanto (*para-deigma*) e rende conoscibile: l'essere-in non è semplicemente una relazione fra l'intellegibile e il sensibile, ma è ciò che dà loro conoscibilità. La paradigmaticità, che tiene insieme nella *chora* l'idea e la cosa sensibile, è una pura medialità, attraverso la quale l'intellegibile può essere toccato con anestesia e il sensibile pensato con un ragionamento bastardo. Ed è questa medialità, questa pura conoscibilità – e non un oggetto, sia esso intellegibile o sensibile – che è in questione nella *chora*.

Nel suo denso libro *Sul Diafano*, Anca Vasiliu ha sottolineato con forza il carattere di medialità che definisce la *chora*: «Le troisième genre (c'est-à-dire ce en quoi cela devient, *to d'en hoi gignetai*) se trouve en position médiane par rapport aux deux autres genres: ce qui devient (*to men gignomenon*) et ce à la ressemblance de quoi nait ce qui devient (*to d'othern aphomoioumenon phytai to gignomenon*)»<sup>25</sup>. La posizione mediana del terzo genere corrisponde alla definizione del termine medio di una proporzione, che *Timeo* evoca a proposito degli elementi: «Che due elementi stiano insieme in modo bello,

<sup>23</sup> DUHEM, p. 37.

<sup>24</sup> RIVAUD, p. 72.

<sup>25</sup> VASILIU, pp. 231-32.

non è possibile senza un terzo (*tritou koris*): occorre infatti che nel mezzo (*en mesoi*) di essi si generi un legame (*desmon*) che li tiene insieme» (31b).

In verità una buona definizione del pensiero di Platone, contro la rappresentazione corrente che ne esagera la struttura antinomica, sarebbe quella che lo caratterizza secondo la funzione essenziale che vi svolge il concetto di medio (*metaxy*). Come nel *Simposio*, così nel *Timeo*, le antinomie da cui Platone esordisce si compongono in una medialità. La teoria della *chora* è l'euporia in cui Platone scioglie le aporie del *Parmenide*.

È in questa prospettiva che si deve intendere l'assenza di forma con cui Platone definisce la *chora*. Se ciò che riceve tutte le forme avesse in sé una qualche forma, non potrebbe riceverle, perché mostrerebbe inevitabilmente la sua forma accanto alle altre (*ten autou paremphinon opsin*). Platone non si limita però a qualificare la *chora* come amorfa (essa è un *eidon anoraton kai amorphon*, 51a), ma precisa che essa è «fuori di tutte le forme» (*panton ektos eidon*, 50e). La stessa singolare espressione è ribadita poco dopo con forza: «conviene che essa sia per natura fuori di tutte le forme» (*panton ektos auto prosekei pephykenai ton eidon*, 51a). *Ektos*, opposto a *entos* (dentro) indica ciò che è fuori, esteriore: *ta ektos* sono le cose esterne (*oi ektos*, quelli di fuori, cioè gli stranieri). La *chora* non è amorfa come una materia grezza, ma come una pura esteriorità, un puro fuori: essa è il fuori, l'esteriorità delle forme, il loro puro aver luogo. È quanto Plotino intuisce paragonando la materia e la *chora* a uno specchio: «tutto ciò che si genera in essa è solo un gioco, immagini in un'immagine (*eidola en eidoloi*), proprio come in uno specchio ciò che sta in un luogo appare in un'altro [...] le cose che entrano nella materia e ne escono sono dei fantasmi, immagini in un'immagine senza forma e per via della sua assenza di forma sembrano produrre in essa delle cose visibili» (III, 6, 7)».

8. Nel semestre estivo del 1944, quando la sconfitta della Germania sembra ormai inevitabile e il 20 luglio Hitler si è salvato miracolosamente da un attentato organizzato da ufficiali della *Wehrmacht*, Heidegger tiene un corso su Eraclito, il cui titolo recita: *Logica. La dottrina di Eraclito sul Logos*. In questione è appunto la ricostruzione della concezione eraclitea del Logos, attraverso la lettura e il commento di una serie di frammenti. Giunto al fr. 108, che si traduce solita-

mente «di quanti discorsi ho udito, nessuno giunge a intendere che il saggio è da tutti separato (*oti sophon esti panton kechorismenon*)», egli rende queste ultime parole in modo affatto nuovo: «il propriamente da sapere è in relazione a ogni ente a partire dalla sua (propria) contrada – *im Bezug auf alles seiende aus seiner (eigenen) Gegend west*»<sup>26</sup>. Egli giustifica l'inedita traduzione del termine *kechorismenon* mettendolo in relazione col termine *chora*: «Non dobbiamo far violenza alla parola decisiva *kechorismenon* attribuendole un significato appositamente escogitato. È sufficiente che noi liberiamo il termine dal suo significato abituale, logoro e superficiale per restituirgli la dignità di una parola che un pensatore dice per nominare ciò che è propriamente da sapere. *Kechorismenon* deriva da *chorizo*, che si traduce di solito con “separare, isolare, metter via”. Con questo si pensa soltanto al metter via e separare (*wegstellen*) una cosa dall'altra, e non si bada che cosa è proprio del metter via e gli sta a fondamento né si riflette al fatto che la traduzione con “separare” e “isolare” non evoca più nulla del significato del termine greco [...]. In *chorizein* vi è *he chora*, *ho choros*, che traduciamo: l'ambiente (*die Umgebung*, ciò che si dà intorno), la regione circostante (*die umgebende Umgegend*), che permette e custodisce una dimora. I termini *chora*, *choros* derivano da *chao* (da cui *chaos*), sbadigliare, spalancarsi, schiudersi, aprirsi; *he chora* come la regione circostante è dunque “la contrada” (*die Gegend*). Con questo termine intendiamo l'ambito aperto e la vastità (*den offenen Bereich und die Weite*), in cui qualcosa può prendere dimora, da cui proviene, fugge e risponde. In un uso impreciso del linguaggio, *he chora* può anche significare il luogo. Ma contrada e luogo non sono la stessa cosa. Per il luogo i greci usano la parola *topos*»<sup>27</sup>.

Heidegger cerca a questo punto, non senza difficoltà, di definire il significato di *chora*-contrada rispetto a *topos*-luogo. La contrada è non il luogo, ma «la vastità circostante, che concede i luoghi e le direzioni, si apre e viene amabilmente incontro (*die umgebende, Orte und Richtungen gewähren-*

<sup>26</sup> HEIDEGGER 1987, p. 330.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 335.

*de, sich öffnende und entgegenkommende Weite*)»<sup>28</sup>. In quanto «circonda ogni volta il luogo e lo dà e solo così permette la determinazione e l'occupazione dei luoghi, è in un certo senso l'essenza di un luogo, la sua località (*Ortschaft*). Per questo e solo per questo *chora* può anche significare luogo nel senso dello spazio occupato (*der eingenommene Platz*), cioè la contrada che si rivendica (*in Anspruch genommenen Gegend*) rispetto a un posto determinato e in una particolare misura e delimitazione»<sup>29</sup>. Ed è nei luoghi che la forza «che connette e dà forma» (*das Fügende und Prägende*) della contrada appare in piena luce, senza però mai diventare essa stessa oggetto. «La non oggettività della contrada (*das Gegenstandlose der Gegend*) è il segno non di un essere diminuito, ma di un essere più alto»<sup>30</sup>. La comprensione del verbo *khorizein* a partire dalla *chora* – conclude Heidegger – non è pertanto «una esagerata pretesa né una violenza», poiché esso significa: «portare in una regione circostante, in una contrada e a partire da questa contrada lasciar essere presente»<sup>31</sup>.

L'insistenza sulla non arbitrarietà della comprensione di un verbo che significa «separare» a partire dal termine *chora*, tradisce una difficoltà, che concerne l'articolarsi del pensiero dell'essere in una terminologia decisamente spaziale. È, cioè, possibile vedere in quella che sembra soltanto l'interpretazione di un frammento eracliteo il sintomo di quello spostamento della concettualità ontologica dalla sfera temporale in quella spaziale che definisce l'ultimo pensiero di Heidegger.

In un testo di nove anni precedente, quasi interamente dedicato alla comprensione del significato del verbo «essere», la difficoltà di afferrare il significato ontologico dei termini spaziali si annuncia in un passo che contiene la prima apparizione del termine *chora* nel pensiero di Heidegger. Nel capitolo su *La grammatica e l'etimologia del verbo essere*, egli scrive: «Ciò in cui qualcosa diviene è quello che chiamiamo spazio (*Raum*). I greci non hanno alcuna parola per spazio.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>31</sup> *Ibid.*



Non si tratta di un caso. Essi, infatti, non esperiscono ciò che occupa spazio in base all'estensione (*extensio*), ma in base al luogo (*topos*) inteso come *chora*, che non significa né luogo né spazio, ma ciò che è preso e occupato da quanto vi si trova. Il luogo appartiene alla cosa stessa. Ciò che diviene è posto in questo spazio locale ed è tratto da esso»<sup>32</sup>. A questo punto Heidegger cita il passo del *Timeo* sul carattere necessariamente privo di una forma propria della *chora* e vi aggiunge subito dopo fra parentesi delle considerazioni su cui è opportuno riflettere: «Il riferimento del passo del *Timeo* intende chiarire non soltanto la connessione fra il *paremphaion* e l'*on*, del con-apparire e dell'essere come stabilità, ma indicare anche, nel contempo, come a cominciare dalla filosofia platonica, in base, cioè, all'interpretazione dell'essere come *idea*, si prepari la trasformazione dell'essenza appena compresa del luogo e della *chora* nello spazio definito attraverso l'estensione [...]. *Chora* non potrebbe forse voler dire ciò che si separa da ogni cosa particolare, ciò che si sottrae, ciò che ammette precisamente in tal modo qualcosa e gli fa posto?»<sup>33</sup>.

La declinazione di un pensiero «appena compreso (*kaum gefasst*)» del luogo e della *chora* in direzione dell'estensione (l'allusione è secondo ogni evidenza alla dottrina della *res extensa* che Descartes avrebbe trasmesso alla modernità), che è qui imputata curiosamente proprio al filosofo che l'aveva per primo teorizzato, tradisce ancora una volta una difficoltà con cui Heidegger stesso dovrà incessantemente tornare a misurarsi. Se è vero che l'ultimo pensiero di Heidegger si può definire come il tentativo di spostare il pensiero dell'essere dal tempo allo spazio, altrettanto vero è che in questo tentativo Heidegger sembra urtarsi a delle difficoltà di cui non riesce a venire a capo. Ed è possibile, com'è stato suggerito<sup>34</sup> che questa difficoltà abbia la sua radice proprio in un insufficiente confronto con la *chora* del *Timeo*.

<sup>32</sup> HEIDEGGER 1952, p. 76.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>34</sup> EL-BIZRI, p. 75.

In *Zur Sache des Denkens* Heidegger afferma senza riserve che il tentativo nel par. 70 di *Sein und Zeit* di ricondurre lo spazio alla temporalità non può essere mantenuto. Con altrettanta decisione nei *Vier Seminare* ricorda che il suo pensiero non interroga più il senso dell'essere, ma il luogo e la località dell'essere. Tuttavia, come testimoniano le febbrili annotazioni sullo spazio-tempo (*Zeitraum*) nella sezione *Sullo spazio tempo come fondo abissale dei Contributi alla filosofia*, il concetto di tempo non è mai abbandonato. Così, nel dialogo *Per indicare il luogo dell'abbandono in Gelassenheit*, il concetto di contrada è ripreso con forza, ma viene tuttavia definito con un gioco di parole come un incrocio di un concetto spaziale (*Weite*, la vastità) e un concetto temporale (*Weile*, la durata). La contrada, lo spaziotempo, l'*Ereignis* sono in ultima analisi concetti attraverso i quali egli cerca di nominare ancora una figura dell'essere. Come Schürmann ha mostrato, l'ultimo Heidegger abbandona l'essere come principio degli invii storico-epocali, ma non l'essere come puro venire alla presenza. Non sorprende pertanto che l'evocazione della *chora* nel corso del 1944 su Eraclito si concluda con l'identificazione della contrada-*chora* con il logos: «Il logos è in quanto *logos panton kechorismenon*: esso è, in relazione al tutto dell'essente, la contrada che tutto circonda, a tutto si apre e a tutto si contrappone (*und allem sich entgegennende*)»<sup>35</sup>. Heidegger cerca qui di pensare la relazione fra la contrada-logos e l'essere e, in questo senso, cerca di uscire dall'ontologia in direzione di una chorologia.

9. È venuto il momento di interrogarsi nuovamente sulle modalità di esistenza e di conoscibilità della *chora*, che Timeo, come abbiamo visto, definisce «impervie e inespugnabili», tali che possono essere afferrate solo con un ragionamento bastardo accompagnato da assenza di sensazione. Nella *Repubblica* – il dialogo la cui contiguità col *Timeo* è evocata discretamente da Socrate con un «ieri» («ciò che dicevamo ieri riguardo alla repubblica», 17b) – Platone, dopo aver paragonato l'idea del bene al sole, che conferisce la visibilità alle cose viste, si serve del termine *chora* in un passo decisivo del mito della caverna. Colui che, strappatosi alle ombre della caverna, è risalito alla fine verso il sole, sarà di necessità in un primo momento abbagliato dallo splendore, ma poi, a poco a poco abituandosi alla luce, «da ultimo potrà guardare il sole non già in una sua immagine nell'acqua o in un altro mezzo, ma contemplare il sole in se stesso nella sua *chora* (*en tei autou chora*)» (516c).

<sup>35</sup> HEIDEGGER 1987, p. 338.

È opportuno riflettere sulla prossimità che in questo modo Platone istituisce fra la *chora* e l'idea del bene, di cui il sole è il simbolo. Vi è una *chora* del bene e il momento piú alto è quello in cui alla fine contempliamo l'idea del bene nella sua *chora*, nella sua regione e nella sua conoscibilità propria. Poco prima, in un passaggio infinite volte commentato (509b6-9), del bene si dice che esso conferisce alle cose conosciute non solo la conoscibilità, ma anche l'essere e l'*ousia* e che esso è «al di là dell'essere» (*epekeina tes ousias*). Che significa che il bene è al di là dell'essere? Come l'idea del bene, anche la *chora* non è una cosa – un sostrato o una materia secondo il fraintendimento di Aristotele – ma ciò che conferisce alle cose la loro conoscibilità. Il *megiston mathema*, il sapere piú grande non è conoscenza di una cosa, ma di una conoscibilità. Questo non significa che esso sprofondi nelle nebbie della mistica, ma che, come la *chora*, esso è anzi una pura foraneità o esteriorità, l'esser fuori da tutte le forme della caverna e del mondo, ma non in un altro luogo, ma nel loro stesso manifestarsi e aver luogo.

Se il problema ultimo del Platonismo può essere allora enunciato nella domanda: «Come esistono le cose che sono al di là dell'essere, come sono le cose che ci-non-sono?», una risposta possibile è che queste coincidono con la conoscibilità delle cose che ci sono. La *chora*, ancora una volta, è ciò che dona questa conoscibilità e vedere il sole, l'idea del bene, nella sua *chora* significa contemplarlo nel suo aver luogo «né in cielo né in terra», ma nella topicità e nella conoscibilità di ogni ente.

È davvero singolare che, come osserva John Sallis<sup>36</sup>, Derrida ritenesse che non vi fosse alcun rapporto fra la *chora* della *Repubblica* e la *chora* del *Timeo*. Sallis suggerisce invece non soltanto che una relazione esiste, ma che la *chora* potrebbe avere a che fare anche con l'al di là dell'essere che Derrida evoca piú volte nei suoi scritti su *Chora*.

<sup>36</sup> SALLIS, pp. 38-39.

10. «Uno, due, tre – dov'è, caro Timeo, il quarto dei nostri convitati di ieri e ospiti di oggi?» Confrontati a questa singolare apertura del dialogo, che esordisce denunciando un'assenza, studiosi e commentatori hanno innanzitutto cercato di identificare il quarto invitato mancante. Già Dercillide, secondo la testimonianza di Proclo (*In Tim.* 76), identificava il quarto assente nello stesso Platone. Fraccaroli, che, nella sua edizione del dialogo come primo volume della collezione *Il pensiero greco* dei Fratelli Bocca (1906), segue, come Rivaud, questa opinione, la motiva con l'analoga assenza di Platone nel *Fedone* per malattia («Platone era, credo, ammalato – *esthenei*»). Altri, invece, a cominciare da Ritter (*Philologus*, LXII, 1903), pensano che Platone avesse in animo di comporre una tetralogia e che il quarto assente fosse in realtà il dialogo che si proponeva di scrivere dopo il *Timeo*, il *Crizia* e l'*Ermocrate* (anche questo mai scritto). Stupisce che uno studioso acuto come P. Friedländer prospetti un'ipotesi analoga, dal momento che ciò implica che si prenda per buona l'attribuzione che Trasillo fa risalire allo stesso Platone della sua decisione di pubblicare i dialoghi in forma di tetralogie.

Forse fra i tentativi di identificare il quarto convitato in un personaggio storico, il più convincente è quello contenuto nella lettura risolutamente politica che Lampert e Planeaux hanno proposto del dialogo<sup>37</sup>. Secondo gli autori, in questi dialoghi Platone mette la cosmologia al servizio della politica e propone conseguentemente un nuovo scenario teologico-politico in sostituzione di quello omerico. Per questo i convitati sono statisti implicati nella storia recente della Grecia: Timeo, come rappresentante di Locri, una città che nel 426 a.C. si schierò con Siracusa contro Atene e nella quale, come Socrate ci informa, «ha rivestito le magistrature più importanti» (20a2), Crizia di Atene («non estraneo alle questioni, politiche, di cui stiamo parlando») e Ermocrate di Siracusa, – che Tucidide qualifica come «non secondo a nessuno per intelligenza», fortemente impegnato come stratega nella vittoriosa guerra contro l'invasione ateniese. In questo conte-

<sup>37</sup> LAMPERT, *passim*.

sto politico, il quarto mancante non può essere altri, secondo Lampert e Planeaux, che Alcibiade, cioè il protagonista della politica imperialistica di Atene, tanto nel Peloponneso che nella sventurata spedizione contro Siracusa<sup>38</sup>. Come nel *Simposio*, che si svolge nel 416 a.C., quando avviene la profanazione dei misteri che porterà all'accusa di empietà contro Alcibiade, questi arriva troppo tardi per udire i discorsi dei convitati su Eros, così nel *Timeo*, egli non può essere presente al discorso che inaugura un nuovo e più giusto orizzonte cosmologico per la città che egli dovrà alla fine tradire. L'*astheneia* che lo trattiene non è una malattia, ma, secondo il significato più proprio del termine, una debolezza o un'infirmità morale.

Che il *Timeo*, come tutto il pensiero di Platone, abbia una dimensione politica è indubbio; è difficile, tuttavia, non scorgere nell'esordio del dialogo qualcosa che si riferisce non solo al contesto politico, ma anche e innanzitutto al significato sostanziale delle dottrine filosofiche che vi sono esposte. Se Proclo ci informa che già Siriano leggeva nelle parole di Socrate un accenno al senso esoterico della tetrade e della triade nel pitagorismo, Calcidio nel suo commentario, a proposito del solido geometrico dotato di tre dimensioni, come «ragione dell'unione dell'anima al corpo» non manca di evocare l'importanza della serie dei numeri 1, 2, 3, 4 per i Pitagorici, perché la loro somma dà il numero perfetto dieci (*quem quidem decimanum numerum Pythagorici appellant primam quadraturam propterea quod ex primis quattuor numeris confit, uno, duobus, tribus, quattuor*)<sup>39</sup>. Per parte sua, in tempi a noi più vicini, C. G. Jung ha messo in relazione l'incipit del *Timeo* con la sua dottrina del Quaternario come fondamentale archetipo psicologico.

Contro la vaghezza di simili accostamenti, sarà opportuno seguire da vicino lo statuto dei numeri tre e quattro, che non cessano di tornare nel dialogo proprio nei punti in cui lo spessore filosofico è più denso e, in particolare, nell'esposizione della dottrina della *chora*. Abbiamo già evocato il passo

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 174.

(31b-32a) in cui Timeo, prefigurando lo statuto della *chora*, espone la sua teoria del medio proporzionale, che possiamo ora rileggere piú attentamente: «Due (elementi) non possono unirsi in modo bello senza un terzo; occorre infatti che si produca fra loro un legame che li tenga insieme. Il legame piú bello è quello che unifica nel modo piú completo se stesso e le cose con lui legate e questo legame può compierlo nel modo piú bello per natura l'analogia (*analogia*). Quando, infatti, di tre numeri o masse o potenze vi è un medio (*meson*), il quale sia al primo quel che l'ultimo è al medio, allora, diventando il medio primo e ultimo e l'ultimo e il primo entrambi medi, tutti diventeranno così necessariamente gli stessi e reciprocamente diventeranno tutti uno solo (*hen panta estai*)». Se attraverso la mediazione del terzo, i primi due termini, proprio come avverrà nella *chora* per l'intelligibile e il sensibile, diventano una cosa sola, ne consegue che questo *hen* sarà ora rispetto ai primi tre un quarto, che non è però nominato come tale.

Poco dopo, a proposito della creazione dell'anima, il medesimo schema sembra ripetersi, con la differenza che un quarto è qui esplicitamente evocato (35a): «Dalla mescolanza dell'essenza indivisibile e sempre identica a se stessa e di quella corporea divisibile egli creò un terzo genere di essere (*triton [...] ousias eidos*) come medio degli altri due (*ex amphoin en mesoi*), della natura dell'uno e dell'altro, e la mise nel mezzo fra quella indivisibile e quella divisibile secondo i corpi. E avendo preso questi tre, li confuse tutti in una sola forma (*eis mian panta idean*)».

Ma è nell'esposizione della dottrina della *chora* che la relazione fra i «tre in tre forme (*tria triché*, 52d)» acquista tutto il suo significato. Se la *chora* è il medio che permette di tenere in qualche modo insieme l'intelligibile e il sensibile, è evidente che da questa unione risulterà un quarto che resta innominato e che è la vera figura del cosmo una volta che l'antinomia è stata risolta. Il quarto che è qui in questione non deve essere inteso secondo una successione temporale né semplicemente come l'aprirsi di una località. Esso non implica una cronologia misurabile né si risolve in un'estatica cairologia. Ed è questo quarto che, forse, alla fine del dialo-

go, quando «il discorso sul tutto ha toccato il suo fine (*telos echein*)» e «questo cosmo ha preso insieme i viventi mortali e gli immortali e ha raggiunto la pienezza», Platone evoca nella figura di un «dio sensibile (*theos aisthetos*) immagine di quello intellegibile, il piú grande, bello e perfetto, un solo cielo monogenito» (92c). Il dio sensibile è l'intellegibile sensibile e il sensibile intellegibile, cioè la cosa nel medio della sua conoscibilità: il sole – l'idea del bene – nella sua *chora*. La vera filosofia, come la vera politica, è una chorologia.

L'immagine del dio sensibile che conclude il *Timeo* è ripresa in uno dei testi piú stupefacenti della storia della filosofia: il frammento *Mens hyle deus* di Davide di Dinant: «Si vede che Platone è d'accordo con ciò quando dice che il mondo è un Dio sensibile (*mundum esse Deum sensibilem*). Poiché la mente di cui parliamo, e che diciamo una e impassibile, non è altro che Dio (*Mens enim de qua loquimur et quam unam dicimus esse eamquem impassibilem, nihil aliud est quam Deus*). Se dunque il mondo è Dio stesso, senza che sia percepibile dai sensi, come hanno detto Platone, Zenone, Socrate e molti altri, allora la materia del mondo è Dio stesso, e la forma che avviene alla materia non è altro che Dio che rende sensibile se stesso (*Si ergo mundus est ipse Deus preter se ipsum perceptibile sensui, ut Plato et Zeno et Socrates et multi alii dixerunt, yle igitur mundi est ipse Deus, forma vero adveniens yle nil aliud quam id, quod facit Deus sensibile se ipsum*)»<sup>40</sup>. Davide è nominato insieme a Amalrico di Bène, fra i rappresentanti del panteismo nel XIII secolo. Amalrico interpretava la frase di Paolo secondo cui «Dio è tutto in tutto» come una sorta di radicale svolgimento teologico della dottrina platonica della *chora*. Dio è in ciascuna cosa come il luogo in cui ciascuna cosa è. Per questo egli poteva dire, secondo quanto ci riferiscono i suoi scandalizzati avversari, che Dio è pietra nella pietra e pipistrello nel pipistrello. Il gesto di Davide è diverso, ma affine nel suo risultato ultimo. Se la mente, che è unica per tutte le anime, comprende la materia, che, come la *chora*, è unica per tutti i corpi, ciò è perché mente e materia diventano una sola cosa. Vi è dunque una unica sostanza e questa sostanza è dio, ma un dio che, come il cosmo del *Timeo*, si è reso in questo modo sensibile.

Il messaggio che l'ultimo pensiero di Platone ha affidato alla *chora* e che Davide porta alla sua estrema formulazione (una volta che si sia inteso ciò che questo concetto cerca di pensare, chiamarla spazio o materia è solo una questione di nomi) è che non solo intellegibile e sensibile, ma anche intellegibilità e intelligenza, sensibilità e sensazione sono una sola cosa. La *chora*-materia è il darsi a vedere e a conoscere, l'aprirsi di tutto e

<sup>40</sup> CALCIDIO, p. 174.

di ciascuna cosa: unità di mente e materia in un dio sensibile. Conoscenza è co-nascenza, nascere insieme del conoscibile e del conoscente in un'autoaffezione. Separarli come causa ed effetto, oggetto e soggetto è l'erranza a cui, abbandonando il pensiero della *chora*, si è affidata la modernità per fondare in questa separazione la sua scienza.

11. Un mosaico nel nartece della chiesa della Chora a Istanbul rappresenta fra due angeli adoranti la Vergine con in grembo il bambino. Una scritta ai due lati della figura femminile recita: *He chora tou achoretou*. La traduzione non è scontata, dal momento che una versione letterale del tipo «territorio del non territoriale» o anche «luogo del non localizzabile» non sembra soddisfacente. Trattandosi di un'immagine, che noi moderni siamo soliti assegnare all'ambito delle arti visive, una traduzione come «figura del non figurabile» o «manifestazione del non manifestabile» potrebbe apparire più adeguata. Si comprende, in realtà, il senso di questo enigmatico sintagma solo se si vede in esso un estremo *Nachleben* teologico della *chora* platonica, trasferito dalla sfera della filosofia in quella del culto delle immagini e della liturgia. Due studiosi dell'arte bizantina, Nicoletta Isar e Sotiria Kordi hanno puntualmente registrato questo nesso. «Nella storia della *chora* platonica, – scrive Isar, – vi è un caso interessante di appropriazione del termine, che non è stato adeguatamente discusso nella prospettiva del dialogo platonico. È la *chora* bizantina, una sintesi affascinante della teologia e dell'antropologia cristiana da una parte e della metafisica e della mistica platonica dall'altra»<sup>41</sup>. Kordi, analizzando la struttura architettonica e le decorazioni del *parekklesion* della chiesa, suggerisce che «lo spazio del *parekklesion* può essere visto alla luce del concetto di *chora* come avente il carattere di una matrice, di un corpo spaziale in un frammezzo e sempre in atto di prodursi, in atto di diventare significativo. Per estensione, si può immaginare il *parekklesion* della *chora* come una *chora* nel senso di Platone»<sup>42</sup>.

Il nesso col pensiero platonico è, in realtà, ancora più

<sup>41</sup> ISAR, p. 41.

<sup>42</sup> KORDI, p. 277.



stretto, e riguarda la concezione dello statuto delle immagini nelle dispute teologico-politiche che divisero per piú di un secolo iconoclasti e iconofili. Al centro degli implacabili conflitti nei concili di Hieria, Nicea e Costantinopoli, stanno il dogma dell'Incarnazione e quello delle due nature (umana e divina) di Cristo. In termini platonici, il problema è: come può un'immagine sensibile (il sensibile è definito nel *Timeo eikon*) manifestare il non sensibile (la natura divina)? Ovvero: com'è possibile esperire in uno stesso luogo il sensibile e il non-sensibile?

È significativo che, nelle dispute teologiche, concetti appartenenti al vocabolario tecnico della pittura vengano come tali trasformati in categorie teologiche. Platone nel *Politico* (277c), anticipando la contrapposizione fra disegno e pittura familiare ai teorici rinascimentali e moderni, aveva evocato la differenza fra la linea che traccia i contorni di una figura (*perigraphé*, lett. «circostrizione») e i colori che le danno vividezza («il nostro discorso come un animale dipinto ha la *perigraphé* tracciata da fuori adeguatamente, ma non ha la vividezza - *enargeia* - che si ottiene con le tinture e la mescolanza dei colori»). Proprio questo concetto è ripreso dagli iconoclasti per affermare l'infigurabilità della natura divina. Poiché in Cristo - argomenta Costantino V - la natura umana e la natura divina sono indivisibilmente unite in una sola persona (*prosopon*, che significa anche «volto» e «maschera»), non è possibile disegnarlo, perché così facendo si circoscriverebbe ciò che è in sé incircoscivibile («è chiaro che chi ha dipinto quel *proposton* ha circoscritto la natura divina, che è in sé incircoscivibile»). Contro questa drastica semplificazione, Niceforo obietta distinguendo, come aveva fatto Platone, fra disegno (*perigraphé*), che rende presente qualcosa, e pittura (*graphie*), che non ha questo potere: «nel disegno esso è di necessità presente, nella pittura non è assolutamente presente [...] un uomo infatti è dipinto (*graphetai*) nella propria immagine, ma non è circoscritto (*ou perigraphetai*, non è disegnato) in essa, se non nel luogo proprio della circoscrizione. Questi due modi sono infatti molto distanti, perché un uomo viene dipinto attraverso i colori e i mosaici, se così è richiesto, plasmandolo in molti colori e forme e con diverso

fulgore, ma in alcun modo sarà possibile circoscriverlo attraverso di questi, poiché si è detto che il circoscrivere è altra cosa. La pittura-iscrizione (*graphie*) rende presente la forma corporea dell'iscritto, imprimendo la sua figura (*schema*), la sua forma (*morphen*) e la sua somiglianza. La circoscrizione invece, non avendo nulla in comune con questi tre elementi, delimita il contorno»<sup>43</sup>.

La distinzione fra i due elementi essenziali della pratica pittorica (il disegno e il colore, o la circoscrizione e l'iscrizione) è qui usata per legittimare il culto delle immagini. Come, nella *chora* platonica, l'intelligibile si rende presente imprimendosi in un'immagine e come, nella similitudine della *Repubblica*, il sole, altrimenti abbagliante, può essere contemplato «nella sua *chora*» (*en tei autou chorai*), così nella pittura il divino *achoretos* è presente senza essere circoscritto (disegnato) in essa. In modo analogo, la Madonna può essere definita *chora* di Cristo e il nome della Chiesa (*Ēcclesia tou agiou soterou en tei chorai*) può significare alla lettera: il Salvatore visibile e presente nella sua *chora*.

Non sorprende che la più antica testimonianza del sintagma (nella forma, *chora tou theou achoretou*, che compare all'inizio dell'*ikos* 8) sia nell'inno *acathistos* alla madre del Signore (*akathistos*, non seduto, cioè che si cantava in piedi) della liturgia bizantina. La liturgia è un insieme di figure gestuali e di dossologie in cui il divino diventa presente: è, cioè, una *choreografia*.

<sup>43</sup> NICEFORO, p. 357.

## Capitolo terzo

### Steresis

1. Che l'affermazione di Aristotele secondo cui «Platone nel *Timeo* dice che la *chora* e la materia sono la stessa cosa» (*Phys.* 209b11) sia tendenziosa, è fuor di dubbio. Si legga con attenzione il passo in questione (209b11-16): «Per questo anche Platone dice nel *Timeo* che la *hyle* e la *chora* sono la stessa cosa. Infatti il partecipante (*to metaleptikon*) e la *chora* sono una sola e stessa cosa. Dicendo in modo diverso il partecipante là e nei cosiddetti insegnamenti non scritti, tuttavia affermava che il luogo (*topos*) e la *chora* sono la stessa cosa. Tutti dicono che il luogo è qualcosa, ma che cosa esso sia, egli solo ha provato a dirlo». Occorre innanzitutto spiegare il «per questo» (*diò*). Nelle righe immediatamente precedenti Aristotele parla, infatti, di una possibile, anche se secondo lui indebita, identificazione fra il *topos* e la materia: «In quanto il *topos* sembra essere l'estensione della grandezza, esso è materia. Questa è diversa dalla grandezza, è ciò che è circondato e definito dall'*eidòs*, come da un piano o da un limite, e tali sono la materia e l'indeterminato. Quando infatti si tolgono il limite e le affezioni da una sfera, non resta nulla tranne la materia». Platone sarebbe dunque incorso nell'errore di identificare *topos* e *hyle*, il luogo e la materia. Per potergli muovere una simile accusa, Aristotele deve, però, attribuirgli un'affermazione che nel *Timeo* non si trova in alcun modo, scrivendo: «Per questo anche Platone ecc.». Il passo seguente dovrebbe in qualche modo fornire una prova di questa falsa attribuzione: «Infatti il partecipante e la *chora* sono una sola e stessa cosa». Anche questa affermazione è inesatta: nei luoghi in cui Platone definisce la *chora*, il termine *metaleptikon*, che Aristotele sembra utilizzare come un termine tecnico platonico, non compare. Platone scrive sol-

tanto (51b1) che «la madre e matrice [...] è un *eidōs* invisibile e amorfo, tutto ricevente e che partecipa (*metalambanon*) in modo molto aporetico e difficile dell'intelligibile». Come abbiamo visto, gli studiosi hanno del resto mostrato che negli ultimi dialoghi il vocabolario della partecipazione tende a essere sostituito da quello del paradigma. A questo punto Aristotele attribuisce a Platone un'ulteriore identificazione, quella fra la *chora* e il luogo, anche questa assente nel *Timeo*. Il rimando agli insegnamenti non scritti, in cui si troverebbe una diversa definizione della *chora*, è ripreso presumibilmente poco dopo: qui si suggerisce che il partecipante era identificato da Platone sia con il grande e il piccolo che, «come egli ha scritto (*gegraphen*, quasi a precisare il precedente *phesin*, «dice») nel *Timeo*, con la materia» (209b33 - 210a1).

L'identità *chora-topos-hyle* non è mai provata, ma, per così dire, sempre presupposta. Platone ha sbagliato due volte, una prima volta perché ha identificato la *chora* con la materia e una seconda perché l'ha identificata con il luogo; ma, in realtà, con una perfetta circolarità, è il secondo errore che precede l'altro e lo produce. Si comincia, infatti, col suggerire che Platone avrebbe identificato il luogo con la materia, per provarlo si attribuiscono poi a Platone due affermazioni che egli non ha formulato (che *chora* e *hyle* sono la stessa cosa e che *topos* e *chora* si identificano). A questo punto si può concludere, temperando così la diagnosi del suo duplice errore, che Platone è comunque il solo che ha provato a definire il luogo.

La circolarità e la tendenziosità dell'argomentazione sono così evidenti, che il compito dell'interprete non può limitarsi a costatarne la falsità, ma deve cercare di comprendere le ragioni che possono aver indotto l'allievo ad attribuire al maestro una tesi che sapeva non essere stata da lui come tale proferita. In ogni caso, non è certo in questo passo che potremo comprendere che cosa fosse veramente in questione nella trasformazione della dottrina platonica della *chora* nella dottrina aristotelica della materia.

2. È alla fine del primo libro della *Fisica* che Aristotele svolge la sua critica della dottrina platonica della materia e

precisa insieme la differenza che la separa dal proprio pensiero. Dopo aver affermato che i piú antichi filosofi (*oi prote-ron*, quelli di prima, cioè Parmenide e la sua scuola) si erano tenuti lontano «dal sentiero che conduce alla generazione e alla distruzione e, in generale, al mutamento» (191b32), ignorando in questo modo la stessa natura, Aristotele scrive che altri – cioè i platonici – hanno cercato di conoscerla, ma in modo insufficiente. Essi riconobbero che qualcosa si genera dal non essere (*ek me ontos*), ma ritennero che la materia sia una tanto secondo il numero che secondo la potenza (*dynamis*). Che cosa Aristotele intende è precisato immediatamente: la differenza fra il nostro pensiero e il loro è che «noi diciamo che la materia e la privazione (*steresis*) sono diverse e che la materia è non-ente (*ouk on*) per accidente, mentre la privazione è non-ente per se stessa (*kath' auten*) e che quella (la materia) è vicina e in qualche modo sostanza (*ousia*), questa in alcun modo. Essi dicono invece che il non-ente (*me on*) è allo stesso modo il grande e il piccolo, sia presi insieme che ciascuno dei due separatamente» (192a1-9).

La dottrina aristotelica della materia e la sua critica della *chora* diventano comprensibili solo se si tiene conto del fatto che è in questa occasione che Aristotele elabora uno dei suoi concetti fondamentali, quello di *steresis*, o opposizione privativa, che egli enuncia poco dopo in forma di teorema: «la privazione è in qualche modo una forma» (*he steresis eidos pos estin*, 193b20). Mentre infatti nella mera assenza (*apousia*), si ha negazione di qualcosa, «nella privazione invece si genera una certa natura soggiacente rispetto alla quale essa si dice privazione» (*Met.* 1004a15-16). L'errore di Platone è di non aver saputo riconoscere che la materia è duplice, in quanto contiene in sé – insieme inseparabile e distinta – anche la privazione. «Essi – i platonici – sono giunti a comprendere che deve esserci una natura soggiacente, ma la pongono come una. Ma se si pone una dualità, definendola come il grande e il piccolo, e tuttavia la si concepisce come la stessa cosa, allora si trascura l'altra parte (cioè la privazione). La natura soggiacente è causa insieme alla forma delle cose generate, come una madre. Ma l'altra parte della contrarietà (la privazione), a chi ne considera l'aspetto deteriore, potrebbe sem-

brare non esistere affatto» (192a10-15). Come la citazione della metafora platonica della *chora* come madre sottolinea, Platone ha compreso l'importanza della materia nella generazione, ma non si è accorto che di essa fa costitutivamente parte la privazione.

È bene soffermarsi sull'importanza strategica dell'opposizione privativa, che avrà una lunga discendenza nel pensiero moderno (in particolare, senza di essa la dialettica hegeliana non sarebbe pensabile). La scoperta di Aristotele è, infatti, che qualcosa può essere presente nel suo mancare, o, come egli scrive, che la *steresis* è in qualche modo un *eidōs*, che conserva la forma di ciò di cui è privazione. Non è un caso se nel vocabolario filosofico contenuto nel libro Delta della *Metafisica*, la definizione della *steresis* segue quella di «avere»: il mancare di ciò che si dovrebbe avere è una sorta di grado zero dell'avere. Nella *Fisica* Aristotele se ne serve, però, per articolare la sua dottrina della genesi. «Ogni cosa si genera infatti da una materia e da una forma (*gignetai pan ek te tou hypokeimenou kai tes morphes*, 190b20)»; ma la materia è una quanto al numero, ma duplice in quanto implica la privazione: «da una parte la materia soggiacente e dall'altra il contrario e chiamo opposto il non-colto e soggiacente l'uomo, opposta la mancanza di figura, di forma e di ordine e materia soggiacente il bronzo, la pietra e l'oro (190b16)». Per questo i principî della genesi sono per Aristotele non due, ma tre (191a1): la forma, la privazione e la materia. E proprio per la funzione essenziale che assegna alla privazione, egli può scrivere che il modo in cui i platonici concepiscono la triade originaria (intellegibile, sensibile, *chora*) è completamente diverso dal suo (192a9).

La differenza è, infatti, tanto più significativa, in quanto essa concerne il modo di intendere lo statuto ontologico dei contrari. In Platone, ciò che è in questione è la conoscibilità dei due principî che, separati, conducono a delle insanabili aporie: offrendo loro uno spazio, la *chora* rende in qualche modo pensabile il sensibile e visibile l'intellegibile. E se la *chora*, pur non avendo una forma propria, non contiene in alcun modo una contrarietà e una privazione, nella triade aristotelica essenziale è invece la dialettica tra la forma e il suo

contrario, la *steresis*, ai quali la materia funge semplicemente da sostrato passivo per la generazione. E mentre la dialettica platonica tende all'eliminazione dei presupposti per raggiungere un'*arké* anipotetica, è proprio sulla presupposizione di un *hypokeimenon*, di un giacente-sotto in cui è insita una *steresis*, una privazione intesa in qualche modo come una forma, che la dialettica aristotelica fonda la sua potenza.

Se si volesse definire attraverso un unico tratto la differenza essenziale fra le due concezioni, si potrebbe compendiarla nella permanenza o meno di un presupposto in posizione di fondamento dialettico. Si potrebbe, cioè, dire che tanto Platone che il suo allievo Aristotele procedono a partire dalla consapevolezza di un presupposto, che è l'effetto della potenza specifica del logos, che pre-suppone ciò di cui parla («tutte le cose, - scrive Aristotele, - si dicono sulla presupposizione di un giacente-sotto (*cath'ypokeimenou*, *Cat.* 2a19)». Ma mentre per Platone, come risulta esplicitamente da *Rep.* 511b, si tratta appunto di eliminare questo presupposto, trattando «i presupposti non come principî, ma come presupposti, cioè come gradini o impulsi verso il non-presupposto (*anypotheton*)», per Aristotele, al contrario, il presupposto deve essere tenuto fermo come tale, come avviene nella *Fisica* con la materia e nella logica con la presupposizione della sostanza prima («questo uomo», «Socrate»). Da una parte, si tratta di venire a capo della potenza presupponente del linguaggio, dall'altra di fondare su di essa, almeno fino a un certo punto, la forza del logos apofantico, che dice qualcosa su qualcosa. Ed è per questo che Aristotele non può che trasformare la *chora*, che esprime l'apertura e la conoscibilità degli enti, nella *hyle* come «giacente al fondo primo», che contiene però al suo interno una privazione che agisce come potente principio dialettico della genesi e del movimento.

I commentatori di Aristotele, da Simplicio ad Alessandro di Afrodisia, hanno inteso perfettamente questo carattere della *hyle* aristotelica e lo hanno tematizzato attraverso il concetto di *epitedeiotes*, di una disposizione o attitudine della materia a ricevere le forme. Secondo Alessandro, «la natura propria della materia consiste nell'averne una disposizione (*ten epitedeiota echein*), in virtù della quale è capace di

ricevere le qualità» e questa attitudine è «un medio fra avere qualcosa e la sua privazione (*metaxy ekeinou te kai tes stereos autou*, Alessandro, *Quaest.* 52-53, 14-15)». La materia è qui misura della capacità di essere affetto di un ente e non sorprende che Alessandro, riprendendo l'immagine aristotelica della tavoletta per scrivere, assimili la potenza non alla tavoletta, ma allo strato di cera sensibile che la ricopre. Nel suo commento alla *Fisica* di Aristotele, Simplicio scrive della privazione che essa è prima della forma e insieme e dopo di essa (*pro tou eidos kai meta to eidos*), in quanto è una certa assenza accompagnata dalla disposizione alla forma (*apousias meta epitedeiotetos tes pros to eidos*, Simplicio 212, 7-8)». Per questo, egli aggiunge, Aristotele ha criticato a ragione Platone, che, pur affermando che nella materia sono presenti i contrari – il grande e il piccolo – non si è accorto che essa contiene una privazione che si manifesta appunto come «disposizione (o capacità di ricevere) ai contrari» (*pros ta anti-keimena epitedeioteta*, Simplicio 222, 31).

Che nella critica aristotelica della dottrina platonica della materia, il concetto di privazione svolga una funzione essenziale, è quanto Calcidio comprende perfettamente nella sua parafrasi del testo aristotelico. «Dice infatti Aristotele: "A noi sembra che la materia (*silva*) non possa essere separata dalla mancanza (*caentia*, il termine sottolinea il significato particolare della *stereosis*), nel senso che la materia non è qualcosa che esiste in sé, ma esiste per accidente, mentre la mancanza è in senso proprio e assoluto un nulla; la materia ha quasi una essenza, mentre la mancanza non ha alcuna sostanza. Ma ad altri, che non giudicano correttamente – dice – sembra che la materia e la mancanza siano una cosa sola, perché definiscono la stessa cosa piccola e grande e riducono a una sola due cose che devono essere considerate separatamente, sostenendo che una unica cosa soggiaccia ai corpi. E se pure distinguono il più grande e il più piccolo, in modo che risultino due, intendono in realtà una sola cosa e trascurano l'altra, poiché la materia collabora come una madre alla formazione dei corpi, mentre la mancanza non contribuisce alla formazione, ma piuttosto la impedisce e si oppone ad essa. In quanto la forma è divina e desiderabile, la mancanza le è contraria, mentre la materia desidera la forma e l'illuminazione e anela ad essa secondo la sua natura propria. Se invece la mancanza desiderasse la forma, desidererebbe il suo contrario e ogni contrarietà porta alla distruzione: dunque la mancanza non potrà desiderare la propria distruzione". Questo dice Aristotele per sostenere la sua dottrina sui principî delle cose e sulla natura della materia; poiché,



però, il suo discorso è oscuro, è necessario spiegarlo. Egli pone tre principî originari di tutte le cose (*tres origines universae rei*): forma, materia e mancanza (*species, silva, carentia*)»<sup>1</sup>.

3. Abbiamo insistito finora sui caratteri piú evidenti che differenziano la teoria aristotelica della materia da quella platonica della *chora*. Esse devono tuttavia presentare anche delle analogie e delle somiglianze, senza le quali una così tenace e durevole identificazione della *chora* con la *hyle* non sarebbe stata possibile. Tanto i commentatori antichi che gli esegeti moderni hanno osservato che in entrambe è in questione un essere-in e abbiamo già segnalato la convergenza di *chora* e materia nell'*en hoi*, nel «dove»; e, tuttavia, è proprio l'identificazione della materia con il luogo in cui si trova ogni corpo ciò da cui Aristotele intende prendere le distanze. Ancora al momento di definire la sua teoria del luogo, egli evoca, a partire da una citazione da Esiodo sul chaos originario, l'idea erronea secondo cui «sarebbe necessario porre innanzitutto l'esistenza di una *chora* per gli enti, perché si crede, come fanno i molti, che tutto sia da qualche parte e in un luogo» (208b31-32).

Se un'analogia esiste, essa va piuttosto cercata – tale è l'ipotesi che intendiamo suggerire – piuttosto nell'aspetto noetico delle due dottrine che in quello ontologico. Vi è, infatti, nell'esposizione del *Timeo*, un punto in cui appare qualcosa come una *steresis*, una privazione che conserva tuttavia qualcosa di ciò di cui manca. Si tratta del passo (52b2) su cui ci siamo particolarmente soffermati, in cui Platone descrive la modalità di conoscenza del terzo genere, che «può essere toccato con un ragionamento bastardo (*logismoi tini nothoi*) con assenza di sensazione (*met'anaisthesias*)». Abbiamo visto come la singolare espressione *meth'anaisthesias* non significhi semplicemente «senza sensazione», ma implichi per così dire la percezione di un'anestesia, la trasformazione di una mancanza di sensazione in qualcosa di positivo, cioè nel possesso di una potenza o capacità di sentire non esercitata in at-

<sup>1</sup> CALCIDIO, pp. 580-82.

to. La dottrina aristotelica della materia è una dottrina della potenza; parte essenziale di questa dottrina, come il filosofo non si stanca di ripetere contro coloro che sostengono che la potenza esiste soltanto nell'atto del suo esercizio, è che essa esiste propriamente e innanzitutto come impotenza (*adynamia*), cioè come capacità di non passare all'atto (*dynamis me energein*). «L'impotenza, — egli scrive (*Met.* 1046a29-32), — è una privazione (*steresis*) contraria alla potenza (*dynamis*). Ogni potenza è impotenza dello stesso e rispetto allo stesso (di cui è potenza) (*tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamia*)». In questo senso la potenza è innanzitutto il possesso di una *steresis*, l'averne una mancanza: «a volte» si legge in *Met.* 1019b5-8 «il potente è tale perché ha qualcosa, a volte perché ne manca. Se la privazione è in qualche modo una *hexis*, un abito, il potente è tale, o perché ha una certa *hexis*, o perché ha la privazione di essa». Prima di ogni passaggio all'atto, la potenza è affetta da se stessa, è, per così dire, *potentia potentiae*, potenza della potenza.

L'ipotesi che proponiamo è che la concezione aristotelica dell'*adynamia* sia in realtà uno svolgimento dell'*anaesthesia* che nel *Timeo* rende possibile la percezione della *chora*. Come lo spazio della *chora* si apre soltanto nel punto in cui percepiamo la nostra anestesia, così la materia e la potenza si danno innanzitutto nella forma di una *adynamia*, di un capacità di non passare all'atto, di un puro e informe soggiacere a ogni forma e ogni atto e innanzitutto a se stesse: «La materia secondo la potenza (*kata dynamin*) né si genera né si distrugge secondo sé [...] se fosse generata, sarebbe necessario che soggiacesse qualcosa (*hypokesthai ti*), da cui e in cui venisse all'esistenza: ma questa è la sua natura, di essere prima di essere generata (chiamo materia ciò che primamente soggiace — *to proton hypocheimenon* — a ciascuna cosa)» (*Phys.* 192a26-31).

Nei termini delle categorie aristoteliche, la *chora* e la materia — altrimenti lontane l'una dall'altra — comunicano attraverso il loro nesso costitutivo con una potenza: nel *met'anaesthesias* del *Timeo*, come il darsi di una capacità di sentire senza oggetto, nella *adynamia* come possesso di una privazione, capacità di non passare all'atto. Com'è sua abitudine,

Aristotele, sempre sollecito nel puntualizzare ciò che distingue il suo pensiero da quello del maestro, preferisce non tematizzare i motivi che da lui ha accolto o ripreso.

## Capitolo quarto

### Sensorium Dei

1. Una straordinaria risorgenza della dottrina platonica della *chora* è nel pensiero di uno dei massimi fondatori della scienza moderna, Isaac Newton. Se la scienza contiene sempre un elemento di immaginazione poetica, la tesi newtoniana dello spazio come *sensorium Dei* è uno dei momenti poetici piú alti nella storia della scienza occidentale. La tesi, enunciata come tale, con qualche variazione, nelle *Queries* dell'*Ottica*, a partire dall'edizione latina del 1706, suscitò già nei contemporanei entusiasmo e diffidenza. Nella *Query* 23 dell'edizione latina del 1706 essa suona: *Annon spatium univ-ersum, sensorium est Entis Incorporaei, Viventis et Intelligentis; quod res ipsas cernat et complectatur intimas, totasque penitus et in se praesentes perspiciat; quarum id quidem, quod in nobis sentit et cogitat, Imagines tantum in cerebro contuetur.*

Per quanto, mentre le prime copie del libro erano già stam-pate, l'identità fra spazio e sensorio fosse temperata con l'in-troduzione di un *tamquam*, «come» (*esse Entem Incorporaeum, Viventem, Intelligentem, Omnipraesentem, qui in spatio infinito tamquam in sensorio suo res ipsas intime cernat*), la tesi suscitò già nei contemporanei – tranne qualche entusiasta adesione, come quella di Addison, che la giudicava «il modo piú nobile ed esaltante di considerare lo spazio» – diffidenza e disagio. Non si tratta, tuttavia, come si è spesso ripetuto, di una me-tafora necessariamente imprecisa, ma di una nozione filoso-fica di cui è possibile tracciare una genealogia e fornire una definizione per quanto possibile chiara.

La lettura del *De gravitatione et aequipondio fluidorum*, un'o-pera postuma di Newton, che gli editori datano intorno alla fine degli anni 1660, mostra che la connessione necessaria fra Dio e lo spazio viene elaborata contestualmente a una messa in

questione radicale dell'identità cartesiana fra corpo e estensione. «Si ritiene, – egli scrive, – che Cartesio abbia dimostrato che il corpo non differisce in nulla dalla sua estensione, poiché se si tolgono la durezza, il colore, il peso, il freddo, il calore e le altre qualità di cui un corpo può mancare, resta unicamente la sua estensione in lunghezza, larghezza e profondità, che è la sola che pertiene alla sua essenza»<sup>1</sup>. Confutare questo argomento significa per Newton far vacillare lo stesso «precipuo fondamento della filosofia cartesiana» e implica che si definisca preliminarmente «che cosa sia l'estensione, che cosa il corpo e in che cosa consista la loro differenza»<sup>2</sup>. Ed è qui che Newton avanza delle tesi ontologiche che occorre esaminare con attenzione. Ci si aspetterebbe – egli scrive – che l'estensione sia definita come sostanza o come accidente o come nulla, ma «in realtà essa non è nessuna di queste cose, poiché ha un suo proprio modo di esistere (*proprium existendi modum*)». Particolarmente significativa è la ragione che porta a escludere che essa sia sostanza: «non è sostanza, in quanto non sussiste assolutamente per sé, ma come un effetto emanativo di Dio e come una certa affezione di ogni ente (*tamquam Deo effectus emanativus, et omnis entis affectio quaedam*)»<sup>3</sup>. Da dove proviene e che cosa significa la singolare espressione *Dei effectus emanativus*? Che Newton sia stato influenzato dal pensiero di Henry More è noto, ma, in questo caso, la derivazione è certa e puntuale. L'assioma 16 di uno dei libri più diffusi di More, *The Immortality of the Soul*, che Newton aveva letto e annotato come studente a Cambridge, recita infatti: «Come causa emanativa intendiamo una causa tale che, per il semplice fatto di esistere e senza che intervenga un'altra attività o causalità, produce un effetto»<sup>4</sup>. Il successivo assioma 17 conclude pertanto: «un effetto emanativo coesiste con la sostanza di ciò che è detto esserne causa (*An emanative effect is coexistent with the very Substance of that of which is said to be the cause thereof*)»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> NEWTON, p. 21.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> MORE 1662, p. 27.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 28.

Si rifletta alla speciale modalità ontologica che definisce l'estensione in quanto effetto emanativo; la sostanza divina, per il solo fatto di esistere, fa essere un'estensione, ma questa non è distinta da essa come un oggetto creato in un certo momento, ma coesiste eternamente con essa. Il concetto di *affectio*, che Newton introduce subito dopo, precisa questa speciale modalità ontologica dell'estensione: essa non è un attributo o una qualità che si aggiunge da fuori alla sostanza, secondo il modello di un'ontologia sostanzialistica di tipo aristotelico; piuttosto, secondo il paradigma di un'ontologia modale, è un'affezione o un modo di essere già sempre immediatamente conseguente alla sua esistenza.

La corrispondenza fra Clarke e Leibniz fornisce in questa prospettiva delle precisazioni istruttive. A Leibniz che obietta a Newton che se si afferma che lo spazio è un essere reale e assoluto, esso dovrà allora essere eterno ed infinito, «cosa che ha condotto alcuni (i cabalisti) a credere che lo spazio sia Dio stesso, o uno dei suoi attributi, cioè l'immensità, il che non si addice a Dio, perché lo spazio ha parti»<sup>6</sup>, Clarke, che parla in nome del suo mentore Newton, risponde che lo spazio non è un essere o una cosa, ma piuttosto una «proprietà o una conseguenza» (*a property or a consequence*), che dipende dall'esistenza di un ente infinito ed eterno e, come tale, non è altro da Dio o fuori di Dio<sup>7</sup>. Newton non doveva, però, essere soddisfatto della definizione dello spazio come una «proprietà», perché, scrivendo all'editore della corrispondenza, gli chiede di precisare nell'introduzione che se, «per una inevitabile imperfezione del linguaggio», si è servito dei termini proprietà o qualità, ciò non era, però, nel senso in cui questi termini sono usati da coloro che trattano di logica o di metafisica; egli intendeva «soltanto dire che lo Spazio e la Durata sono dei Modi di esistenza di tutti gli esseri, e dei Modi infiniti e delle conseguenze dell'esistenza della Sostanza che è realmente, necessariamente e sostanzialmente onnipresente ed eterna». Il rimando a un'ontologia modale di tipo

<sup>6</sup> LEIBNIZ-CLARKE, p. 14.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 19.

spinoziano è qui evidente: l'estensione non è una proprietà o un attributo della sostanza divina, ma uno dei modi in cui essa esiste, una sua affezione o modificazione.

Nell'*Etica* di Spinoza, la relazione fra Dio e i modi finiti è espressa dall'essere affetto (I, Def., 5: *per modum intelligo substantiae affectiones*; I, 28, *Dem.* «ciò che è finito e determinato non può essere prodotto dalla natura assoluta di un attributo di Dio: dovette pertanto seguire da Dio o da qualche suo attributo, in quanto si considera affetto in qualche modo (*debut ergo ex Deo, vel aliquo eius attributo sequi, quatenus aliquo modo affectum consideratur*)»). L'affezione o la capacità di essere affetto è uno dei concetti fondamentali dell'*Etica*, ma la sua comprensione non è affatto scontata.

2. È significativo che, insistendo sul concetto di *affectio* (che radicalizza la dottrina aristotelica dei *pathe tou ontos*, delle «passioni» che attengono all'essere come tale) per definire la natura dello spazio, Newton citi il passo del *Timeo* sulla *chora*, in cui Platone dice che ciò che esiste deve essere in un luogo e che ciò che non è né in terra né in cielo non è nulla: «Lo spazio è l'affezione di un ente in quanto ente (*entis quatenus ens affectio*). Nulla esiste né può esistere che non si riferisca in qualche modo allo spazio. Dio è ovunque, le menti create sono in qualche luogo (*alicubi*) e il corpo nello spazio che occupa e ciò che non è né dovunque né in qualche luogo non esiste. Da ciò segue che lo spazio sia l'effetto emanativo dell'ente che primariamente esiste, poiché posto qualsiasi ente si pone lo spazio»<sup>8</sup>.

Ciò non significa – precisa Newton – che lo spazio sia il corpo di Dio e «che Dio si estenda a guisa di un corpo (*ad instar corporis extendi*) e consti di parti divisibili»<sup>9</sup>. In questione nello spazio è piuttosto il modo della sua presenza nel mondo, poiché «ogni ente ha un suo modo proprio di essere presente allo spazio». Lo spazio è la stessa presenza di Dio nel mondo: «Se non vi fosse lo spazio, Dio non sarebbe pre-

<sup>8</sup> NEWTON, p. 25.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 26.

sente in alcun luogo (*nullibi adfuerit*) e dovrebbe creare in un secondo momento uno spazio in cui non era presente o, cosa non meno assurda, creare la propria ubiquità. Se possiamo infatti immaginare che nulla sia nello spazio, non possiamo tuttavia pensare che lo spazio non sia (*tamen non possumus cogitare non esse spatium*)»<sup>10</sup>.

Ancora una volta, quest'ultimo argomento, che avrà una lunga discendenza, è tratto da More. Nel suo *Antidoto all' Ateismo*, dopo aver affermato che anche se non vi fosse la materia, l'immensità della divina essenza occuperebbe con la sua ubiquità tutto lo spazio, che non sarebbe altro, per così dire, che la «replicazione» (*Replication*) della sua indivisibile sostanza», More aggiunge che «noi non possiamo nella nostra fantasia disimmaginare» lo spazio (*which we cannot disimagine in our Phancy*) e che questa «inevitabile immaginazione (*unavoidable imagination*) della necessità di uno spazio infinito» è la prova della necessaria esistenza di Dio<sup>11</sup>.

Se non possiamo immaginare che lo spazio non sia, ciò è perché esso non è una sostanza autonoma, ma solo un' affezione o un effetto emanativo (More parlerà anche di una *Amplitude* e di una *Immensity*) della sostanza divina, il modo stesso della sua presenza al mondo. Ma – aggiungerà Newton – l'esistenza dello spazio non dipende dall'esistenza del mondo; perché «gli spazi non sono più spazi dove il mondo esiste che dove non esiste, a meno che tu non dica che Dio, mentre creava il mondo, nello stesso tempo creava in se stesso lo spazio»<sup>12</sup>.

3. È a questo punto che le analogie con la dottrina platonica della *chora* appaiono con forza. Per More, che rappresenta la tradizione del platonismo di Oxford e di Cambridge, da cui Newton sembra trarre la sua concettualità filosofica, l'oggetto della metafisica non è, secondo la tradizione scolastica, l'ente in quanto ente (*ens quatenus ens*), che egli ascrive alla competenza della logica (*Ens quatenus ens non est Obiec-*

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> MORE 1662, p. 163.

<sup>12</sup> NEWTON, p. 27.



*tum Metaphysicae, sed Logicae*)<sup>13</sup>, ma qualcosa che va, per così dire, al di là (o al di qua) dell'essere. Questo qualcosa è la sostanza incorporea, il cui primo esempio è, appunto, «l'esistenza di un'estensione immobile distinta dalla materia, che si chiama comunemente Spazio o Luogo interno»<sup>14</sup>. Questo spazio, «non è un ente immaginario (*Imaginarium quiddam*), ma è reale, anzi Divino»<sup>15</sup>. Noi, infatti, «sia che la pensiamo o che non la pensiamo (*sive de ea cogitemus sive non cogitemus*) non possiamo non pensare (*non possumus non concipere*) che da sempre esiste ed esisterà in eterno una certa Estensione immobile che infinitamente pervade tutte le cose, realmente distinta dalla materia mobile»<sup>16</sup>.

Significativa è qui, esattamente come nel *Timeo*, la modalità in cui noi conosciamo questa estensione infinita: non possiamo non pensarla, o, meglio, non possiamo non immaginarla. La realtà dello spazio non è qualcosa che conosciamo attraverso un libero esercizio della facoltà del pensiero o dell'immaginazione: è, piuttosto, qualcosa che non possiamo «disimmaginare». Che statuto dell'immaginazione (e, in genere, della conoscenza) corrisponde a un non potere non immaginare? Qui l'immaginazione e il pensiero – come nel ragionamento bastardo della *chora*, percepita «con un'anestesia» – non percepiscono un oggetto esterno, ma il proprio non poter cessare di immaginare, prima o in assenza di corpi o di enti da percepire. L'immaginazione che non può disimmaginare, immagina lo Spazio, immagina una pura apertura, «una infinita estensione che circonda da ogni parte una materia finita»<sup>17</sup>. E questa, come la *chora*, non è una cosa, ma un puro effetto emanativo dell'esistenza, il puro darsi del mondo come un Dio sensibile, che, come suggeriscono i Pitagorici, «si dice che respiri in questo spazio» (*respirare dicatur in hoc Spatio*)<sup>18</sup>. A uno spazio che è una pura autoaffezione della sostanza,

<sup>13</sup> MORE 1671, p. 5.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 66.

corrisponde un «non poter disimmaginare» che è una pura autoaffezione dell'immaginazione.

Attraverso il concetto di *dynamis*, Aristotele ha contribuito a trasformare in facoltà di un soggetto quelle che erano in verità sue affezioni. Anche se in Aristotele non può esserci una teoria del soggetto in senso proprio, è significativo che egli abbia evocato il concetto di volontà, estraneo al pensiero classico, proprio per il passaggio all'atto della potenza (il pensiero passa all'atto «quando lo vuole», *hopotan bouletai* - *De an.*, 417b24); in questo modo, una capacità di essere affetto diventa una facoltà di cui un soggetto può disporre. La capacità di essere affetto è qualcosa di diverso dall'atto di un soggetto cosciente e se si concepissero l'intellezione e la sensibilità innanzitutto come affezioni di un essere e non come facoltà o potenze, tutta la teoria della conoscenza dovrebbe essere ripensata da capo.

4. È soltanto a partire da questa rigorosa categorizzazione ontologica che è possibile comprendere la dottrina dello spazio come *sensorium Dei* che compare nell'*Ottica*. Ancora una volta, la corrispondenza fra Clarke e Leibniz fornisce delle precisazioni importanti. A Leibniz che critica Newton perché afferma «che lo spazio è un organo con il quale Dio percepisce le cose», Clarke risponde che il sensorio non è per Newton un organo, ma è la stessa presenza di Dio alle cose e nelle cose, attraverso la quale egli percepisce e conosce il mondo<sup>19</sup>. E quando Leibniz gli obietta di rimando che «la ragione per cui Dio percepisce tutte le cose non è soltanto la sua presenza, ma anche la sua attività» e che «Dio conserva le cose per mezzo di un'azione che incessantemente produce ciò che è buono e perfetto in esse, ed è ovviamente consapevole di ciò che sta facendo»<sup>20</sup>, Clarke risponde che Dio non percepisce le cose in quanto, secondo il paradigma scolastico della creazione continua, agisce su di esse, ma semplicemente «in quanto è un essere vivo, intelligente e onnipresente»<sup>21</sup>. Benché Newton abbia ritenuto prudente, per evitare l'accu-

<sup>19</sup> LEIBNIZ-CLARKE, pp. 4-5.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 12.

sa di panteismo, di inserire un *tamquam* per mitigare la radicalità della sua tesi, l'identità fra lo spazio e il sensorio di Dio non è una semplice metafora. Dio non percepisce le cose per mezzo dello spazio, come se questo fosse un organo, ma immediatamente *nello* spazio, perché esso è la forma sensibile della sua presenza, è, insieme, il suo sensorio. Lo spazio non è, cioè, una realtà esterna a Dio, ma è un'affezione della stessa sensibilità di Dio in quanto essere vivo e pensante.

Il problema decisivo che è qui in questione è quello di pensare la non-separazione fra Dio e il mondo, senza cadere in un'identità inerte fra di essi. L'estensione concepita come un'autoaffezione o un effetto emanativo della sostanza divina diversa dalla materia è ciò che permette di pensare questa non separazione. Dio e il mondo sono, per così dire, coestensivi, e lo spazio in cui le cose e i corpi sono situati è la presenza stessa di Dio e, insieme, il sensorio in cui egli li percepisce. Proprio questa immanenza è quanto Leibniz vuole escludere ribadendo il carattere «sopramondano» di Dio: «coloro che criticano questa idea, – egli scrive a Clarke, agitando lo spauracchio panteista, – intendono forse dire che egli sia una *intelligentia mundana*, cioè l'anima del mondo? Spero di no! Ma farebbero bene a curarsi di non cadere in questa posizione»<sup>22</sup>.

L'intimità estrema e quasi la coincidenza fra Dio e lo spazio spiega perché tanto More che Newton sentissero come vicina la dottrina cabalistica secondo cui il vero nome di Dio è Makom, il luogo e, d'altra parte, Leibniz vedesse proprio in questa vicinanza l'ambiguità che insidiava la dottrina newtoniana. Che la concezione di uno spazio originario immenso distinto dalla materia sia in verità una rappresentazione dell'essenza divina «si accorda mirabilmente – scrive More – con la dottrina dei cabalisti, che, secondo Cornelio Agrippa, enumerano fra gli attributi di Dio il luogo»<sup>23</sup>. E poco prima, dopo aver elencato non meno di venti attributi o nomi divini, aggiunge corsivamente: «per non menzionare che Dio presso

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>23</sup> MORE 1671, p. 74.

i cabalisti si chiama Makom, cioè il Luogo (*ipsum Divinum Numen apud Cabbalistas appellari Makom, id est locum*)»<sup>24</sup>.

La dottrina della luce di Roberto Grossatesta, maestro a Oxford nel XIII secolo, presenta qualche analogia con la dottrina dello spazio di More. La tesi inaudita che Grossatesta enuncia nel suo trattato *Sulla luce* è l'identità fra la luce e la forma dei corpi: «Affermo che la prima forma corporea, che alcuni chiamano corporeità (*corporeitatem*), sia la luce»<sup>25</sup>. Occorre distinguere qui fra quella che Grossatesta chiama «corporeità» o «prima forma dei corpi» e la materia. Nel racconto della *Genesi*, Dio ha creato, infatti, prima la luce, perché è la luce che, propagandosi per sua natura in tutte le direzioni in una sfera infinita, conferisce ai corpi la loro forma e le loro dimensioni nello spazio. «Non fu possibile, in verità, che la forma, in se stessa semplice e priva di dimensione, conferisse le dimensioni in ogni parte alla materia, se non moltiplicando se stessa ed estendendosi immediatamente per ogni dove, trascinando con sé la materia nel suo estendersi, dal momento che la forma in quanto tale non può essere separata dalla materia, né la materia dalla forma»<sup>26</sup>.

Un vero precursore delle tesi di More sullo spazio è Thomas Bradwardine, maestro di teologia a Oxford nella prima metà del Trecento. Il corollario in cinque parti del cap. v del libro I del suo trattato *De causa Dei* enuncia perentoriamente «che Dio, essenzialmente e presenzialmente (*essentialiter et presentialiter*) è dovunque, non soltanto nel mondo e in tutte le sue parti, ma anche al di fuori del mondo nel luogo o nel vuoto immaginario infinito (*in situ seu vacuo imaginario infinito*). Per questo può essere detto con verità immenso e incircoscritto, pur essendo detto immenso e incircoscritto anche per altre ragioni [...]. Da ciò appare evidente che può esservi un vuoto di corpi, ma mai e in alcun modo un vuoto di Dio. Risulta dunque manifestamente che Dio è ovunque nel mondo». Questa intima presenza o quasi «infusione» di Dio nel mondo non dipende dalla creazione, ma è coeterna a Dio: «Dio non ha fatto il mondo come l'artefice, al di fuori del quale è l'arca che ha fabbricato, che, mentre viene fabbricata, è in un altro luogo, in modo che, pur essendo a contatto, l'artefice risiede in un altro luogo ed è pertanto estrinseco a ciò che fabbrica. Dio invece fabbrica essendo infuso al mondo (*Deus autem infusus mundo fabricat*) e fabbrica essendo dovunque e non se ne separa in alcun modo, non versa da fuori la massa che fabbrica, fa ciò che fa con la presenza della sua maestà e con la sua presenza governa ciò che fa. Così era nel mondo, come il mondo è stato fatto [...] Dio era in esso eternalmente per se stesso e per la stessa ragione fu ovunque nel vuoto o nello spazio immaginario infinito ed è ancora dovunque al di fuori del mondo»<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>25</sup> GROSSATESTA, p. 112.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> BRADWARDINE, pp. 177 sgg.

5. È venuto il momento di comprendere in tutte le sue implicazioni che cosa sia in gioco nell'ostinazione con cui More e Newton affermano la differenza fra estensione e materia (o corpo). Il bersaglio polemico è, per entrambi, la perentoria tesi cartesiana dell'identità fra materia e estensione (nelle parole di More la *mutua materiae et extensione reciprocatio*) e l'altrettanto fermo teorema hobbesiano nel cap. 34 del *Leviatano* secondo cui, poiché *substance and body signify the same thing [...] substance incorporeal are words, which, when they are joined together, destroy one another*. È per questo che Newton e More, pur affermando la realtà dello spazio, preferiscono parlare di un'affezione, di un effetto emanativo o di un modo di esistenza – e non di una sostanza. Resta che ciò che occorre comprendere è appunto che cosa possa significare il sintagma «estensione immateriale». Non si tratta, cioè, secondo un facile equivoco in cui a volte cadono anche coloro che lo teorizzano, di pensare lo spazio come una materia liberata dalla sua corporeità, come il vuoto lasciato da un corpo che si sposta. Ciò che la mente percepisce quando, nel suo modo speciale, pensa la *chora* platonica o lo spazio newtoniano, non è un oggetto né un'essenza né semplicemente il luogo in cui esso si trova: è, piuttosto, la pura autoaffezione dell'ente, il suo «modo» di esistere e presentarsi, il suo «come». Se, come Newton non si stanca di ripetere, lo spazio è *entis quatenus ens affectio e posito quolibet ente ponitur spatium*, che relazione c'è fra l'ente e la sua affezione spaziale, il suo modo di esistere e spazieggiarsi? E, più in generale, come pensare la relazione – se di relazione si può qui ancora parlare – fra un ente e le sue affezioni o fra una sostanza e i suoi modi di essere?

È chiaro che la relazione non corre qui fra due cose o fra due termini separati, ma fra una cosa e il suo apparire e darsi a conoscere, fra un ente e la sua conoscibilità o apparenza. Per distinguerla da una relazione sostanziale, possiamo chiamare questa relazione fra un ente e il suo apparire «relazione fenomenologica». In questione qui non è la relazione fra due enti nel mondo, fra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto, ma fra un ente e quella che potrem-

mo chiamare, secondo la già ricordata etimologia del termine *spatium* da *patere*, «essere aperto», la sua «patenza» o apertura, che il pensiero medievale conosceva ancora col nome di *intentio*. E questa apertura non è a sua volta una sostanza, ma un puro modo – non un *quid* o un che, ma soltanto un «come».

Il pensiero moderno nasce, proprio nell'epoca di cui ci occupiamo, con la rimozione di questa relazione ad opera innanzitutto di Cartesio. Identificando estensione e materia, egli, come dichiara esplicitamente più volte, ha tolto di mezzo l'inutile pullulare delle *intentiones* immateriali della filosofia medievale: ma questo significa, in realtà, che egli ha messo fuori campo la relazione fenomenologica fra l'ente e la sua apparenza, fra una cosa e la sua conoscibilità. Fra corpi e pensiero, fra *res extensa* e *cogitatio*, non c'è bisogno di alcuna medialità. La conoscenza si esaurisce in una relazione fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Se la tradizione platonica pensava non il problema della conoscenza degli enti, ma innanzitutto quello della loro conoscibilità, cioè della relazione fra una cosa e ciò che la rende conoscibile, ora questa relazione entra durevolmente nell'ombra. Occorrerà aspettare Kant perché essa si presenti nuovamente, anche se nella forma dimidiata di una cosa in sé impossibile da conoscere che limita la conoscenza delle apparenze (*Erscheinungen*); ma è solo con Heidegger che essa sarà nuovamente tematizzata – pur con tutte le difficoltà e le contraddizioni implicite nell'aver accolto l'impianto dell'ontologia aristotelica – nella forma della differenza fra essere e ente.

Riproporre, come qui abbiamo cercato di fare, il problema della *chora* e dello spazio significa ricordare che fra l'intelligibile e il sensibile e fra la conoscenza e il suo oggetto vi è un *tertium* e che il compito che ancora e sempre aspetta il pensiero è quello di contemplare l'ente nella sua *chora* o, nelle parole di Hölderlin, «nel medio della sua apparenza», *in dem Mittel (moyen) seiner Erscheinung*<sup>28</sup> – nel suo «come».

<sup>28</sup> HÖLDERLIN, p. 213.

*Avvertenza.*

Il testo qui pubblicato è quello della lezione per il concorso di professore associato di estetica sostenuto nel 1987. Come risulterà evidente alla lettura, questa lezione anticipa alcuni temi essenziali del presente libro.

## Lezione per concorso di professore associato

Tema di questa lezione è: Kant, Heidegger e il problema dell'estetica. Non mi limiterò, pertanto, a una semplice ricostruzione storica del rapporto fra questi due autori, ma, orientandomi sulla prospettiva di una categoria estetica fondamentale – quella di apparenza – cercherò di esporre il problema filosofico che mi pare essere al centro di questo rapporto. La scommessa è, cioè, di esporre, nella misura e con le cautele dovute a una lezione universitaria, un problema genuinamente filosofico.

La tesi centrale della monografia kantiana di Heidegger – *Kant e il problema della metafisica*, pubblicata nel 1929, ma la cui stesura è contemporanea a *Essere e tempo* – è la rivendicazione dell'autonomia – e, in certo senso, della priorità – dell'immaginazione trascendentale come «fonte originaria» della conoscenza accanto alle altre due *Grundquellen*, sensibilità e intelletto. A questo fine, con la violenza ermeneutica che gli è stata tante volte rimproverata, Heidegger sottopone a un'analisi serrata una serie di passi della prima edizione della *Critica*, che Kant ha soppresso o alterato nella seconda edizione. Secondo Heidegger, nell'edizione definitiva Kant avrebbe indietreggiato di fronte a quella radice ignota di ogni conoscenza che si apriva nell'immaginazione trascendentale. Questa cessa così di essere una facoltà a se stante, perde il suo carattere sorgivo per retrocedere di fronte all'intelletto, che acquista ora la prerogativa di fungere da origine per ogni sintesi. Le tre fonti originarie della conoscenza si riducono così a due: sensibilità e intelletto, ricettività e spontaneità. L'abisso, che l'immaginazione trascendentale aveva aperto alla ragione, si richiude, non senza lasciare nel testo le tracce della sua linea di sutura. «Nello svolgimento radicale della



sua ricerca, – scrive Heidegger, – Kant ha condotto la possibilità della metafisica di fronte a questo abisso. Vide l'ignoto e dovette retrocedere».

Cercherò invece di mostrare che Kant non ha in verità mai cessato di guardare in questo abisso, che egli si è anzi misurato nuovamente con esso nella *Critica del Giudizio* e che, infine, nell'opera incompiuta dei suoi ultimi anni è tornato a confrontarsi con esso nel modo più esplicito e radicale.

Vorrei cominciare la mia analisi dal concetto di «apparenza», *Schein*. Ricorderete che, alla fine dell'*Analitica trascendentale*, poco prima di enunciare la distinzione di tutti gli oggetti in fenomeni e noumeni, Kant descrive la «terra della verità» come un'isola chiusa entro confini invalicabili e circondata da ogni parte dall'oceano dell'apparenza. «Questa terra, – egli scrive, – è un'isola chiusa dalla stessa natura entro confini immutabili. È la terra della verità, un nome allettante, circondato da un vasto oceano tempestoso, regno proprio dell'apparenza, dove banchi di nebbia e ghiacci prossimi a liquefarsi danno a ogni istante l'illusione di nuove terre e, incessantemente ingannando con vane speranze il navigante errabondo in cerca di nuove scoperte, lo traggono in avventure alle quali egli non sa mai sottrarsi e delle quali non può mai venire a capo». Poco dopo, a proposito della distinzione di fenomeni e noumeni, Kant evoca nuovamente una «illusione difficile da evitare» (*eine schwer zu vermeidende Täuschung*), che spinge a estendere illegittimamente l'uso delle categorie dell'intelletto, che possono riferirsi solo ai dati dell'intuizione sensibile, al di là degli oggetti dell'esperienza.

Questo concetto di «apparenza» e quello correlativo di «illusione» tornano spesso anche nella successiva «nota sull'anfibolia dei concetti di riflessione». È, però, nella *Dialettica trascendentale*, che Kant definisce significativamente come una *Logica dell'apparenza* (*Logik der Schein*), che il concetto è svolto fino alle estreme conseguenze in tutto il suo carattere paradossale. Qui, infatti, l'apparenza, che Kant chiama trascendentale, non è più semplicemente «difficile da evitare», ma propriamente «inevitabile» (*unvermeidliche*). Kant scrive

qui che l'apparenza trascendentale, a differenza dell'apparenza logica, non cessa di apparire anche quando ne sia stato riconosciuto l'inganno. Mentre l'apparenza logica dilegua non appena sia stata identificata, «l'apparenza trascendentale, – egli scrive, – non cessa quand'anche qualcuno l'abbia già svelata e ne abbia scorto la nullità attraverso la critica trascendentale [...] la dialettica trascendentale sarà perciò paga di scoprire l'apparenza dei giudizi trascendenti e, insieme, di prevenire che essa tragga in inganno; ma che questa apparenza anche dilegui e cessi di essere apparenza, questo non si può mai conseguire [...]. Abbiamo qui pertanto a che fare con un'illusione naturale e inevitabile».

Mentre siamo abituati a pensare l'apparenza come qualcosa che, svanendo, lascia apparire la verità, ci troviamo qui di fronte al paradosso di uno *Schein* che permane dopo il suo svelamento, un'apparenza, dunque, propriamente inestinguibile. Da questo punto di vista, la *Critica* si presenta come un itinerario che s'inoltra sempre più addentro nell'apparenza, fino ad avvolgersi in forme sempre più inestricabili di *Schein* – e il filosofo come il «navigante errabondo» che fa esperienza del carattere insopprimibile della propria illusione. Ma in che cosa consiste questa apparenza? Come e perché si produce? E perché, quand'anche sia riconosciuta come tale, non si estingue?

Kant – questo è uno dei punti dell'*Analitica* e della *Dialettica trascendentale* su cui egli torna più volte – suggerisce che quel che qui avviene è che noi scambiamo l'uso trascendentale delle categorie col loro uso empirico e prendiamo perciò l'oggetto puro dell'intelletto, il qualcosa in generale =  $x$ , come un oggetto determinato. Noi ci serviamo, cioè, di categorie che hanno un significato puramente trascendentale, ma nessun uso (di termini, diremmo oggi, che non hanno alcuna denotazione, alcuna *Bedeutung*), come se invece si riferissero a un oggetto dell'esperienza.

L'intelletto riferisce a un oggetto ciò che non si riferisce a nulla. L'unico modo legittimo di pensare il noumeno è, pertanto, di pensarlo come un *Grenzbegriff*, un concetto-limite, in cui nulla è pensato, se non la pura forma di un concetto in generale. Anche questo concetto limite è inevitabile, ma non

ci dà alcun oggetto, se non uno spazio vuoto. Allora perché – chiediamo ancora – in questo spazio vuoto si produce un'apparenza, perché un concetto inevitabile, ma vuoto produce un'apparenza altrettanto inevitabile? Non vi è forse in questo vuoto qualcosa che ci sfugge e di cui l'apparenza è la traccia?

«Ciò avviene, – Kant si limita a ripetere, – perché il pensiero precede ogni possibile ordine determinato delle rappresentazioni. Noi pensiamo qui qualcosa in generale e, d'altra parte, lo determiniamo sensibilmente; se non che noi distinguiamo tuttavia l'oggetto in generale rappresentato *in abstracto* da questo modo di intuirlo; ci resta allora un modo di determinarlo semplicemente per mezzo del pensiero, che a noi pare (*scheint*) nondimeno un modo in cui l'oggetto esiste in sé, senza riguardo all'intuizione, che si limita ai nostri sensi». Quel che Kant non spiega è come questa «forma logica senza contenuto» (*blosse logische Form ohne Inhalt*) possa *scheinen*, apparire e splendere (questo è anche uno dei significati del verbo tedesco). Perché persiste qui una intenzionalità, un riferirsi a qualcosa, quando non vi è alcun oggetto a cui riferirsi? Come può esservi nell'intelletto una ricettività che sembra precedere quella contenuta nella sensibilità? Se qui nulla è dato al pensiero, come può un nulla, uno spazio vuoto, «apparire»? Non si mostra qui qualcosa come una traccia di quello statuto fondamentale dell'immaginazione trascendentale come fonte originaria della conoscenza al di là della scissione fra intelletto e sensibilità, ricettività e spontaneità che Kant, secondo Heidegger, si sarebbe affrettato a coprire nella seconda edizione della *Critica*? Perché i ghiacci prossimi a liquefarsi, che Kant aveva evocato nello schizzo topografico della terra della verità, non si sciolgono mai?

Per cercare di rispondere a queste domande, vorrei soffermarmi sulla tabella classificatoria delle forme del concetto di nulla che chiude l'*Analitica trascendentale*. Questa tabella si presenta come uno di quegli esercizi scolastici desueti, che non sembrano offrire al pensiero alcun problema sostanziale. È forse per questo che Heidegger, nel cui pensiero il concetto di nulla occupa un posto centrale, si sofferma appena sulla ta-

bella. Eppure, pur nella sua inapparenza, questa tabella contiene un problema decisivo. Kant distingue quattro determinazioni del nulla, due, per così dire, positive, e due negative:

### NULLA

1.

Concetto vuoto senza oggetto  
*Ens rationis*

2.

Oggetto vuoto di un concetto  
*Nihil privativum*

3.

Intuizione vuota senza oggetto  
*Ens imaginarium*

4.

Oggetto vuoto senza concetto  
*Nihil negativum*

I numeri 2 e 4 non sono problematici: il *nihil privativum* è semplicemente la negazione, ovvero «il concetto della mancanza di un oggetto, come l'ombra, il freddo», il *nihil negativum* è l'oggetto di un concetto che contraddice se stesso, come «la figura rettilinea di due lati». Occorre invece soffermarsi sui numeri 1 e 3, l'*ens rationis* e l'*ens imaginarium*, per Kant decisamente più significativi. Il primo è un concetto cui non corrisponde alcun oggetto, quali sono appunto la cosa in sé e il noumeno. Esempi dell'*ens imaginarium* sono invece lo spazio puro e il tempo puro, semplici forme dell'intuizione senza sostanza. I primi, scrive Kant, sono *leere Begriffe*, concetti vuoti in cui nulla è propriamente pensato, i secondi sono, invece, *leere Data zu Begriffen*. Quest'ultima espressione – «dati vuoti ai concetti» – è così singolare, che i traduttori dell'edizione italiana del 1910, Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo Radice sono incorsi in un errore di traduzione, ostinatamente sopravvissuto in tutte le successive edizioni e revisioni: essi hanno, cioè, tradotto: «vuoti dati di concetti». Di fronte al paradosso del darsi di un vuoto ai concetti e al pensiero – come recita inequivocabilmente il testo tedesco – essi hanno indietreggiato proprio come, secondo Heidegger, Kant avrebbe indietreggiato di fronte all'abisso dell'immaginazione trascendentale.

Appare qui in piena luce lo statuto problematico di queste due figure del nulla. Come possiamo pensare un darsi vuoto, il darsi di un vuoto nell'*ens imaginarium*? E, quanto all'*ens rationis*, che cosa pensa un pensiero che pensa nulla? Abbiamo qui, da una parte, una ricettività, un'intuizione che ci presenta soltanto un vuoto e, dall'altra, una spontaneità, un pensiero in cui nulla è pensato.

L'unione necessaria delle due *Grundquellen*, delle due fonti originarie della conoscenza, ricettività e spontaneità, che costituiva il cardine della *Critica*, sembra qui spezzarsi. E, in questa frattura, è come se apparisse in negativo quell'altra fonte della conoscenza, l'immaginazione trascendentale, che era stata cancellata nella seconda edizione dell'opera. L'interpretazione heideggeriana di Kant troverebbe così una conferma ulteriore: vi è, prima della sensibilità e dell'intelletto, una ricettività che non presenta nulla, così come vi è un pensiero che non pensa nulla. Ed è su questo nulla che è tesa l'apparenza inestinguibile della *Dialettica trascendentale*.

Vorrei ora mostrare come Kant non abbia in verità mai smesso di interrogarsi sullo statuto paradossale di queste due figure del nulla e come anzi il pensiero dei suoi ultimi anni non sia che una ossessiva, quasi febbrile meditazione di questo problema. Prima di esaminare la riemergenza di questo motivo nell'*Opus postumum*, vorrei soffermarmi corsivamente sulla sezione della *Critica del giudizio* che porta il titolo *Analitica del sublime*. Ho scelto *l'Analitica del sublime* perché il problema vi appare in termini particolarmente drastici, ma credo che tutta la terza *Critica* permetterebbe una lettura in questa direzione. Kant definisce il sublime come una rappresentazione «che determina l'animo a pensare come un'esibizione di idee l'impossibilità di raggiungere la natura» ed ha cura di precisare che, dal momento che le idee non possono in nessun caso essere esibite, lo sforzo della rappresentazione è qui necessariamente vano. «Ma questo sforzo, – aggiunge Kant, – e il sentimento dell'impotenza dell'immaginazione a raggiungere l'idea [...] ci costringono a pensare soggettivamente la natura stessa nella sua totalità come esibizione di

qualcosa di soprasensibile, senza che questa esibizione possa essere effettivamente prodotta».

Nell'esperienza del sublime – ammesso che si possa qui parlare di un'esperienza – l'immaginazione è, sí, condotta al di là dei suoi limiti, ma in questo slancio «non trova però nulla al di là del sensibile cui possa attaccarsi». Kant insiste più volte sul fatto che qui «i sensi non hanno più nulla davanti a sé». L'esibizione sublime è, cioè, puramente negativa: *nulla* è in essa propriamente esibito. A ragione Jean-Luc Nancy, in uno studio recente sull'*Analitica del sublime*, ha potuto scrivere che «una presentazione ha qui luogo, ma essa non presenta nulla. La presentazione pura, in quanto presentazione della presentazione stessa, non presenta nulla». Credo che queste osservazioni necessariamente corsive permettano di rilevare l'analogia fra l'esibizione negativa che è in questione nel sublime e il «darsi di un vuoto» dell'*ens imaginarium*. Ma, ancora una volta, Kant non spiega fino in fondo come si possa pensare una esibizione puramente negativa.

È nell'*Opus postumum* che il problema rimasto irrisolto nella *Critica* è ripreso e portato, se non a una soluzione, almeno alla sua formulazione più estrema e consapevole. Qualche parola su quest'opera incompiuta, cui Kant si riferisce a volte come alla sua opera più importante e che è rimasta in qualche modo la cenerentola fra le grandi opere kantiane, l'unica la cui bibliografia, pur nutrita, non sia però sterminata. Ne possediamo una traduzione italiana, condotta da Vittorio Mathieu sui volumi XXI e XXII della *Academie Ausgabe*, che ha il grande merito di aver ordinato sistematicamente il farraginoso materiale dei manoscritti. L'aver orientato la sua esegesi soprattutto sul problema del passaggio dalla metafisica alla fisica ha, però, impedito a Mathieu di cogliere tutte le implicazioni di questa estrema fatica kantiana.

Kant muove qui proprio da quei *leere Data*, da quel vuoto darsi ai concetti che è in questione nell'*ens imaginarium*, cioè nello spazio puro e nel tempo puro, e da quei concetti apparentemente vuoti che sono il noumeno e i concetti di forza, di etere e di materia, che non possono essere esperiti

e tuttavia sono supposti esistere dalla fisica del suo tempo. Egli pensa cioè nuovamente quella divisione della conoscenza in due fonti fondamentali che costituiva uno dei presupposti essenziali della *Critica*. Nella prima, un oggetto ci è dato, nella seconda esso è pensato in rapporto alla rappresentazione. Cardine della critica era che la conoscenza non può scaturire che dall'unione di queste due sorgenti originarie. Ma ora Kant si chiede: com'è possibile, allora, un «vuoto darsi» quale si ha nell'*ens imaginarium*, nello spazio puro e nel tempo puro? E com'è possibile un vuoto pensare? Che cos'è in questione in una ricettività senza oggetto e in una spontaneità in sé vuota? Spazio e tempo puri, noumeno, materia e forze gravitazionali lo mettono di fronte a una pretesa di consistenza che non è più eliminabile attraverso l'idea dello *Schein*, dell'apparenza trascendentale. Quest'idea cade infatti del tutto nell'*Opus postumum*, se non in un punto, in cui essa cede il posto a un concetto nuovo, che ha, secondo noi, un'importanza centrale per l'interpretazione dell'ultimo Kant: quello di «fenomeno del fenomeno (*Erscheinung einer Erscheinung*)», apparenza dello stesso apparire.

Con una ripetitività quasi maniacale, Kant torna a mettere in questione quello statuto dello spazio puro e del tempo puro, che nella *Critica* sembrava definitivamente risolto. Un esempio fra i moltissimi quasi identici che empiono le pagine dei convoluti VII e XI: «Spazio e tempo non sono oggetti dell'intuizione. Infatti, se lo fossero, sarebbero cose reali e richiederebbero a loro volta un'altra intuizione affinché noi potessimo rappresentarci come oggetti, e così all'infinito. Le intuizioni non sono percezioni quando sono PURE, perché a ciò si richiedono forze che determinino il senso. Com'è possibile, però, che intuizioni pure diano al tempo stesso dei principî alla percezione, per esempio l'attrazione dei corpi celesti? [Spazio e tempo non sono oggetti dell'intuizione], ma forme soggettive dell'intuizione stessa, in quanto contengono un principio di proposizioni sintetiche *a priori* e della possibilità di una filosofia trascendentale: fenomeni prima di ogni percezione (*Erscheinungen vor allen Wahrnehmungen*)». Vorrei richiamare la vostra attenzione su questa espressione paradossale, che nei termini della *Critica* non avrebbe sen-

so: «fenomeni prima di ogni percezione». Si ha qui una dimensione fenomenica che precede ogni esperienza concreta, quasi che qualcosa come una fenomenicità potesse darsi prima dell'esperienza sensibile, prima degli stessi fenomeni. Gli appunti non si stancano di ripetere che spazio e tempo sono non soltanto forme dell'intuizione, ma intuizioni essi stessi, anche se non è chiaro che cosa in essi sia intuito, dal momento che, in quanto intuizioni pure, esse sono per definizione prive di oggetto, anche se noi vi poniamo qualcosa come una materia. Così a proposito dello spazio vuoto Kant può scrivere: «Dello spazio vuoto non può esserci alcuna esperienza, né alcuna inferenza circa l'oggetto di esso. Per essere istruito dell'esistenza di una materia ho bisogno dell'influsso di una materia sui miei sensi. Dunque la proposizione "c'è uno spazio vuoto" non può mai essere una proposizione d'esperienza, né diretta né indiretta, ma è soltanto raziocinata».

Il problema col quale Kant qui si misura è lo statuto di quella fonte originaria della conoscenza che è la ricettività, che nella *Critica* non appariva problematico. Come può darsi qualcosa come una «fonte» e come pensare una ricettività pura, cioè una fenomenicità prima di ogni fenomeno? Se spazio e tempo, come enti immaginari, sono un puro nulla, un semplice e vacuo raziocinio, perché essi non restano vuoti e offrono invece principî alla percezione, come la materia e le forze gravitazionali?

Per questo Kant nell'*Opus postumum* afferma con tanta risolutezza l'esistenza dell'etere, cioè dello spazio pieno sensibile, una sorta di materia anteriore a ogni corpo sensibile, che sta a fondamento di ogni esperienza possibile. L'esistenza dell'etere non è in alcun modo per Kant un fatto d'esperienza, ma non è per questo nemmeno semplicemente ipotetica. Essa è, in qualche modo, un'apparenza veramente inevitabile, un *ens rationis* assolutamente necessario, in cui qualcosa non è semplicemente pensato, ma, senza essere esperito, *si dà* tuttavia al pensiero. Con una formulazione che, dal punto di vista della *Critica* sarebbe semplicemente insensata, Kant scrive che l'etere «è spazio reso sensibile, ma dato non ai sensi, ma al pensiero».

Qualcosa dunque si dà nel vuoto darsi dello spazio e del



tempo puri come *entia imaginaria*, così come qualcosa si pensa in quegli *entia rationis* che sono cosa in sé, etere e materia. Di che si tratta?

È qui che Kant affaccia l'idea di un «fenomeno del fenomeno (*Erscheinung einer Erscheinung*)», che vorrei cercare nella misura del possibile di chiarire. Nello spazio e nel tempo come intuizioni pure, nell'etere come spazio puro reso sensibile o nella cosa in sé, noi non abbiamo a che fare con fenomeni, ma col modo in cui il soggetto, nel fenomeno, è affetto non dall'oggetto, ma da se stesso, dalla sua stessa ricettività. »Il fenomeno del fenomeno, – scrive Kant, – è rappresentazione del formale con cui il soggetto impressiona se medesimo ed è a se stesso spontaneamente un oggetto». In un altro foglio, si legge che «il fenomeno del fenomeno è fenomeno del soggetto afficiente se stesso». Lo stesso è ripetuto per la cosa in sé, di cui Kant sembra dare una definizione che suona sorprendentemente nietzschiana: «La cosa in sé non è un altro oggetto, bensì un'altra relazione della rappresentazione allo stesso oggetto [...] *L'ens rationis* = x è la posizione di sé secondo il principio d'identità, in cui il soggetto viene pensato come afficiente se stesso e, perciò, per la forma solo come fenomeno». A fondamento del darsi di una ricettività pura sta un'autoaffezione. La fonte originaria della conoscenza non è un ininterrogabile dato *a priori* ma – e questa è la novità dell'*Opus postumum* – ha costitutivamente la forma di un'autoaffezione, che coincide con la possibilità stessa della conoscenza.

Possiamo ora forse provare a rispondere alla domanda che ci siamo più volte posti nel corso di questa lezione a proposito del vuoto darsi dell'*ens imaginarium* e del vuoto pensare dell'*ens rationis*. Ciò che si dà in quella donazione vuota, ciò che si pensa in quel vuoto pensiero è la stessa cosa, e, cioè, una pura autoaffezione. In essa il soggetto è affetto da se stesso, patisce la propria ricettività e, in questo modo, si «appassiona» nel senso etimologico del termine, sente sé e si dà a sé e, insieme, si apre al mondo. Un passo dell'*Opus postumum* esprime la natura di questo dono originale in una

formulazione, in cui il senso della dottrina kantiana delle due fonti della conoscenza è completamente trasfigurato: «La conoscenza comprende intuizione e concetto: che io sono dato a me stesso e sono pensato da me stesso come oggetto. Esiste qualcosa, io non sono semplicemente un oggetto logico e un predicato, ma anche oggetto di percezione, *dabile non solum cogitabile*». Nella pura autoaffezione, in questo dono di sé a sé le due sorgenti originarie della conoscenza coincidono senza residui. La pura passività e la pura spontaneità coincidono nella passione di sé. Un'annotazione lo afferma al di là di ogni dubbio: «Posizione e percezione, spontaneità e ricettività, rapporto oggettivo e soggettivo sono insieme (*zugleich*), perché sono identici, in quanto fenomeni di come il soggetto viene affetto e quindi sono dati *a priori* nello stesso atto». È questa autoaffezione, questo venire all'apparenza dello stesso apparire, l'abisso in cui ora sprofondano come nella loro sorgente comune le due fonti originarie della conoscenza.

Se torniamo ora al concetto di apparenza inestinguibile da cui abbiamo esordito, vediamo che ciò che la prima *Critica* presentava come un'illusione diventa qui l'autoaffezione che, più originaria di spontaneità e ricettività, sta a fondamento di ogni conoscenza. «Il fenomeno del fenomeno» recita inequivocabilmente un'altra annotazione «è l'apparenza, cioè la parvenza (*die Apparenz, das ist der Schein*)».

L'apparenza era dunque veramente inestinguibile: di essa il navigante non può venire a capo, perché in essa è in questione la sorgente stessa della conoscenza, il puro donarsi a sé del soggetto. La topografia dell'isola della verità è davvero più complicata di quel che sembrava. L'interpretazione heideggeriana, che cercava nell'immaginazione trascendentale un'apertura più originaria, coglieva in questo senso nel segno; ma, di fronte all'abisso di questa sorgente, Kant non è definitivamente indietreggiato, piuttosto, negli ultimi anni, è tornato a pensarlo in tutta la sua aporeticità. E io credo che solo questo concetto paradossale di una passione di sé originaria, in cui nulla è donato se non lo stesso darsi, potrebbe fornire il luogo proprio di un'estetica che volesse pensare radicalmente Kant insieme con Heidegger.

- Adorno, T. W., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970.
- Agamben, G., *Opus Dei*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- , *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014.
- Agamben, G. e Brenet, J.-B., *Intellect d'amour*, Verdier, Lagrasse 2018.
- Alessandro di Afrodisia, *Alexandri Aphrodisiensis praeter Commentaria Scripta minora*, a cura di I. Bruns, Reimer, Berlin 1887.
- Anselmo di Canterbury, *Saint Anselme de Canterbury, Fides quaerens intellectum*, a cura di A. Koiré, Vrin, Paris 1982.
- Bardout, J.-C., *Note sur les significations cartésiennes de la réalité*, in «Quaestio», 17, 2017, pp. 177-97.
- Baumgarten, A. G., *Metaphysica*, Halle 1739.
- Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, b.II, 1, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main 1977.
- Benveniste, É., *Categorie di pensiero e categorie di lingua*, in *Problemi di linguistica generale*, vol. I, il Saggiatore, Milano 1971, pp. 79-91.
- Bergson, H., *Le Possible et le Réel*, ed. critica a cura di A. Bouaniche e F. Worms, Puf, Paris 2011; trad. it. *Il possibile e il reale*, AlboVersorio, Milano 2014.
- Bernardo Silvestre, *Cosmografia e Commento a Marziano Capella*, in Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches, Bernardo Silvestre, *Il divino e il megacosmo*, Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres, a cura di E. Maccagnolo, Rusconi, Milano 1980.
- Boehm, R., *Das Grundlegende und das Wesentliche*, M. Nijhoff, Den Haag 1965.
- Boulnois, O., *L'invention de la réalité*, in «Quaestio», 17, 2017, pp. 133-54.
- Bradwardine, *Thomae Bradwardini [...] De causa Dei contra Pelagium [...] libri tres*, Londini 1618; cfr. A. Koiré. *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971, pp. 82-84.
- Brisson, L., *Le même et l'autre dans la structure ontologique du 'Timée' de Platon*, Klincksieck, Paris 1974.
- Calcidio, *Commentario al 'Timeo' di Platone*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2003.

- Courtine, J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Puf, Paris 1990.
- D'Alverny, M.-T., *L'Introduction d'Avicenna en Occident*, in «La revue du Caire», *Millénaire d'Avicenna*, pp. 130-39.
- Davide: *I testi di David di Dinant. Filosofia della natura e metafisica a confronto col pensiero antico*, a cura di E. Casadei, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2008 (prima pubblicazione in M. Kurdzialek, *Davidis de Dinanto quaternulorum fragmenta*, Warszawa 1963).
- De Cues, N., *Triologus De possesset*, Vrin, Paris 2006.
- De Rijk, L. M., *Logica modernorum*, II, Assen 1967.
- Derrida, J., *Chora*, in *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, EHESS, Paris 1987a.
- , *Comment ne pas parler. Dénégations*, in *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987b.
- , *Nous autres grecs*, in aa.vv., *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris 1992.
- , *Voyous. Deux essais sur la raison*, Galilée, Paris 2003.
- Descartes, R., *Responsiones*, in *Oeuvres de Descartes*, a cura di C. Adam e P. Tannery, vol. VII, Cerf, Paris 1904 (ed. it. *Cartesio, Opere*, Laterza, Bari 1967) = AT.
- , *Meditations*, in *Oeuvres cit.*
- Diano, C., *Studi e saggi di filosofia antica*, Antenore, Padova 1973.
- Duhem, P., *Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, vol. I, Hermann, Paris 1913.
- El-Bizri, Nader, *On KAI XQPA: Situating Heidegger between the Sophist and the Timaeus*, in «*Studia Phaenomenologica*» 4 (1), January 2002.
- Eposito, C., *L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger*, in «*Archivio di filosofia*» LXXVIII, 2010, n. 1, F. Serra editore, Pisa e Roma 2010.
- Foucault, M., *Le gouvernement de soi et des autres*, Seuil-Gallimard, Paris 2008.
- Francesco di Meyronnes, *Tractatus de formalitatibus*, Venetiis 1520, p. 264, in Gaus, C., *Etiam realis Scientia*, Brill, Leiden-Boston 2008, p. 70.
- Francesco della Marca, *Quaestiones in Metaphysicam*, I, q. 1, a cura di A. Zimmermann, in Id., *Ontologie oder Metaphysik. Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13 und 14 Jahrhundert*, Peeters, Leuven 1998, p. 66.
- Friedländer, P., *Platon. Eidos. Paidea. Dialogos*, de Gruyter, Berlino 1954; trad. it. *Platone. Eidos. Paideia. Dialogos*, La Nuova Italia, Firenze 1979.
- Fujisawa, Norio, *Echein, Metechein and Idioms of Paradeigmatism in Plato's Theory of Forms*, in «*Phronesis*», 19, 1974, pp. 30-57.
- Gaunilone, *Gaunilonis liber pro insipiente*, in Anselmo di Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, a cura di A. Koiré, Vrin, Paris 1982.

- Gauvin, J., *Les dérivés de 'Res' dans la Phénoménologie de l'esprit*, in *Res. III Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo* (Roma, 7-9 gennaio 1980). Atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Ed. Ate-neo, Roma 1982, pp. XIV-596).
- Gilson, É., *L'Être et l'essence*, Vrin, Paris 2000<sup>3</sup>.
- Graham, A. C., *Being in Linguistics and Philosophy. A Preliminary Inquiry*, «Foundations of Language», 1 (1965).
- Grossatesta, R., *Metafisica della luce*, a cura di P. Rossi, Rusconi, Milano 1986.
- Hamesse, J., *Res chez les auteurs philosophiques des XII et XIII siècles ou le passage de la neutralité à la spécificité*, in *Res. III Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo* (Roma, 7-9 gennaio 1980). Atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Iliesi, Roma 1982.
- Happ, H., *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, De Gruyter, Berlin - New York 1971.
- Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1932.
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen 1952 (ed. it. *Id. Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1991).
- , *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954; trad. it. *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.
- , *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1972<sup>12</sup>.
- , *Heraklit*, GA, b.55, Klostermann, Frankfurt-am-Main 1987.
- Hölderlin, F., *Anmerkung zum Oedipus*, in *Hölderlin Sämtliche Werke*, a cura di F. Beissner, vol. V, Kohlhammer, Stuttgart 1954.
- Isar, N., *Chora, Tracing the presence*, in «Review of European Studies», 1, 1, June 2009.
- Jolivet, J., *Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sina*, in Id., *Philosophie médiévale arabe et latine*, Vrin, Paris 1995, pp. 221-36 (ed. or. in J. Jolivet e R. Rashed [a cura di], *Études sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Paris 1984, pp. 11-28).
- Kant, I., *Werke in sechs Bänden*, a cura di W. Weischedel, voll. I-VI, Insel Verlag, Wiesbaden 1960.
- , *Kritik der reinen Vernunft*, in Id., *Werke cit.*, vol. II (ed. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1966).
- , *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, in Id. *Werke cit.*, vol. I.
- , *Opus postumum*, a cura di V. Mathieu, Zanichelli, Bologna 1963.
- Kordi, S., *The Chora parekklesion as a Space of becoming*, PHD Thesis, University of Leeds, February 2014.
- Lampert, L., e Planeaux, Ch., *Who is Who In Plato's Timaeus and Cri-*

- tias and why*, in «The Review of Metaphysics», n. 205, September 1998, pp. 87-125.
- Leibniz, G. W., *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, a cura di C. I. Gerhardt, vol. I-VII, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1878-90.
- , *De ratione cur haec existant potius quam alia*, in Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI, Philosophische Schriften, a cura di H. Schepers, Akademie Verlag, Berlin 1999.
- Leibniz, G. W. e Clarke, S., *Correspondence*, a cura di R. Ariew, Hackett, Indianapolis-Cambridge 2000.
- Lizzini, O., *Wugud-Mawgud / Existence-Existent in Avicenna. A Key Ontological Notion in Arabic Philosophy*, in «Quaestio. The Yearbook of the history of Metaphysics», n. 3, 2003, pp. 111-38.
- Lovejoy, A. O., *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1991.
- Majorana, E., *Il valore delle leggi statistiche nella Fisica e nelle Scienze sociali*, ora in G. Agamben, *Che cos'è reale?*, Neri Pozza, Vicenza 2016.
- Marx, K., *Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie*, in *Marx-Engels Werke*, vol. 40, Berlin 1968; ed. it. *Marx-Engels. Opere complete*, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1980.
- More, H., *The immortality of Soul*, in *A Collection of several philosophical Writings of Henry More*, J. Fleisher, London 1662.
- , *Enchiridion Metaphysicum sive de rebus incorporeis*, per H. More Cantabrigiensem, E. Fleisher, London 1671.
- Newton, I., *Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Niceforo (Nicephoros), «*Antirrheticus*», in *Patrologia Graeca*, a cura di J.-P. Migne, vol. 100.
- Pasquali, G., *Le lettere di Platone*, Le Monnier, Firenze 1938 (Sansoni 1967<sup>2</sup>).
- Pradeau, J.-F., *Être quelque part, occuper une place. Topos et chora dans le Timée*, in «Les Études philosophiques», 3, 1995, pp. 375-400.
- Regazzoni, S., *Nel nome di Chora. Da Derrida a Platone e al di là*, il melangolo, Genova 2008.
- Rivaud, A., *Introd.*, in Platone, *Timée, Critias*, Les Belles Lettres, Paris 1963.
- Sallis, J., *Derniers mots. Générosité et réserve*, in «Rev. de Met. et de Morale», 1, 2002, n. 53.
- Schürmann, R., *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Seuil, Paris 1982; trad. it. di G. Carchia, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Neri Pozza, Vicenza 2019.

- Shibuya, Katsumi, *Duns Scotus on 'Ultima realitas formae'*, in G. D. Scoto. *Studi e ricerche nel VII centenario della morte*, Antonianum, Roma 2008.
- Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, a cura di B. Bazàn, Publications Universitaires, Louvain - Publications Universitaires, Paris 1972.
- Simplicio, *Simplicii in Aristotelis physicorum libros [...] commentaria*, a cura di H. Diels, I, Berolini 1882.
- Stocks, J. L., *The divided Line*, in «Classical Quarterly», V, 1911.
- Suarez, F., *Disputationes Metaphysicae*, in Id., *Opera omnia*, vol. XIV, Vivès, Paris 1861.
- Taglia, A., *Il concetto di pistis in Platone*, Le Lettere, Roma 1998.
- Teofrasto (Theophraste), *Metaphysique*, a cura di A. Laks e G. W. Most, Les Belles Lettres, Paris 1993.
- Valente, L., *Ens, unum, bonum. Elementi per una storia dei trascendentali in Boezio e nella tradizione boeziana del sec. XII*, in «Ad ingenii acuitionem». *Studi in onore di A. Maierù*, Louvain 2006.
- Vasiliu, A., *Du diaphane. Image, Milieu, Lumière dans la Pensée Antique et Medievale*, Vrin, Paris 1997.
- Vittorino, M., *Marius Victorinus, Traités théologiques sur la Trinité*, a cura di P. Henry e P. Hadot, vol. II, Cerf, Paris 1980.
- Waszink, J. H., *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, a cura di J. H. Waszink, Corpus Platonicum Medii Aevi, London-Leiden 1975.
- Weil, S., *Sur la science*, Gallimard, Paris 1966.
- Wisnovsky, R., *Notes on Avicenna's Concept of Thingness*, in «Arabic Sciences and Philosophy», vol. 10 (2000), pp. 181-221.
- Wolff, C., *Philosophia prima sive ontologia*, Francofurti et Lipsiae 1736.
- Wolter, A. B., *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, St Bonaventure, New York 1946.

- Addison, Joseph, 137.  
 Adorno, Theodor Wiesen Grund, 6 e n, 13.  
 Agamben, Giorgio, 31 n, 34 n, 73 n.  
 Agostino, Aurelio, santo, 20, 21, 27, 38.  
 Agrippa di Nettesheim, Heinrich Cornelius, 144.  
 Alberto Magno, 64, 84.  
 Alcibiade, 121.  
 Alessandro di Afrodisia, 26, 84, 131, 132.  
 Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad, 27.  
 Amalrico di Bène, 123.  
 Ambrogio, santo, 34.  
 Anselmo di Canterbury, 37-41, 44.  
 Antistene di Atene, 61.  
 Apuleio, 92.  
 Aquila, 94.  
 Aristippo, Enrico, 89.  
 Aristotele, 9, 12, 26-28, 31, 61, 63-91, 101-4, 109, 111, 112, 119, 127, 128-33, 135, 143.  
 Ast, Friedrich, 102, 103.  
 Augusto (Caius Iulius Caesar Octavianus), 19.  
 Avendauth (Abraham ben Dawud), 23.  
 Averroé (Abu al-Walid Muhammad ibn Rushd), 70, 72, 73.  
 Avicenna (Ibn Sina), 21, 23-25, 27, 28, 30.  
 Bardout, Jean-Christophe, 45, 46 e n.  
 Baumgarten, Alexander Gottlieb, 35 e n.  
 Beatrice (Bice Portinari), 73.  
 Benjamin, Walter, 13 e n, 15.  
 Benveniste, Émile, 56 e n, 61-63, 84.  
 Bergson, Henri, 69 e n, 70.  
 Bernardo Silvestre, 93 e n.  
 Boehm, Rudolph, 67 e n.  
 Boezio, Anicio Manlio Torquato Severino, 66.  
 Bonaventura da Bagnoregio, santo, 22.  
 Boulnois, Olivier, 26 n, 29 e n, 32 e n.  
 Bradwardine, Thomas, 145 e n.  
 Brenet, Jean-Baptiste, 73 n.  
 Brisson, Luc, 102 n.  
 Calcidio, 89-95, 98, 107, 121, 123 n, 132, 133 n.  
 Cartesio, *vedi* Descartes, René.  
 Cavalcanti, Guido, 73, 90.  
 Chauvin, Étienne, 29.  
 Cherniss, Harold Fredrik, 104.  
 Cicerone, Marco Tullio, 18, 89, 92, 100.  
 Clarke, Samuel, 139 e n, 143 e n, 144.  
 Conrigium, Hermann, 49.  
 Cornelio Agrippa, *vedi* Agrippa di Nettesheim, Heinrich Cornelius.  
 Costantino V Copronimo, imperatore d'Oriente, 125.  
 Courtine, Jean-François, 26 e n.  
 Crizia, 89, 120.  
 Crusius, Otto, 53.  
 D'Alverny, Marie-Thérèse, 23, 30.  
 Dante Alighieri, 70-73, 89, 93, 94.  
 Davide di Dinant, 123.  
 Debord, Guy-Ernest, 8.  
 De Cues, Nicolas, 73 n.  
 Dercillide, 104, 120.  
 De Rijk, Lambertus Marie, 64 n.



- Derrida, Jacques, 99 e n, 100 e n, 111 n, 119.
- Descartes, René, 32, 44-47, 49, 50, 54 e n, 99, 108, 117, 138, 147.
- Desmaizeaux, Pierre, 54.
- Des Places, Édouard, 102, 103.
- Diano, Carlo, 101, 107 e n.
- Dione di Siracusa, 13.
- Dörrie, Heinrich, 31.
- Duhem, Pierre, 112, 113 n.
- Duns Scoto, Giovanni, 29-33, 41-44, 46, 54.
- Egidio Romano, 72.
- El-Bizri, Nader, 117 n.
- Elia, Pietro (Pierre Helie), 64.
- Enrico di Gand (*lat.* Henricus de Gandavo), 25, 26.
- Eraclito di Efeso, 61, 114, 118.
- Ermocrate di Siracusa, 120.
- Ermodoro di Siracusa, 104.
- Eros, divinità greca, 121.
- Esiodo, 133.
- Esposito, Costantino, 79 n.
- Eutyche, 66.
- Feuerbach, Ludwig Andreas, 55.
- Filopono, Giovanni, 104.
- Foucault, Michel, 11 e n, 12.
- Francesco della Marca, 25 e n.
- Francesco di Meyronnes, 32 e n.
- Friedländer, Paul, 120.
- Fujisawa, Norio, 109 e n, 110.
- Gassendi, Pierre, 54.
- Gaunilone, 39 e n, 40.
- Gauvin, Joseph, 6 n.
- Gentile, Giovanni, 155.
- Gesú Cristo, 125, 126.
- Gilson, Étienne, 30, 59 e n.
- Giovanni Evangelista, santo, 33.
- Girolamo, santo, 100.
- Graham, Angus Charles, 28 n.
- Gregorio di Nissa, santo, 32.
- Grossatesta, Roberto, 145 e n.
- Gundisalvi, Domenico (Domingo Gonzáles, Dominicus Gundissalinus), 23.
- Hadot, Pierre, 12.
- Hamesse, Jacqueline, 21 n.
- Happ, Heinz, 103 n.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 5, 8, 10, 11 n, 13, 55.
- Heidegger, Martin, 19 e n, 20, 24, 76 n, 77, 78, 86, 108 e n, 114-18, 147, 151, 152, 154, 155, 161.
- Heisenberg, Werner Karl, 60.
- Hermes, divinità greca, 68, 69.
- Hitler, Adolf, 114.
- Hölderlin, Friedrich, 87, 147 e n.
- Isar, Nicoletta, 124 e n.
- Jolivet, Jean, 27 e n.
- Jung, Carl Gustav, 121.
- Kant, Immanuel, 25, 41, 52-55, 57-59, 61, 79-81, 83, 86, 108, 147, 151-61.
- Klein, Robert, 8.
- Kordi, Sotiria, 124 e n.
- Lampert, Laurence, 120 e n, 121.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 35, 37, 47, 49 e n, 50 e n, 51 n, 72, 139 e n, 143 e n, 144.
- Leonardo da Vinci, 26.
- Leopardi, Giacomo, 5.
- Lizzini, Olga, 28 e n.
- Lombardo Radice, Giuseppe, 155.
- Lovejoy, Arthur O., 50 n.
- Lucrezio Caro, Tito, 18.
- Lutero, Martino (Martin Luther), 8.
- Madonna, *vedi* Vergine Maria.
- Majorana, Ettore, 60 e n.
- Marx, Karl, 5, 6 e n, 55.
- Matelda, personaggio dantesco, 94.
- Mathieu, Vittorio, 157.
- Micraelius, Johannes (Johannes Lütkeswager), 29.
- Montale, Eugenio, 92.
- More, Henry, 138 e n, 141 e n, 142 n, 144-46.
- Mosè, personaggio biblico, 20.
- Nancy, Jean-Luc, 157.
- Nestorio, 66.
- Newton, Isaac, 137-41, 143, 144, 146.
- Niceforo, 125, 126 n.

- Nicòla Cusano (o Niccolò da Cusa; *lat.* Nicolaus Cusanus; *ted.* Nikolaus Chrypffs o Krebs von Cues), 73-77.
- Odo (Oddone o Odoardus) di Tournai, 33, 34.  
Osio, 89, 94.
- Paolo di Tarso, santo, 8, 9, 15, 123.  
Parmenide di Elea, 87, 129.  
Pasquali, Giorgio, 13.  
Petrarca, Francesco, 89.  
Petrus Aureolus (Pierre d'Auriol), 33.  
Pico della Mirandola, Giovanni, conte di Concordia, 89.  
Planeaux, Christopher, 120, 121.  
Platone, 9-13, 61, 63, 64, 86, 87, 89-92, 95, 97, 98, 100-14, 118-21, 123-125, 127-33, 140.  
Plauto, 17, 18.  
Plotino, 26, 96, 101, 114.  
Porfirio, 96.  
Pradeau, Jean-François, 104-6.  
Proclo di Costantinopoli, 102, 103, 120, 121.
- Regazzoni, Simone, 100 n.  
Ritter, C., 120.  
Rivaud, Albert, 113 e n, 120.
- Sallis, John, 119 e n.  
Schürmann, Reiner, 118.  
Shakespeare, William, 69.  
Sigieri di Brabante (Siger de Brabant), 21, 72 e n.  
Simmaco, 94.  
Simplicio, 26, 101, 104 e n, 131, 132.  
Siriano, 121.  
Socrate, 13, 65, 67, 89, 99, 118, 120, 121, 123, 131.  
Speusippo di Atene, 104.  
Spinoza, Baruch, 42, 47-51, 85, 140.  
Stazio, Publio Papinio, 92.  
Stocks, J. L., 99 n.  
Suarez, Francisco, 26, 35, 36.
- Taglia, Angelica, 99 n.  
Teofrasto, 104 e n.  
Timeo di Locri, 89, 90, 95-98, 101, 110, 111, 113, 118, 120, 122.
- Tommaso d'Aquino, santo, 21, 22, 40, 41, 44.  
Tucidide, 101, 120.
- Valente, Luisa, 22 n.  
Varrone (Marcus Terentius Varro), 17.  
Vasiliu, Anca, 113 e n.  
Vergine Maria, 124, 126.  
Vittorino, Mario, 34.  
Von Moosburg, Bertold (Bertoldo di Moosburg), 72.
- Waszink, Jan Hendrik, 94 n.  
Weil, Simone, 60 e n.  
Wisnovsky, Robert, 23 n.  
Wittgenstein, Ludwig Josef, 62.  
Wolff, Christian, 35 e n.  
Wolter, Allan B., 31 e n.
- Zenone di Elea, 123.