

CARMELO MEAZZA

*Tra passi di Heidegger
e «gli antichi scolastici»*
(... in preliminari teoanarchici)



EDIZIONI ETS

Filosofia

40

Filosofia

40

1. VILMA BARICALLA, *Leibniz e l'universo dei viventi*, 1995, pp. 116.
2. LUIGI MURATORI-TRISTANO BOLELLI-FRANCESCO BARONE-EMMANUEL ANATI-FRANCO BASSANI-GIANFRANCO DIOGUARDI-GIOVANNI BERLUCCHI-VITTORIO MATHIEU, *L'uomo e...* [a cura di Mario Dalmazzo], 1994, pp. 150.
3. ALESSANDRO MARCHETTI, *Della natura delle comete* [a cura di Manlio Iofrida], 1995, pp. 140.
4. MARCELLO MONALDI, *Storicità e religione in Hegel. Strutture e percorsi della storia della religione nel periodo berlinese*, 1996, pp. 254.
5. JOHN TOLAND, *Pantheisticon* [con testo a fronte, a cura di Onofrio Nicastro e Manlio Iofrida], 1996, pp. 320.
6. ONOFRIO NICASTRO, *Politica e religione nel Seicento inglese. Raccolta di scritti*, a cura di Gian Mario Cazzaniga, 1996, pp. 228.
7. ANTONIO RAINONE, *Azione, causalità e razionalità in Donald Davidson*, 1996, pp. 266.
8. MONICA GARGANO, *La ricerca della misura. Essere, armonia e tragico nel pensiero di Hölderlin*, 1996, pp. 342.
9. ALBERTO MURA, *Dal noto all'ignoto. Causalità e induzione nel pensiero di David Hume*, 1996, pp. 168.
10. MASSIMO DELL'UTRI, *Il falso specchio. Teorie della verità nella filosofia analitica*, 1996, pp. 264.
11. MANLIO IOFRIDA, *Decostruzione e storia della filosofia*, 1996, pp. 218.
12. GRAZIA RAMOINO MELILLI, *Gilbert Ryle: itinerari concettuali*, 1997, pp. 286.
13. SIMONELLA DAVINI, *Il circolo del salto. Kierkegaard e la ripetizione*, 1996, pp. 128.
14. LEONARDO AMOROSO, *Nastri vichiani*, 1997, pp. 126.
15. PAOLO BUSSOTTI, *Giuseppe Veronese e i fondamenti della matematica*, 1997, pp. 78.
16. ARNALDO ARDUINI, *Fondamenti della psiche*, 1998, pp. 328.
17. LUCA FARULLI, *L'occhio di Goethe: la teoria dei colori*, 1998, pp. 118.
18. GABRIELE TOMASI, *La voce e lo sguardo. Metafore e funzioni della coscienza nella dottrina kantiana della virtù*, 1999, pp. 176.
19. BARUCH SPINOZA, *Trattato politico* [con testo a fronte, a cura di Paolo Cristofolini], 1999, pp. 250.

20. CLAUDIO LA ROCCA, *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, 1999, pp. 382.
21. PAOLO GODANI, *Il tramonto dell'essere. Heidegger e il pensiero della finitezza*, 1999, pp. 150.
22. ENRICO GIORGIO, *Studi sull'idealismo tedesco. Temporalità, fatticità, libertà*, 1999, pp. 218.
23. GIAN MARIO CAZZANIGA, *La religione dei moderni*, 1999, 2001², pp. 352.
24. DOMENICA MAZZÙ, *Voci dal Tartaro. Per un'ermeneutica simbolica dello stato*, 1999, pp. 242.
25. EMILIO SANTORO, *Autonomia individuale, libertà e diritti. Una critica dell'antropologia liberale*, 1999, pp. XII-510.
26. GIANLUIGI SEGALERBA, *Note su Ousia. Prima parte: Categorie*, 2001, pp. 308.
27. DONATELLA MOREA-STEFANO BUSELLATO, *Nietzsche e Bruno. Un incontro postumo*, 1999, pp. 82.
28. VITTORIO SAINATI, *Dall'Idealismo all'Ermeneutica*, 1999, pp. 464.
29. FLAVIA MONCERI, *Il problema dell'unicità giapponese. Nitobe Inazō e Okakura Kakuzō*, 2000, pp. 130.
30. VITTORIO SAINATI, *Logica e filosofia*, 2000, pp. 392.
31. DOMENICO FELICE, *Opressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, 2000, pp. 264.
32. DELFO CECCHI, *Effetti di filosofia. Figure della differenza in Heidegger e Derrida*, 2000, pp. 260.
33. FRANZ OVERBECK, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, a cura di Antonia Pellegrino, 2000, pp. LXXVIII-196.
34. LEONARDO AMOROSO, *Ratio & aesthetica. La nascita dell'estetica e la filosofia moderna*, 2000, pp. 160.
35. NICOLAS MALEBRANCHE, *Conversazione di un filosofo cristiano e un filosofo cinese sull'esistenza e la natura di Dio*. Testo francese a fronte. Introduzione, traduzione e note di Cristina Santinelli. In preparazione.
36. GUIDO BRUNI, *Il tempo della vita. Studio sulla dimensione del presente nella filosofia contemporanea*. In preparazione.
37. ALFREDO FERRARIN, *Artificio, desiderio, considerazioni di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*. In preparazione.
38. ARNALDO ARDUINI, *La natura della coscienza*. In preparazione.
39. ALFREDO PATERNOSTER, *Linguaggio e visione*. In preparazione.
40. CARMELO MEAZZA, *Tra passi di Heidegger e «gli antichi scolastici» (... in preliminari teoanarchici)*, 2001, pp. 332.

CARMELO MEAZZA

*Tra passi di Heidegger
e «gli antichi scolastici»*

(... IN PRELIMINARI TEOANARCHICI)



EDIZIONI ETS

UN LIBRO È UN LIBRO

C'è una legge dello Stato che punisce coloro che fotocopiano o microfilmano i libri senza autorizzazione. Una legge che non è solo italiana. Una legge di cui già molti editori si sono serviti per difendere i propri diritti.

Ma al di là di questa legge, anzi al di là di tutte le leggi del diritto, c'è la legge dell'etica. E l'etica comanda di riconoscere che il libro, in quanto frutto di un lavoro comune tra l'autore e l'editore, in quanto patrimonio di una memoria storica e di una cultura sempre viva, non può e non deve morire.

Coloro che fotocopiano un libro, ne vogliono la fine. E forse non lo sanno, o fingono di non saperlo. Colpevoli, comunque. Colpevoli dinanzi a quel tribunale del mondo che mai ergendosi a giustiziere, e mai utilizzando il diritto come strumento di rivalsa o di rancore, presuppone l'onestà nei costumi e la dignità di ogni lavoratore.

Il resto, ancora una volta, è silenzio.

© Copyright 2001
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
e-mail edizioniets@tin.it
www.edizioniets.com

Distribuzione
PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 88-467-0391-X

Tra passi Heidegger e «gli antichi scolastici»
(... in preliminari teoanarchici)

Il Volume è stato pubblicato con un contributo dell'Assessorato della Pubblica istruzione, Beni culturali della Regione autonoma della Sardegna.



a Salvatore e Antonello

a Marco e Germano

....*per vie diverse*

Ringraziamenti: senza l'incoraggiamento e l'amicizia del prof. Antonio Delogu e del prof. Massimo Barale (mio *Doktorvater* insieme al prof. Remo Bodei) questo lavoro avrebbe avuto altri tempi e decorsi.

I debiti sono numerosi. In questi casi vi è però il rischio di coinvolgere con troppo abuso nelle proprie responsabilità e nei propri limiti.

Premessa

Martin Heidegger ottenne la libera docenza presso l'Università di Friburgo con una complessa dissertazione sulla *Grammatica speculativa* allora attribuita a Duns Scoto. Il giovane studioso si confronta con le complicate vertenze della maturità scolastica e, come afferma nell'*Introduzione*, ritiene che in esse vi siano tutte le premesse "per una elaborazione del problema delle categorie". Si tratta di un lavoro prezioso per la ricostruzione dei primi passi della proposta filosofica heideggeriana. Egli mostra grande confidenza con questioni teoretiche assai impegnative e appare subito evidente quanto la sua formazione risenta anche del fervore di studi che ha animato tra la fine dell'800 e i primi anni del '900 le riprese di questioni di filosofia medievale.

Il nostro intento tuttavia non è filologico-ricostruttivo (vi sono già ottimi lavori in questo ambito, anche se molto resta ancora da fare). Cerca piuttosto, con molta fatica, di prestare fede ad una avvertenza dello stesso Heidegger secondo la quale laddove le prove filosofiche sembrano a volte più rarefatte, possono trovarsi in gioco decisioni assai rilevanti e ricche di conseguenze. La tesi principale del volume è che il giovane Heidegger assuma una serie di riferimenti teoretico-filosofici del tutto estranei (estranei da molte generazioni di concetti) alle prove più originarie della teometafisica medievale.

E tutto questo ha importanti conseguenze nella rilettura dei trascendentali scolastici (...con importanti ricadute sulla ricostruzione più matura della tradizione ontoteologica dell'Occidente). Insisteremo a lungo su una ibridatura hegeliana che, a un certo punto, Heidegger manovra nel commento alla *Grammatica speculativa*. Sarà più di un indizio per seguire un insieme necessa-

rio di conseguenze da premesse che, per generazioni, hanno privato gli antichi trascendentali di qualunque animazione trinitaria.

2. Il giovane Heidegger è un filosofo ancora immaturo. Tuttavia l'anima filosofica con cui egli riprende l'univocità di Duns Scoto, appartiene alla lunga sedimentazione moderna che ha spinto fuori dell'orizzonte molte antiche matrici che costruirono i profili fondamentali della civiltà medievale.

Sotto traccia nel nostro commento al testo giovanile (di cui si presuppone la lettura), la modernità verrà seguita (e ogni tanto ripresa, il più delle volte implicitamente) a partire dal declino medievale: quando la pittura scopre l'animazione delle superfici e genera volumi, attenuando il trauma nell'impressione della *nuance*, e incominciano a costituirsì i nuovi ceppi della visione. Quando incomincia cioè la lunga freccia in cui l'immaginario potrà essere febbrile e geniale e occupare una posizione del tutto nuova rispetto ai delicati federalismi medievali, dove potranno nascere opere come organismi e le biografie potranno uscire dall'anonimato.

Nello sfondo della nostra ricostruzione la modernità individua un ciclo non breve che con trapassi diversi deve dilatarsi dal grande Cimabue sino alla crisi nelle prime Avanguardie del Novecento. In tutto questo tempo l'immaginazione in Occidente inseguì una freccia che orienta verso una progressiva densità, verso ceppi e regimi indiscreti. Nella curva dominante di questa parabola il *Pulchrum* potrà essere considerato una decorazione inessenziale del *Verum*, trascurato e rimosso.

La questione della convertibilità dei trascendentali perdendo il carattere in qualche modo teoanarchico e discreto del profilo trinitario, viene trascinata entro un grembo concettuale familiare con i regimi della dialettica. Si smarrisce la costante tensione che spingeva molte vicende scolastiche a denunciare nell'amputazione teologica della metafisica le premesse per dispositivi pieni di gravità e indiscrezione, per civiltà del suolo e del sangue.

Quando ci si troverà in certi momenti più aspri sul piano teoretico, ogni volta che si dovrà richiamare la spessa serie di

sedimentazioni che separano la ricostruzione heideggeriana dalla tradizione medievale, si potranno ricordare alcuni tratti tipici della modernità che nel retro testo faranno da guida. Alcune stazioni in cui si costruisce la stoffa della civiltà post medievale. Il lettore cioè potrà ricorrere a queste immagini guida, tratte dal mondo del visibile pittorico o estetico (un po' a bilanciare una certa apnea d'immagine a cui costringerà il testo giovanile di Heidegger e gli altri passi che commenteremo) che, ripetiamo, faranno da sfondo e segnale e saranno solo occasionalmente richiamate.

La centralità dello sfumato pittorico, nella svolta nelle arti visive di Giotto e Cimabue, rinuncia alla *Claritas* medievale così come la luce di Telesio corrompe la diafania neutra del *lumen*.

Nella civiltà del visibile post medievale si stabilisce un regime interno tra forme e contenuti che ha un respiro e un tempo che progressivamente potrà cessare ogni allusione. Non avrà più bisogno di energia eccentrica e allegorica. È stato Benjamin, su una frontiera ben diversa rispetto a quella di Heidegger, in asse piuttosto con Rosenzweig, a cogliere che le civiltà in cui può prosperare la forma allegorica hanno altre luci rispetto ai tempi di pienezza organica, altra gravità, altra discrezione, rispetto a tempi in cui l'immaginario è speculativo.

Equilibrio classico vuol dire proprio questo: forme e contenuti tendono a una reciprocità compiuta. Si dispongono in una intimità conclusiva. Per usare una nozione che tornerà in qualche sezione di questo volume: con l'immanenza di forme e contenuti, i segni cessano di provocare sul piano performativo (come invece può accadere quando essi hanno uno *squilibrio* simbolico).

Dalla riforma di Giotto in poi (esemplare il *Dono del mantello*, in cui San Francesco si presenta nei volumi regolari del corpo e della testa in una armonia dell'organico di cui il medioevo aveva potuto fare a meno) chi guarda finalmente non oscilla più in ciò che vede. Non è più respinto nella vertigine o nell'oscillazione come poteva accadere di fronte a luci senza *nuances* o superfici senza fondo, o a icone in cui la luce bizantina non seduce in una impressione. D'ora in poi di fronte a una civiltà del visibile che si costruisce

nella spola di forma e contenuto, nell’interiorità crescente di forma-contenuto, lo sguardo sarà chiamato i piuttosto ad annidarsi. Le opere incominceranno una lunga storia in cui avranno la maternità di un ventre. Il visibile si organizza nell’intersezione concettuale di spazio-tempo. La luce si dispone in un organismo concettuale e per questo il bello passa per il vero.

In questi passaggi sta la curva dominante della modernità, curva che nel visibile estetico incomincia a spegnersi nel trapasso del secolo XIX°-XX°. La luce lentamente accumulata nel lavoro delle generazioni precedenti non si raccoglie più nella gravità-organismo dell’opera e il ciclo delle Avanguardie segnerà i primi passi di un’esperienza estetica del tutto nuova rispetto all’epoca post medievale.

Primi passi verso opere che non potranno essere più *giudizi* e diverranno progressivamente incomprensibili. Sempre più estra-nee alla costellazione che ha costruito per qualche secolo la civilizzazione dell’immaginario post medievale. Per questo qualcuno potrà riconoscere in esse tratti e caratteri in qualche misura medievali. Primi annunci della *direzione americana* del secolo XX° a cui Heidegger da giovanissimo contrapporrà la missione europea. Di quell’Europa che ha celebrato le proprie interiorità con la Riforma, da cui come si sa discendono la potenza dei testi e dei libri, delle nuove intimità ermeneutiche tra parola, scrittura e lettura solitaria. Dove lo spirito dell’ermeneutica può cessare quell’animazione pubblica necessaria per la natura dell’*interpretatio*. Dominio-dei testi, di suoli e dei nuovi confini che frantumano l’universalismo medievale.

Nel momento in cui il lettore incontrerà il passaggio dell’*ibridatura hegeliana*, cioè il momento in cui diventa per il giovane Heidegger cruciale il passo della *Logica hegeliana*, per il quale “qualcosa si dà nel limite”, per capirne tutta la portata potrà risalire alle stazioni fondamentali della tradizione moderna. Nella fecondità di quel limite c’è l’accumulo di tutto il lavoro che ha prodotto il visibile moderno, le nuove stoffe ontologiche di finito e infinito che respingono nel passato remoto ciò che per il medioevo cristiano è la necessaria mediazione trinitaria della Parola.

3. La Parola nel *prisma trinitario* medievale non si consegna al regime solitario, organico e imperiale dei testi. È in una soglia che potremmo chiamare pubblica o ecclesiale, aperta in una relazione teoanarchica in cui sono possibili decisioni, dove l'orizzonte pubblico è la dimensione etica della stessa cura o custodia della tradizione.

In questo prisma trinitario della parola medievale la luce tra finito e infinito, tra soggetto e oggetto, tra essere esserci, tra volere e intendere, prova a sfuggire ai regimi dell'identità, della differenza e dell'identità della differenza.

Ecco perché in fondo quando Heidegger pronuncia la nozione di *Pensiero* (pensiero come fusione di intendere, volere e immaginare) assume l'eredità che ha reso possibili le varie fusioni che hanno scolpito le lunghe stagioni del post medioevo. Assume l'eredità di una luce la cui lontana cellula staminale potrebbe trovarsi persino in Telesio.

4. Per comprendere che la *Lichtung* di Heidegger (*Lichtung* già all'opera nel testo giovanile che commenteremo) non è la *Claritas* medievale, il trapasso alla pittura moderna può essere quindi importante e istruttivo. Quei momenti in cui si scavano le prime interiorità prospettiche, in cui si scolpisce la luce in densità plastiche, modulano le armonie coloristiche a partire da note dominanti.

L'*uno prospettico* organizza lo spazio e l'*uno continuo* domina il suddividersi tonale. I colori dunque si rapportano tra loro mediante l'*uno-totalità* di un basso continuo, tonalità di fondo, comune denominatore verso cui si rivelano variazioni.

Se il carattere coloristico medievale è la mancanza di variazione, la modernità inizia con il cromatismo come variante-relazione nella gradualità, in cui la percezione viene trascinata in continuità e modalità del tutto nuove. La visione intellettuale e concettuale di Giotto in realtà inaugura altri ordini e coerenze che avranno larga fortuna nei secoli successivi: espansione dell'impressione sensibile, sensibilità graduata in impressioni rese coerenti in unità temporali, unità temporali predisposte ai concetti.

Così come le prime linea di fuga prospettiche situano lo sguardo, così il fondo lirico del tono continuo, inaugura un tono ontologico dirompente rispetto agli equilibri propriamente medievali.

4. In queste complicità di luce, spazio e corpo, la civiltà medievale declina. La luce di Telesio ha alle spalle la sapienza della nuova pittura e dell'arte che si diffonde inseguendo la freccia di un immaginario febbrile in cui gli artisti trapassano da "meccanici" a geni. Essa può essere *medium* non per la sua indifferenza ma proprio per la sua capacità di differire le emanazioni-vibrazioni che provengono dall'oggetto e accompagnarle nell'assimilazione dello spirito conoscente. Essa è *medium-grembo* e ceppo della visione, ancora una volta possibile dopo la svolta epocale della continuità finito-infinito che raggiunge una comunione impossibile in epoca medievale, che circonda e penetra gli oggetti, accoglie in sé tutte le loro qualità e le loro forme, diramandole verso la sostanza spirituale. Si potrebbe dire sfumandole nel proprio corpo di luce dall'oggetto al soggetto. E così come la luce trasferisce per trasmissione tattile, così l'occhio vede per impressione con una grandezza tattile plastica. Può vivere della potenza dell'impressione e del nuovo sentire o patire a cui la linea dominante dovrà radicare prima l'intendere e poi il volere.

6. Queste immagini-metfore di estetica e di filosofia dell'arte potranno aiutare di fronte a passaggi più impegnati nella pressione teoretica. Soprattutto quando si incontrerà il giovane Heidegger alle prese con le nozione di uno e molti, univocità e analogia, di molteplice, uno e tempo. Quando Heidegger farà reagire l'apporto hegeliano contro quelle che egli chiama ingenuità e carenze dello spirito medievale. Quando proporrà il tratto tipico dell'uomo medievale nell'esser situato in una tradizione, nell'essere "fissato secondo una direzione" che gli toglierebbe "l'interiore possibilità e in genere il desiderio d'una libera mobilità"; occorrerebbe ricordare l'affermazione del Panofsky secondo cui la prospettiva rinascimentale porta con sé un occhio immobile.

5. Il testo giovanile di Heidegger e altri passi che proveremo a commentare costringeranno a una certa necessaria rarefazione. Tuttavia avranno forse il pregio di generare alcune feconde intersezioni. Nella questione dell'*Ens* il giovane Heidegger procede già verso la problematica dell'essere. Se l'intenzionalità ha una struttura questa ha il suo categoriale nell'*Ens*. Si potrebbe dire cioè che l'*Ens* è il punto di fuoco e di apertura di intentio-intentum. Con qualche abuso si potrebbe dire: orienta e genera lo sguardo come il categoriale prospettico della modernità fa provenire la visione. È relazione appunto. Heidegger però incontra un testo la cui civiltà concettuale costringe a nominare l'essere e la relazione al di fuori di una logica dell'identità, di una differenza e ancora di più di una dialettica dell'identità e della differenza. Quindi la domanda guida del nostro commento: la relazione tra pensiero ed essere, l'è che apre nella relazione essere-pensiero, l'è come fuoco dell'intenzionalità con quale modalità di relazione governa l'apertura dell'esserci? Dovremo capire cioè se la luce heideggeriana l'è dell'intenzionalità, abbia la discrezione a cui costringe la terribile fusione trinitaria di sostanza e relazione o debba invece riprendere tutto questo in un regime logico-dialettico.

6. La questione è dunque l'*essere* della relazione. La memoria trinitaria che i trascendentali scolastici portavano con sé (...necessariamente con sé).

Lunghe stagioni concettuali separano il giovane Heidegger da antichissime precauzioni, ad esempio, quelle che portavano i medievali ad rendere epocalmente rilevante la distinzione di Avicenna tra essenza ed esistenza, a trovare qui una linea di tensione e frattura con il mondo greco, qui dove si sottrae l'essere effettivo al destino aristotelico di predicato essenziale dell'essenza, una nuova natura degli universali e del regime di partecipazione a cui chiamano con leggerezze e libertà ignoti ai greci (e ancora di più ai moderni). Oppure alle complicate dispute che cercavano convenienze senza partecipazioni, differenze senza relazione di differenza, relazioni che non sono accidenti ma non sono neppure

sostanze, enti che sono la natura di ciò che si trovano ad essere senza venire dissolti in ciò di cui partecipano.

Anche qui il *Lettore* potrà facilitarsi il compito ricordando alcune cifre del visibile artistico medievale.

Il *fondo* dell'oro bizantino può aiutare a comprendere l'univocità di Duns Scoto molto più di alcuni iperspecialismi di scuola. Così quando si parlerà di *pienezza medievale* si potrà fare riferimento a un mondo letterario nel quale i testi non generano prospettive spazio-temporali. Opere che non si affidano alla potenza dell'immaginazione. Potrà ricordare che nella varietà dei testi letterari, almeno sino al XV secolo, vi sia una quasi totale assenza di annotazioni sensoriali, e gli schizzi visivi e uditivi siano scarni in gran parte senza vocazione a generare impressioni e spasmi emozionali: mondo in cui scarseggia la potenza aggettivale; a dominanza verbale, piuttosto, dove il movimento, il ritmo, il numero, il dominio boeziano del musicale hanno il sopravvento; l'ordinamento verbale e ritmico hanno la preminenza sul fondo concettuale e affettivo. Come nell'universo pittorico pregiottesco l'immagine rappresentativa e denotativa non ha che una funzione accessoria e non costituisce la carburazione interna del senso complessivo del testo.

Le tipologie dell'immaginario non trattengono mai nel propria realtà denotativa o mimetica, quasi sempre laterale e accidentale, ma rinviano nell'artifizio tipico dell'emblema o del simbolo. In questo senso l'immagine ha poca gravità perché appena si definisce segnala una linea di fuga in cui deve prosperare un occhio inquieto carico più della luce di fede che di spirito di veggenza.

7. La luce medievale porterà ad insistere sulla natura della *Differenza*. Condurrà a un'altra storia della metafisica rispetto a Derrida (il quale come la lunga tradizione moderna chiude il medioevo in un passaggio appena accennato). Se Husserl può essere fatto reagire contro se stesso, se Derrida può ritrovare nel sé del presente vivente, nel cuore della cometa del suo fuoco intenzionale, la fissione di una non identità, una traccia che restituisce la natura di un indice, di un indice che compromette la pienezza

dell'idealità dell'espressione, spaziandosi nel differire. Se la decostruzione vive mostrando le complicità tra presenze idealmente compiute e lavoro segreto di spaziature e differenze, tutto ciò è possibile perché il soggetto è in sé nel prodursi di questa differenza, contraccolpo e spasmo di questo differire. L'è del soggetto è nell'effetto di una traccia nella schisi di ogni istante spaziato.

Ma prorio la luce medievale aiuta a comprendere che la differenza diventa una matrice di tutto ciò che prepara il declino trinitario. Il soggetto come diffrazione, come intimità di presenza e perdita di sé, di sobrietà e follia, di complicità di spazio e tempo, di tempo e luce, di soggetto e temporalità, disegna la curva dominante del declino medievale evidenziandosi come *pathos* del differirsi dell'infinito

8. Già nella "cellula" Telesio-Campanella si può ritrovare la messa in scena di un soggetto preso da un patire che lo decentra, in cui la presa non può che essere originariamente ideale, finita, mortale. È da allora che la presenza, anche quando si trattiene e prova a sostenersi in una propria idealità, subirà l'effetto dell'ordito dominante che incomincia quando l'infinità in atto si afferma contro le antiche cautele.

È da questo momento che il soggetto assume la propria morte come mai prima sarebbe potuto accadere. Si pensi a ciò che eredita Campanella e a ciò che rilancia quando può affermare "Scire est alienari, alienari est insanire et perdere proprium esse et acquifere alienum: ergo non est sapere res, prout sunt, sed fieri res et alienatio. Sed alienatio est furor et insanìa, tunc enim insanit homo, cum in aliud esse convertitur". (*Metaphysica*, p. I, lib. I, cap. I, art. IX, p. 20).

Capitolo Primo
L'ENS E L'UNUM

1. *Primum objectum est ens ut commune omnibus.* Così Duns Scoto – con cautela e prudenza scolastiche – introduce nella difficile questione dell’*essere in quanto essere*. O, meglio – verificheremo più volte quanto sia facile slittare dentro intenzioni improprie – nella questione dell’oggetto primissimo del pensare. Di ciò che il pensiero pensa per primo, di ciò che per primo avanza nel pensare un oggetto primo. Del primo in cui si apre un pensiero del primo e così via. Come si sa il filosofo francescano appartiene ad una tradizione che comprende, con molti rischi, Aristotele entro alcune precauzioni che hanno imperativi, imposizioni, inquietudini, misure, direzioni, sfide con lunghi tratti di estraneità al *logos* – diciamolo così – della greicità. Tutto ciò deve imporre molta accortezza all’interprete. Soprattutto se il commento che ci accingiamo a nostra volta a commentare è passato attraverso l’urto di testi di metafisica aristotelica, seppure riascoltati da Franz Brentano. Ma non anticipiamo. Diciamo solo che la costellazione che si genera tra un essere che si dice in molti modi, le categorie, come direzioni entro cui si può parlare di un essere non equivoco, e l’essere come oggetto primo dell’intelletto, con la relazione trascendentale che richiama, apre problemi di straordinaria difficoltà e ogni volta occorre sfuggire alla tentazione di passarvi accanto con troppa disinvoltura.

2. Vediamo subito come il giovane Heidegger traduce l’intenzione di Duns Scoto: «noi facciamo spesso su di noi l’esperienza di avere dinanzi a noi qualcosa di oggettuale, senza sapere se sia sostanza o accidente; in altri termini: questo alcunché di oggettuale non ha ancora determinazioni categoriali più preci-

se»¹. Il *primum objectum* non rinvia, quindi, a qualcosa come “sostanza” o come “accidente”. Così com’è assai difficile che qualcosa (siamo costretti a dire *qualcosa*) sottratto alla presa categoriale della sostanza e dell’accidente possa darsi nello forma di una presenza disponibile.

A portata d’occhio o di voce, o almeno, dice Heidegger, prudentemente, non lo sappiamo; pur avendo esperienza dell’avere a che fare con qualcosa di oggettuale. Un oggettuale che non è un oggetto, un qualcosa che non è una cosa, un essere che non è un ente. Più originariamente ancora si viene rinvolti verso un preliminare che si affaccia, (bordeggia, occhieggia o fa cenno...), in ogni direzione categoriale e, ancora più originariamente, sembra (ripetiamo: sembra) costituirsi come una categoria delle categorie. Nel linguaggio del giovane Heidegger: «L’*Ens* colto nel significato detto come *maxime scibile* non significa null’altro che la condizione della possibilità di conoscenza d’oggetti in generis»².

O, detto ancora in altro modo: «La prima significazione

¹ *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916, in *Frühe Schriften*, Gesamtausgabe, Bd 1, Frankfurt a. M., Klostermann, 1978; ci riferiremo all’edizione italiana, M. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, a cura di A. Babolin, Laterza, Bari, 1974, p. 33. D’ora innanzi DCS. Come si sa, con questa dissertazione, in gran parte riferita alla *Grammatica speculativa*, allora attribuita a Duns Scoto, nel 1915, Heidegger conseguì la libera docenza presso l’università di Friburgo. L’attribuzione a Tommaso di Erfurt della *Grammatica speculativa* si deve ai notevoli studi di M. GRABMANN; in particolare, *De Thoma Erfordiensи auctore Grammaticae quae Joanni Duns Scoto adscribitur speculativae*, “Archivum Franciscanum Historicum”, XV (1922), pp. 273-7; *Die Entwicklung des mittelalterlichen Sprachlogik (Tractatus de modis significandi)*, “Philosophisches Jahrbuch”, XXXV (1922), pp. 121-35; 199-214. Sulla *Dissertazione* cfr. I. Manzano, *La “Habilitationsschrift” de M. Heidegger sobre Escoto, “Verdad y Vida”*, XXIV, 1966, pp. 305-25; A. PREZIOSO, *La riscoperta semantica di M. Heidegger nel pensiero di Duns Scoto*, “Rassegna di Scienze filosofiche”, XXV, 1972, pp. 159-78; L. KELKEL, *La Légende de l’être. Language et poésie chez Heidegger*, Vrin, Paris, 1980, p. 30. Per una lettura della tesi di abilitazione si veda R. M. STEWART, *Signification and radical subjektivity in Heidegger’s Habilitationsschrift*, in *A companion to Martin Heidegger’s ‘Being and Time’*, Center for advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington, 1986; F. DASTUR, *L’étude des théories du jugement chez le jeune Heidegger*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, n°. 3, 1996.

² DCS, p. 34.

oggettuale categoriale del *maxime scibile* mostra che l'*Ens* costituisce un che di ultimo, di *supremo* dietro il quale non si può più risalire indagando³. È evidente come egli sia attratto da una nozione che non presenta nulla di oggettuale, nulla di categorialmente definibile; dove, il presentarsi di qualcosa come essente qualcosa di definito, non esaurisce il suo essere qualcosa. Dove, insomma, l'essere di qualcosa non è un semplice ente; e il qualcosa è sempre nell'apertura dell'essere originariamente anticipante. Un'anticipazione primordiale, dove primordiale non ha una carattere genetico, cronologico. Con linguaggio neokantiano Heidegger parla di primalità logico-teoretica, di oggettualità dell'oggetto, di condizioni di possibilità della conoscenza. *Primum objectum* quindi come *ultimità* e *primalità*.

3. Il trascendentale di cui si parla quindi, non è in vista, a portata di sguardo e di esibizione. Come ulteriorità e condizione non può che essere ritratto e differito, orizzonte non tematico, invisibile all'occhio teoretico. La metodologia della descrizione non può che essere a rischio e incomincia a delimitarsi nettamente una delle direttive più stabili del pensiero di Heidegger: il categoriale come ciò che anticipando rende possibile il farsi avanti di qualcosa nella forma di una prossimità è essenzialmente fuori di ogni cogimento tematico.

In un esordio di commento rapidissimo dunque il giovane Heidegger lascia intravedere le complesse partite in cui è impegnato. I trascendentali scolastici gli consentono di orientare l'intuizione categoriale husseriana, che già doveva apparirgli come la fondamentale scoperta della fenomenologia, verso la dimensione originaria della manifestazione dell'ente. Il trascendentale scolastico sembra indicare la direzione ontologica verso cui, a suo avviso, è già inclinata la predatità transoggettiva del categoriale husseriano. Anzi, può avere il vantaggio di mostrarla al di là delle ipoteche neocartesiane che ancora gravano sulla scoperta husseriana⁴. Si tratta di capire ancora però – ma sia-

³ *Ibidem*.

⁴ Per un resoconto dei corsi del periodo friborghese e sui momenti di forma-

mo appena agli inizi (possiamo ora avere solo un sospetto) – se Heidegger non cerchi nel linguaggio teoretico di Scoto –

zione e confronto del giovane Heidegger con la filosofia a lui contemporanea (in particolare con Husserl): “Dilthey Jahrbuch für philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften”, Bd., 1986-1987, a cura di F. Rodi, dove si trovano i seguenti contributi: H. G. GADAMER, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*; C. F. GETTMANN, *Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu Sein und Zeit*; F. Hogemann, *Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920*; C. JAMME, *Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik*; T. KISIEL, *Das Entstehen des Begriffsfeldes “Faktizität” im Frühwerk Heideggers*; O. PÖGGELER, *Heideggers Begegnung mit Dilthey*, pp. 121-160; K. Lehmann, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, in Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, a cura di O. Pöggeler, Köln-Berlin, Kiepenheuer&Witsch, 1969, pp. 140-168; T. KISIEL, *Heidegger's lecture courses, in A companion to Martin Heidegger's 'Being and Time'*, cit., pp. 22-39; Id., *Das Kriegssemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie, in "Philosophisches Jahrbuch"* 1, 1992, pp. 105-122; Id., *War der frühe Heidegger tatsächlich ein "christlicher Theologe"?*, in “Philosophie und Poesie”; O. Pöggeler zum 60. Geburstag, a cura di A. Gethmann-Siefert, Frommann, Stuttgart, 1988, pp. 59-75; Id., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1993; C. v. WOLZOGEN, *“Es gibt”. Heidegger und Naturphilosophie*, in *Heidegger und die praktische Philosophie*, a cura di A. Gethmann-Siefert e O. Pöggeler, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, pp. 313-337; M. RIEDEL, *La fondazione originaria dell'ermeneutica fenomenologica. Il primo confronto di Heidegger con Husserl*, in “Paradigmi” 7, n. 20, maggio-giugno 1989, pp. 299-317; H. Tietjen, *Philosophie der Faktizität*, in “Heidegger Studien”, vol. 2, 1986, pp. 11-40; T. C. W. OUDEMANS, *Heideggers logische Untersuchungen*, in “Heidegger Studien”, vol. 6, 1990, pp. 85-105; J. GRONDIN, *Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik*, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 2, *Im Gespräch der Zeit*, a cura di D. Papenfuss e O. Pöggeler, Klostermann, Frankfurt a. M., 1990, pp. 163-178; M. GROSSHEIM, *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger*, Bouvier, Bonn-Berlin, 1991; D. THOMÄ, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1990; O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heidegger*, Neske, Pfullingen, 1990, trad. it. di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli, 1991; Id., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Albert, Freiburg, 1983, trad. it. di A. De Cieri, *Heidegger e la filosofia ermeneutica*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 1994; Id., *Neue Wege mit Heidegger*, Alber, Freiburg i. B., 1992; U. M. UGAZIO, *L'Aristotele del primo Heidegger*, in “Annuario filosofico” n. 6, 1990, Mursia, Milano, 1991; C. ESPOSITO, *Quaestio mibi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino*, in *Ripensare Agostino. Interiorità e intenzionalità*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, “*Studia Ephermeridis Augustinianum*” 41, 1993; E. MAZZARELLA, *Introduzione a M. Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (WS. 1921-22)*, GA 61, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985, trad. it. di M. De Carolis, Guida, Napoli, 1990.

almeno nel linguaggio che a lui sembra lecito ricostruire – una sottile convergenza contro una possibile deriva analogica dell’essere aristotelico. Come se la nozione scotiana di univocità avesse un carattere di maggiore plasticità e più risorse interne per intraprendere una direzione nell’orizzonte del quale – solo qualche anno più avanti – l’apporto aristotelico verrà cercato, e anche questo non sarà casuale, lo vedremo, nella Fisica e non nella Logica o nella Metafisica (abbiamo comunque già un motivo per tentare di giustificare un testo di Duns Scoto e non di Tommaso). Ma dovremo pazientare a lungo.

4. *L'Ens*, quindi, in quanto è ‘l’alcunché in genere’ rinvia a un ambito ultimo dove tutto ‘sembra cessare’. Il trascendentale è ciò che non ha su di sé alcun genere. Come tale è condizione della possibilità della conoscenza, condizione che un ente compaia in un campo di esperienza. Tuttavia *l'Ens* è solo uno dei trascendentali. Pur non essendo un genere, è una condizione generale e pur essendo la condizione generale per eccellenza non è la sola. Nel senso cioè che è possibile attribuire delle quasi-proprietà all'*Ens*. Attributi che potranno essergli pertinenti se rispetteranno una complicata condizione che farà da criterio: dovranno essere convertibili. Nozione assai complicata la convertibilità – vedremo a lungo più avanti quante insidie porta con sé –, che prova a delimitare una attribuibilità che non sia né una identità né una differenza. Né qualcosa che aggiunge né qualcosa che toglie. Condizione dunque non facile da governare. *L'Unum* ad esempio, è uno dei trascendentali. Non si può dire che sia identico con *l'Ens*, perché altrimenti non avrebbe nessun senso distinguerlo, neppure si può dire che sia differente perché altrimenti non sarebbe convertibile con *l'Ens*.

Sicuramente significa che ogni cosa esistente o pensata (ma anche né esistente né pensata...), per possedere il carattere d’essere qualcosa, deve non essere divisa. Perché se fosse divisa sarebbe non più qualcosa ma un insieme di cose. E quindi l’essere di ciascuna cosa presuppone l’indivisione, e un essere indiviso è uno. In questo senso è una proprietà generale dell’essere e convertibile con esso. Ma non è così semplice. Tra gli antichi

scolastici Tommaso era stato particolarmente ostinato nel rimproverare alla tradizione pitagorico-platonica di confondere l’unità trascendentale con l’unità numerica, con la conseguenza di fare del numero il principio di tutte le cose. L’unità trascendentale non è unità numerica, di conseguenza l’indivisione di cui è contrassegno, in nessun modo è di carattere numerico e proprio per questo domina e qualifica tutti i generi. È su questo lato che dovrà diventare meno incomprensibile la formula che Scoto riprende che *Ens et Unum convertuntur*.

5. Heidegger rispetta inizialmente queste indicazioni: «Sicuramente l’*Unum* in quanto convertibile non è nulla di quantitativo»⁵. Oppure: «L’*Unum* trascendens è qualcosa d’inerente all’oggetto, qualcosa mediante cui un oggetto diviene un oggetto, un momento o aspetto che condiziona in genere l’oggettualità: l’*Unum* come numero, per contro, è esso stesso oggetto, un caso del tutto specifico di oggettualità»⁶.

Tuttavia Heidegger non si limita a questo. Egli ritiene che se non si deve confondere l’*Unum* trascendentale con l’*Unum* numerico, se la convertibilità implica l’impossibilità di una distinzione assoluta tra *Ens* e *Unum*, non resta che rendere la pur necessaria distinzione come «una diversa modalità di possibile considerazione, una diversa determinatezza del contenuto uno»⁷. Precisazione importante. Ad un primo contatto sembra la riproposizione, in linguaggio moderno, di quell’antica distinzione, fragile e sottile, di provenienza araba, per la quale quei trascendentali, che incominciano ad insistere sulla scena filosofica europea con Filippo il Cancelliere, devono essere maneggiati con la cura di una distinzione che doveva possedere – come si sa – queste caratteristiche: *identità di supposito o subiecto e differenza di ratione o intentione*.

Trascendentali cioè come *condiciones concomitantes esse*, identiche quanto al soggetto e diverse quanto alla nozione.

⁵ DCS, p. 39.

⁶ DCS, p. 40.

⁷ DCS, p. 39.

Proveniente da queste cautele presidiava sulla seconda metà del XIII secolo la seguente affermazione di Alberto Magno: *Ista quattuor: Ens, Unum, Verum, Bonum, convertuntur secundum supposita, sed non secundum intentiones nominum*⁸.

Il rinvio è verso una complicata peripezia incomprensibile, come vedremo, senza lo sfondo originariamente teologico a cui deve rispondere. L'*Ens, Unum, Verum, Bonum* infatti, si convertono per una relazione che esclude l'identità e la differenza così come esclude (su questo dovremo insistere...) l'identità della differenza dialettica. Le differenze che si enumerano sono distinte per una differenza di *ratione* che non deve però contrapporsi alla loro reale convertibilità; non solo, le numerose tensioni che sulla vicenda si accumulano hanno frequentemente lasciato pensare (anche se la lunga evoluzione della modernità ha reso estranei questi scorimenti) che la stessa *differenza ratione o intentione* debba tutto all'ammissione della convertibilità reale dei trascendentali.

6. Prima di procedere nel commento occorrerà allora piantare su alcuni preliminari. Sollevare alcune questioni che stanno un po' sotto traccia nel testo heideggeriano o di cui vi è un'eco così attenuata da risultare impercettibile a una prima lettura. O che addirittura non sono neppure presenti nella tramature argomentative. Eppure hanno un'importanza cruciale per capire la curva a cui il giovane Heidegger sottopone non solo un testo allora attribuito come si sa a Duns Scoto, ma

⁸ ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theologica*, I, q. 28.

Scritta nel secondo periodo parigino (1270-1280) è posteriore al *De Veritate* di Tommaso. Alberto aveva già affrontato, tuttavia, la problematica dei trascendentali nel *Tractatus de natura boni* (1236-1237), precedentemente quindi al *De Veritate*.

Come ha sostenuto Pouillon il primo trattato sui trascendentali è contenuto all'inizio della *Summa de Bono* di Filippo il Cancelliere (1225-1228). Nella *Summa de Bono* Filippo, con riconoscenza ad Avicenna, per indicare la relazioni tra queste proprietà utilizza la nozione "concomitantes". "Dicendum est quod sunt tres conditiones concomitantes esse: unitas, veritas et bonitas", *Summa de Bono, Prologus*, ed. Wicki, p. 4. Cfr. H. POUILLON, *Le premier Traité des Propriétés transcendantales*, la "Summa de bono" du Chancelier Philippe, "Revue néoscolastique de Philosophie", 42, 1939, pp. 40-77.

l’intera tradizione della maturità scolastica. Alcuni dei temi su cui fra poco ci soffermeremo appartengono certamente alla memoria del giovane studioso, il quale, com’è notissimo, si preparava ad una carriera di teologo (teologo cattolico, come dovremo diverse volte ricordare) e quindi a suo modo non poteva non risentire del fervore di studi e pubblicazioni di orientamento neotomista o più in generale neoscolastico che aveva seguito la celebre *Enciclica*. Memorie di studi e approfondimenti e soprattutto memorie di complicate ma serissime vertenze che si delineano per gravità teoretica all’interno di alcune decisioni e dentro decisive precauzioni.

Proviamo a riprenderne alcune, badando – perché questo è il carattere di questo lavoro – a individuare nuclei ed equilibri teoretici più che genealogie filologiche.

7. L’*Ens* dunque è uno dei trascendentali. Anche l’*Unum* è un trascendentale. Heidegger dice: una quasi proprietà dell’*Ens*. Egli parla di attributo, ma subito con la precisazione di un attributo pertinente all’*Ens* alla condizione di rispettare il seguente criterio: l’*Unum* dovrà essere convertibile con l’*Ens*. Dicevamo però: la convertibilità scolastica non è facile da governare. L’*Unum* non è identico all’*Ens* ma neppure differente. Ripetiamo né qualcosa che aggiunge né qualcosa che toglie.

Si può dire sia un attributo trascendentale, ma i trascendentali, a differenza delle categorie aristoteliche, non hanno un punto di fuoco, nel senso che, solo con molto strazio e con epocali slittamenti (bisogna sapere tuttavia che con grande leggerezza si producono e prosperano qualche volta inavvertiti), è possibile pensare che l’*Ens* sia il corrispettivo della sostanza rispetto agli accidenti. La convertibilità scolastica è senza resti, esclude (le diverse ragioni saranno per quanto è possibile chiarite più avanti) che i trascendentali (*Unum*, *Verum*, *Bonum*) possano essere pensati in una qualche forma di subordinazione all’*Ens*. A complicare il quadro, ma anche a contribuire a precisarlo, occorre segnalare che la direzione nella quale si deve indagare la convertibilità è quella della *relazione trascendentale*. Vale a dire: l’*Ens* è un trascendentale come gli altri trascenden-

tali ma è soprattutto in una relazione trascendentale.

È questo che – come lungamente vedremo – che pretende di rendere una questione, paradossale sul piano delle categorie aristoteliche, qualcosa di non irragionevole.

8. Quando la nozione di “*relatio trascendens*” incominciò a circolare nel corso del XIII secolo le tensioni teoretiche furono subito complesse e terribili. La pretesa che si affermava proveniva direttamente dagli imperativi teologici: rendere ragionevole una relazione che non avesse nella sostanza il suo opposto contraddittorio. Una sostanza–relazione cioè in cui deve potersi sostenere che una relazione non è identica ad una sostanza ma non è neppure differente. Né identità né differenza ma sostanza–relazione: sostanza che è relazione e relazione che è sostanza. Se la pretesa è questa è chiaro che le relazioni predicamentali, le celebri “*relatio secundum esse*” e i vincoli di matrice aristotelica per i quali una sostanza sembra avere nella relazione il suo opposto contraddittorio venivano afferrati da una vertigine incalcolabile. Il suolo greco deve curvarsi in direzioni del tutto inedite sotto queste pressioni. Ripetiamo: la nozione di sostanza che l’aristotelismo consegnava al medioevo cristiano generava un attrito epocale con la necessità imposta dall’immaginazione teologica di pensare una relazione come essenziale ad una sostanza assoluta. Le categorie aristoteliche consegnavano la relazione tra le qualificazioni generali dell’essere, essa non diceva una determinazione assoluta della sostanza, quanto il suo essere in rapporto con un’altra sostanza. Quel *tra-mite* o *in-fra* è come se potesse poggiarsi sulla loro natura compatta, generando determinazioni che non ne ledevano la natura, né la coinvolgevano: accidenti, appunto, condannati alla definizione *secundum quid* e *per posterius*, ovvero dipendenti dalla definizione di sostanza. L’immaginazione teologica doveva invece fondere un *esse in* e un *esse ad*. Riscattare la sostanza verso la relazione e la relazione verso la sostanza⁹. Insomma

⁹ La Teologia moderna ha progressivamente accolto la direzione di ricercare nel *Fondamento* una relazione. La questione delicata, tuttavia, è se la relazione sia capace,

non fu mai facile per i medievali combinare la condanna all'accidentalità della relazione nelle categorie aristoteliche con un

radicalmente di smarcarsi dall'imperativo dialettico di una sostanza-relazione. (Per un teologo avvertito l'*Aufhebung* non può essere la modalità della salvezza). Cfr., J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, trad. it., Brescia, 1979, W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, trad. it., Brescia, 1987. Tra i lavori più influenti, KREMPPEL, *La doctrine de la relation chez saint Thomas*, Paris, 1952, p. 4. Per Krempel la relazione trascendentale, come essenziale, compare nella decadenza del periodo scolastico, nel secolo XV (la sua piena accettazione, con Giovanni di S. Tommaso è nel XVI secolo). S. BRETON, *L'“esse in” et l'“esse ad” dans la métaphysique de la relation*, Roma, 1951. In divergenza da Krempel l'autore insiste sull'analogicità del concetto di relazione. Sull'impossibilità di ritenere i termini di una relazione anteriori alla stessa. In un passo: “I termini forniscono alla relazione il suo fondamento e il suo senso (...). In questo senso c'è una priorità causale degli estremi. Ma il legame non è più una cosa che sopraggiungerebbe non si sa come, senza “radicamento” in ciò che deve legare, in una sorta di totalità. Esso è una forma immanente alla sua materia. I termini sono da e per il legame”, p. 111. L'autore, tuttavia, esclude che si possa sostenere che “ogni essere non è che l'insieme delle sue relazioni con gli altri”, p. 112; HORVATH, *Metaphysik der Relationem*, Graz, 1914. Testo di buon equilibrio nel quale l'autore ricostruisce l'evoluzione del concetto di relazione da Aristotele al medioevo (sino alla distinzione tra *relazioni secundum dici* e *secundum esse*, anticipata dai filosofi arabi) e ritiene necessaria l'affermazione sia di relazioni predicamentali che di relazioni trascendentali; H. MALTHA, *De divisionem relationum consideratio in ordine ad quaestionem de relationibus divinis*, “*Angelicum*”, 40, 1937, p. 61; A. NINK, *Zur Relationslebre des bl. Thomas von Aquin*, “*Scholastik*”, 30, 1955. Su posizioni differenti dal Krempel, A. PATTIN, *Contribution à l'histoire de la relation transcendante*, “*Revue de l'Université d'Ottawa*”, 28, 1958, pp. 137-155 (rist. in *L'Homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge*, “Actes du premier Congrès International de Philosophie Médiévale (Louvain-Bruxelles, 28 août - 4 septembre 1958)”, Louvain-Paris, 1960, pp. 183-191. Sulle posizioni di Krempel invece J. OWENS, *The Real Distinction of a Relation from its Immediate Basis*, in “*Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*”, 39, 1965. Sulla decisiva nozione medievale di *Ordo* (lo utilizzeremo, implicitamente in alcuni passaggi) da segnalare il testo di H. KRINGS, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer Abendländische Idee*, 2ed. Hamburg, 1982; G. DES LAURIERS, *L'ordre implique, par essence, le caractère transcendental*, “*Zeitschrift für philosophische Forschung*”, 14, 1960, pp. 505-525; F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, Louvain, 1961, S. BRETON, *L'idée de transcendental et la genèse de transcendentaux chez Saint Thomas d'Aquin*, in Autori vari, *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, Paris, 1963, pp. 45-74. H. SEIDL, *Die aristotelischen Quellen zur Transzentalien Aufstellung bei Thomas von d'Aquin De Veritate q.1, a.1*, “*Philosophisches Jahrbuch*”, 80, 1973, pp. 166-171; P. PEÑALVER SIMO, *La relación transcendental*, “*Annuario filosofico*”, 3, 1970, pp. 255-288; A. PATTIN, *La relation transcendatale et la synthèse métaphysique thomiste*, “*Atti del Congresso Internazionale* (Roma-Napoli, 17/24 aprile 1974); *Le point de départ et l'object de la métaphysique*, in *Metafisica e scienze*, “*Atti del VII Congresso Internazionale di studi e relazioni culturali* (Bergamo 4/9 settembre 1980), a cura di B. D. Amore-A. Ales Bello, Toma, 1982, vol. I, pp. 97-102.

Dio uno e trino. Se la relazione è un accidente della sostanza come può avere un carattere di sostanzialità e, viceversa, se ciò che è per sé e non in rapporto ad altro come può avere il *per altro* nel *per sé*?

Il rinvio è verso una complicata peripezia incomprensibile senza lo sfondo originariamente teologico a cui deve rispondere. È su questo sfondo che rimanda a un passato ancora più remoto per la tradizione moderna rispetto alla stessa civiltà greca, su cui occorrerà tentare di accedere alla vicenda della convertibilità (e tallonare il commento di Heidegger).

Ora, nel momento in cui ci accingiamo a ricostruire l'interpretazione del giovane Heidegger e, più in generale, il suo approccio ai lineamenti più eminenti dell'universo scolastico (per fissare meglio i momenti cruciali molti dettagli non secondari dovranno essere sfocati) non si dovrà mai trascurare o sottovalutare che la modernità, sempre più intensamente dopo Kant, ha tra i suoi caratteri l'impegno a riscattare la sostanza nella relazione o la relazione nella sostanza.

Ebbene si dovrà stare in guardia seguendo Heidegger: le preoccupazioni della scolastica matura è certamente di riscattare la relazione ma in un quadro in cui allo stesso modo occorre evitare di sostanzializzarla in una sostanza che è relazione. Le precauzioni a cui in quelle antiche vertenze si doveva rispondere non consentivano di trascinare semplicemente l'*avere* una relazione nell'*essere* una relazione. In entrambi i casi non si sarebbe rispettato il delicato equilibrio che l'imperativo trinitario imponeva.

9. Le tensioni tra sostanza e relazione che porta con sé la relazione trascendentale non sono altro, in fondo, che una densa nube che annuncia il vero temporale teoretico. (Dovremo insistere un po' più a lungo. È qui che faremo reagire il commento del giovane Heidegger). Ripetiamo intanto con una esemplificazione la vertigine che il trascendentale introduce nel quadro categoriale aristotelico.

Un padre è in relazione al figlio. E il figlio è in relazione al padre. Ora, il quadro categoriale offre un plastico assai nitido

per il quale si può dire: un padre è in relazione al figlio per una relazione che non può che essere distinta dalla sua natura sostanziale di uomo-padre (e figlio-uomo). In questo senso la relazione è accidentale all'essere uomo del padre. Le categorie – lo abbiamo detto – entrano in fibrillazione nel momento in cui la sostanza di cui si parla non *ha* la relazione ma in qualche modo è la relazione di paternità. Questo contraccolpo categoriale non si delimita esclusivamente verso il vertice trinitario (operazione che sempre decapita l'ambito metafisico da un ambito teologico) ma si diffonde e si estende in un tessuto di realtà ben più ampio e per certi versi più prossimo. Quando la relazione trascendentale incomincia ad affermarsi nel corso del XIII secolo coinvolge in una comune familiarità, la potenza e l'atto, la materia e la forma, le facoltà e i rispettivi oggetti: per esempio, l'intelligenza e l'essere vero, la volontà e il bene.

Noi che sorvoliamo su queste vicende a partire dal confronto con la ricostruzione del giovane Heidegger, dovremo insistere sul fatto che stando all'interno delle precauzioni scolastiche (almeno quelle che hanno marcato maggiormente il dibattito teologico–metafisico) la relazione pensiero ed essere è una relazione trascendentale. Per cui anche qui (per una certa analogia...) si dovrebbe insistere su alcune inevitabili tensioni. Il pensiero è in relazione con un pensato *per* una relazione.

L'intentio è in relazione con *l'intentum* per una relazione. Ora, la relazione non può essere un accidente. *L'intentio* è sostanzialmente relazione con *l'intentum*. Come si è ricordato la tradizione moderna ha lavorato a lungo per sostanzializzare la relazione (il contributo hegeliano a fondere le categorie aristoteliche è stato tra i momenti culminanti). E tuttavia, se la relazione si sostanzializza, *intentio* e *intentum* divengono momenti di un'unica relazione. Come se padre e figlio fossero momenti della relazione di paternità (che coinciderebbe con la relazione di filialità). Unità che si distingue nella relazione e vi si raccoglie. Fosse così *l'intentio* e *l'intentum* sarebbero tenuti nell'apertura del rapportarsi e nella correlazione della sostanza–relazione. L'uno si dà nell'unità e nella differenza del padre e del figlio. In un assetto, come si vede, in cui non sembra facile

uscire da queste alternative: se la relazione è accidentale l'uomo può non essere padre, ma avremo un *intentio* che può non avere un *intentum* (dovremmo confidare in un pensante senza pensare o in un pensare senza pensato). Oppure nell'altro caso, i momenti non sussistono se non nella relazione, nel flusso e nell'unità della relazione. L'uomo non può non essere padre ma cessa di essere uomo...

10. Quando la relazione trascendentale fa il suo ingresso sulla scena filosofica, quindi, con declinazioni diverse, è fatale una proporzione di questa natura (teniamola a mente perché è su questo plesso che si dovrà misurare l'apporto di Heidegger): la relazione mediante la quale l'*Ens* è convertibile con il *Verum* in qualche modo ha a che fare con la relazione mediante cui il pensiero è in relazione con l'essere.

Ora, l'*Ens* non è una sostanza in relazione ad un'altra sostanza (il *Verum*), (è bene non trascurare le ovietà), è piuttosto, stiamo ripetendo alcune cadenze da un altro angolo – una sostanza che è/ha in sé la relazione con il *Verum* (*relatio subsistens*); detto in modo ancora più conseguente: nell'*Ens*, sostanza e relazione sono realmente identici ed è per questo che l'*Ens* è convertibile con il vero. In questo senso si sta in un ambito nel quale si ha a che fare con un fondamento per il quale una entità assoluta è/ha contemporaneamente–realmente una relazione. L'*Ens* è convertibile con il *Verum* perché è realmente relazione. Diciamo cioè relazione trascendentale. Relazione che deve avere, come si diceva le seguenti caratteristiche: né essere una relazione accidentale ma neppure una relazione sostanziale. L'*Ens* cioè non è il *Verum* e il *Verum* non è l'*Ens*. E tuttavia l'*Ens* è il *Verum* e il *Verum* è l'*Ens*. Insomma se si vuol stare all'interno di alcune premesse e precauzioni decisive, la relazione trascendentale *Ens-Verum* rinvia a un ordine che non è portato né dall'essere né dall'avere. La relazione *Ens-Verum* non è una relazione né *ha* una relazione. Fusione terribile, come si diceva, di *esse in* ed *esse ad*. Se questo plesso non viene segnalato con sufficiente rigore diventa del tutto incomprensibile la ragione per la quale la relazione trascendentale non poteva

non coinvolgere, nello stesso ambito, la relazione tra i trascendentali (in quanto tali) e una relazione come quella di pensiero ed essere (pensiero come eredità moderna, in senso qui heideggeriano, in cui implode l'intendere e il volere...ma vedremo più avanti). Rendendo possibile questo passaggio: il pensiero dell'essere, cioè l'apertura del pensiero all'essere è possibile per la conversione *Ens–Verum*, la quale però è del tutto incomprensibile senza lo s–fondamento del tessuto categoriale aristotelico. Quindi una relazione fuori dall'identità e dalla differenza, ma fuori anche, ed è il punto a cui la modernità ha consegnate molte vertenze, dall'identità dialettica della differenza.

11. Tra le numerose e inevitabili collisioni che hanno travagliato il neotomismo e più in generale la neoscolastica, sin dai suoi momenti di fervore, agli inizi del '900, su un momento, a nostro avviso, può essere utile insistere con una certa attenzione. Si tratta di una disputa difficile ma molto ricca di risorse teoretiche. È sintomatica di un travaglio incomprensibile fuori da alcuni assetti dominanti che nella modernità si sono imposti e che hanno, tra le premesse, la progressiva sospensione dell'analogia trinitaria.

Proviamo a isolare alcuni momenti, anche in questo caso – con moltissimi rischi – limitandoci alle latitudini puramente teoretiche e alle geometrie concettuali. (È difficile che l'immersione heideggeriana nei testi scolastici di quegli anni non vi abbia in varia misura reagito). Ora, il pensiero è in relazione all'essere in modo non accidentale. Poiché l'essere (in questa tradizione) ne è il fondamento si tratta di capire se la relazione è inerente con una identità reale o ne è distinta.

Su questo le dispute sono state sempre molto animate e i testi, soprattutto di Tommaso, in vario modo saccheggiati.

Con un linguaggio più prossimo ad Heidegger si dovrebbe dire: l'essere dell'ente o la Differenza che differendosi porta la relazione pensiero–ente con che relazione sostiene la correlazione pensiero–oggetto, pensiero–ente?

12. L'*intentio* è in relazione con l'*intentum*. La relazione – si deve dire – è reale e non accidentale. Ma l’ambito delle precauzioni in cui la maturità scolastica si muove costringe subito ad alcune domande cruciali. Questa realtà della relazione coinvolge nello stesso modo il pensiero in relazione con l’essere e l’essere in relazione con il pensiero? In altri termini, in che modo la realtà della relazione, la non accidentalità della relazione va pensata in inerenza al fondamento? E il fondamento in inerenza alla relazione? In che modo deve essere pensato questo in-essere della relazione?

La tradizione scolastica deve salvaguardare un preciso equilibrio a partire da un doppio vincolo: da un lato l’essere non può non darsi come fondamento della relazione (il pensiero non dà a se stesso l’apertura...), dall’altra occorre salvaguardare l’autonomia ontologica della creatura. Più precisamente: la relazione in cui il pensiero è situato in modo non accidentale non può ridurlo a momento della relazione o a correlativo di una relazione. Così una delle posizioni della neoscolastica ha insistito sulle tensioni aporetiche che si svilupperebbero nel momento in cui le relazioni reali non sono realmente distinte dal loro fondamento. Senza questa distinzione – si ritiene – il fondamento diviene qualcosa di più di una causa efficiente; è sempre imminente il suo passaggio a causa formale. E i rischi per l’autonomia ontologica diventano altissimi. Anche qui, dunque, si afferma che tra pensiero e pensato, tra pensiero ed essere, tra *intentio* e *intentum* non può esservi una relazione d’accidente. Se può essere accidentale che si possa pensare questo piuttosto che quello, non può definirsi accidentale il pensare in generale come pensare qualcosa. Si deve dire cioè che nel pensare si pensa necessariamente qualcosa.

Ora, poiché l’essere è il fondamento del pensiero e quindi della relazione se il fondamento non è realmente distinto – così, ripetiamo, si ritiene – da una relazione reale, cioè se l’essere (e quindi l’*Unum*, il *Verum*, e il *Bonum*) non è realmente distinto dal pensiero, quest’ultimo si trova ad essere afferrato da un fondamento assai poco discreto. Come se – forzando il registro delle nozioni scolastiche – il genitivo oggettivo prendesse il

sopravvento. Da qui alcuni accorgimenti le cui sonorità risultano estranee, remote e persino bizzarre alla sensibilità concettuale moderna. Dalla parte del pensiero verso l'essere (così come della creatura verso il creatore) si avrebbe una relazione reale, dalla parte di Dio verso le creature si tratterebbe di una relazione di ragione. In questa opzione (che trova obiettivi riscontri nei testi di Tommaso) il fondamento si distingue dalla relazione reale che coinvolge e si distingue appunto come una causa efficiente. In questo quadro il pensiero è in una relazione che non è identica con la sua sostanza, cioè la natura della sua sostanza non è la relazione con l'essere. Se lo fosse, se la relazione si identificasse con la sostanza-pensiero, è in agguato la seguente deriva: la natura del pensiero sarebbe presa dalla relazione con l'essere e poiché l'essere è il fondamento, esso (il pensiero), alla fine diventerebbe una sorta di modalità (dell'essere). Per Kremppel, tra i più frequentati (ed estremi) esponenti di questa linea d'esegesi – la distinzione tra corpo e anima, ad es., deve ritenersi puramente e pienamente di ragione. Non c'è reale distinzione tra anima e corpo e tra pensiero ed essere. La relazione per lui non ha molte alternative o è accidentale o è di ragione (sempre per le creature naturalmente), pertanto è di ragione una relazione che non può essere accidentale.

Se la relazione trascendentale prende il sopravvento – si ritiene – gli equilibri scolastici cederebbero sotto la pressione della modernità che ha rinunciato agli individui sostanziali e al pluralismo ontologico per rigenerarli, in varie forme e con vari ingredienti in modalità di relazioni sostanziali. E quando le relazioni trascendentali si affermano il pensiero perde la sua autonomia ontologica diventando epifenomeno di una sostanza assoluta. Non è un caso che su questa linea si insista sulla mancanza della nozione di relazione trascendentale in Tommaso e si collochi la loro insorgenza su quel crinale storico nel quale si dovrebbe rintracciare il declino progressivo del pensiero della maturità scolastica.

13. Per una seconda tendenza esegetico-teologico-metafisica questa posizione presenta contraccolpi non facilmente go-

vernabili. (Oltrecché, naturalmente, altri referti nei testi tomisti). Il Fondamento è preso da una curiosa schisi: dal lato della sostanza è reale, dal lato del Dio è di ragione. Per evitare che la relazione precipiti a momento della sostanza divina, la Trinità *ad extra* viene diradata e deve subire un'eclissi fatale. L'autonomia ontologica, la marcatura di un ambito del creato nell'ordine delle categorie aristoteliche (o sostanze o accidenti), il paradosso di una sostanza-relazione come eccezionale eccezione in Dio (proprio questo privilegio garantirebbe il ritiro discreto che sosterrebbe l'autonomia della sostanza e il suo punto di fuoco rispetto alle relazioni), ha come conseguenza il ritiro trinitario in un mistero al di fuori di qualunque analogia.

La relazione in cui il pensiero è coinvolto torna ad essere al limite dell'accidente con il rischio che pensiero ed essere si divarichino e, insistendo sull'autonomia ontologica, si rischia di perdere il fondamento di una relazione. In Dio la sostanza sarebbe nel paradosso della relazione, nel creato la relazione sorgerebbe a partire dalla natura delle sostanze individue. Nel momento in cui quindi – questa è la denuncia – si assediano i rischi di una sostanzialità moderna della relazione si precipita nel territorio greco-aristotelico con tutto ciò che questo comporta di incompatibile con la civiltà medioevale.

14. Heidegger non è collocabile in questo quadro di precauzioni. Alla questione se il pensiero dell'essere sia o no una relazione trascendentale egli direbbe che il pensiero è in relazione trascendentale con l'essere. L'insistenza sulla contraddittorietà di sostanza e relazione significherebbe per lui limitarsi a una lettura unidimensionale di Aristotele, trascinarlo nell'unica dimensione logica e non comprendere la stessa *Logica* alla luce della *Fisica*. Per il giovane Heidegger l'*intentio* è in relazione con l'*intentum*. Non ha la relazione ma è la relazione. L'essere in relazione non è accidentale come l'essere padre per l'essere uomo. Si può dire sia una relazione reale e inerente al fondamento. Fondamento che si dà nella realtà di una correlazione. Il giovane Heidegger si muove in questo testo scolastico impugnando l'acquisizione fenomenologica che impone la

correlazione *intentio* e *intentum* al di là – come si diceva e si dice, dell’idealismo e del realismo. Per Heidegger si tratta anzi di sottrarre quel correlare alle moderne varianti del nominalismo cartesiano. Occorre spingersi verso un’ontologia della correlazione. Heidegger insomma si collocherebbe tra coloro che rimproverano alla tradizione della esclusività della relazione trascendentale in Dio il doppio rischio di recludere l’uomo–persona nella categoria di sostanza, la convertibilità *Ens*, *Unum*, *Verum*, *Bonum*, in un ambito di estraneità e indifferenza per la relazione *intentio–intentum*.

15. Ma a questo punto Heidegger entra nel fuoco del problema cruciale che attraversa le seconde delle precauzioni scolastiche a cui facevamo riferimento.

Intentio e *intentum* sono in relazione di correlazione. Ripetiamo: il pensiero è realmente pensiero dell’essere. Non si può dire che la relazione possa non esserci come la paternità può non essere nell’uomo. Non è un accidente né si può dire sia una pura distinzione di ragione (tra pensiero ed essere. Reclusione nella sostanzialità della sostanza). La relazione dunque è reale, e comporta due correlati che non sono né identici né differenti.

Né identici perché altrimenti non sarebbero in relazione (l’*intentio* non è l’*intentum*) ma neppure radicalmente differenti (una radicale differenza rende impossibile una relazione. Come si sa grave aporia della modernità immediatamente post cartesiana). Si tratta di capire allora come Heidegger affronti la questione e quali decisioni diventano per lui inevitabili. Il criterio che farà da misura è il secondo grave rischio per la tradizione scolastica: gli elementi della relazione sono realmente in relazione ma non possono essere momenti della relazione. Nel senso che un padre (in queste accortezze...) cesserebbe di essere un uomo se la natura di ciò che egli è fosse totalmente disposta dalla relazione di paternità. L’uomo sarebbe un momento del padre e il padre un momento della paternità.

16. La relazione con la quale l’*Ens* è convertibile con l’*Unum* il *Verum* e il *Bonum* ha a che fare con la relazione con la

quale il pensiero è in relazione con l'essere e l'*intentio* con l'*intentum*. L'essere dell'ente che non è un ente (né sostanza né accidente) e non è a portata di definizione categoriale, riguarda la relazione di correlazione per la quale, direbbe lo Heidegger appena più maturo, un *ci* è sempre preso dal suo essere. La relazione con l'essere è in questo senso come tante volte si è detto e si dice, orizzonte trascendentale, orizzonte non tematico, in cui o per cui (le due declinazioni sono tutt'altro che identiche) l'*intentio* non è reclusa nell'identità di un sostanza.

L'orizzonte è tuttavia un fondamento. Ora, ciò che può andare smarrito dopo che proprio Heidegger ha imposto l'assedio alla tradizione metafisica, è che un fondamento non cessa di essere tale se sottratto all'assimilazione categoriale. Se dislocato nella differenza del differire che impone un pensiero dell'accoglienza e del dono. Un fondamento fuori portata d'occhio o di voce non solo non cessa di essere fondamento ma, soprattutto, non cessa di dismettere una potenza imperiale e di governo. Tanto più se il riguardare in cui coinvolge dispone in una relazione che non è un accidente.

Proseguiremo il commento nel (diciamolo così) cono di un pre-giudizio e di un sospetto, da verificare entrambi. Heidegger proviene da una tradizione che ha costruito premesse assai solide per rendere ragionevole la non contraddittorietà di sostanza e relazione. E superare le rigidità aristoteliche dei generi ultimi dell'essere. Come si sa questo trapasso (quasi un trapasso di paradigma, che ha prodotto diversi rami e rametti, in territori diversissimi) è stato in gran parte possibile per l'avvento del linguaggio dialettico.

Hegel, che segna la maturità e il momento più insigne di questo trapasso dei tempi moderni, aveva più di tutti segnalato la rottura che esso portava con sé rispetto alle logiche di impianto aristotelico (tra le ultime le stesse decisioni della *Critica della ragion pura*). Non solo: ma ne aveva mostrato la necessità all'interno di quelle premesse con cui la modernità doveva affermare la *parusia* dell'Assoluto. Per Hegel, la modernità avrebbe pienamente compreso se stessa nel momento in cui avesse portato nel pensiero (nella razionalità filosofica), penetrandolo

essenzialmente, la sua matrice costitutiva. E questa stava nella potenza del Logos. Nel suo necessario divenire carne del tempo; nel suo originario destino temporale. Occorreva penetrare la natura di questo mistero per cogliere la razionalità del reale che si andava dispiegando dopo la crisi della civiltà medievale.

17. Il concetto compie l'essenza. Altro modo per dire che la relazione diventa sostanza e la sostanza relazione. Compito come si vede (come sembra...) della maturità scolastica. Seguiremo i dettagli del commento di Heidegger misurando questa ipotesi. Heidegger accoglie il destino di un logos che avviene nella carne temporale. Di un Padre che si consegna nel Figlio e si riprende nel Figlio. Il sospetto che farà da guida, già diverse volte annunciato, è che Heidegger conservi in questa adesione la più radicale rimozione (rispetto agli equilibri della civiltà medievale) che la modernità abbia dovuto praticare per affermare i propri dispositivi (almeno quelli più influenti e a più lunga durata): la relazione trinitaria. I dispositivi dominanti della modernità non sono comprensibili senza questa radicale estinzione della memoria trinitaria che raggiunge (proseguiamo con molti rischi in queste stilizzazioni...) il suo culmine nella maturità dell'hegelismo. Solo quando qualcosa non ha più alcuna vitalità può essere ostaggio delle parodie. E la sequenza essere—essenza—concetto è la parodia trinitaria; fondamento che vive dell'onnipotenza del Padre. Così come nella sostanza che contro Spinoza deve divenire Soggetto quest'ultimo è in realtà la parodia della Persona. Così, è il momento per un'altra anticipazione — contemporaneamente è anch'essa tra le ipotesi di lavoro del commento — (esiti laterali anche se non a fuoco del commento): quando la tradizione neotomista o più in generale neoscolastica prende quota agli inizi del secolo polarizzandosi, in fondo, sulla doppia trincea del pensiero dell'essere (a fronteggiare scetticismo, relativismo, nichilismo ecc, ecc.) e della passione gnoseologica occorre chiedersi quanto il lavoro di civiltà teoretica, successivo alla rimozione, sia stato influente nella sua debolezza, povertà e simpatia con le varie famiglie heideggeriane. Quanto abbia influito sull'adesione alle latitudini di un tempo pesante,

del secolo più pesante della tradizione moderna. Come se quella perdita di memoria avesse portato nella scarsa intelligenza degli orditi decisivi e cruciali della modernità a non cogliere la portata prima e la crisi successivamente. Quanto abbia influito sullo stesso fronteggiarsi delle due linee di reciproca guerriglia: da un lato i sostanzialisti che maneggiano Aristotele contro la modernità della relazione-sostanza, i quali salvano i termini ma compromettono la relazione e consegnano la persona alla reclusione della sostanza e i relazionisti che rompono con la categoria di sostanza ma sono sempre a un passo dal rendere i termini momenti di una sostanza-relazione.

La Metafisica si smarca dalla teologia e si appassiona di un pensiero dell'essere che si dilata nelle preponderanza di una guerriglia sul fronte gnoseologico ed esclusivamente anticartesiano (e in Italia nel sabotaggio antiattualistico).

Conclusione. Sollecitare questo passato remoto (ripetiamo ancora più estraneo della tradizione e della civiltà greca) nei momenti in cui l'interrogazione metafisica che Heidegger ha riproposto con tenacia in questo secolo del pensiero dell'essere, significa riproporre alcune avvertenze medievali. Una in particolare: se si insiste nella questione metafisica del pensiero dell'essere, fuori dalla memoria del paradosso trinitario il pensiero metafisico produce un trionfo dei dispositivi imperiali che generano grembi, territori, linguaggi, temporalità che afferrano in radici indiscerte. Seguendo Heidegger, nel testo giovanile che incomincia la sua disputa con la tradizione moderna, occorrerà allora tenere costantemente un doppio spartito, relazione trascendentale di un pensiero dell'essere in cui si ripropone la memoria di una relazione che deve trovarsi in una relazione con una *relazione* (altro modo di dire il trascendentale con il dinamismo di un *volto*): in cui l'essere come *primum objectum* non è una sostanza, non è un accidente, non è un genere; non sarà sufficiente neppure la concretezza di un atto puro, ma si dovrà dire che è l'ambito in cui si apre un fondamento che renderà in qualche modo ragionevole il seguente passaggio, a prima vista controiduitivo ed ermetico: l'incontro con una *res*, pen-

siero dell’oggetto è possibile per la relazione con una relazione. Nella discrezione di qualcuno. I trascendentali scolastici si sono nel tempo come asciugati da questo occhieggiare. Un teologo non remissivo dovrebbe dire che hanno perduto progressivamente l’impronta della terza persona (come l’impronta *ad extra* della relazione trinitaria). Il luogo più originariamente ebraico del fondamento trinitario. Dove la potenza del logos greco-moderno (proprio alcuni di questi ‘antichi’ scolastici insegnavano che questo vale per qualsiasi fondamento: visibile o invisibile, alla portata dell’occhio, frontale dell’occhio o di sbieco, o semplicemente a sola portata di traccia) subisce l’affronto radicale di un intendere–volere im–potente. Di un volere che non vuole tutto ciò che può. Intendere–volere di un fondamento discreto. E questo è il nucleo più remoto ed estraneo, inattuale e spaesante della civiltà teologica della maturità medievale rispetto almeno alle grandi costellazioni concettuali che prenderanno corpo dopo il Rinascimento e in epoca moderna. Ecco perché ogni volta che il pensiero dell’essere torna a diffidare la modernità occorre domandare se il *diffidare* non sia tra le sue matrici più segrete. Forse nel passaggio in cui ci troviamo – quello di un temporalità sempre più leggera e vuota di organismi – una certa intimità nomade si potrebbe forse dire rizomatica, dell’universo medievale possa avere un’attualità inaspettata e imprevista.

Vi torneremo più avanti.

Capitolo Secondo

IL MEDIALE E L'UNUM

Premessa. Il giovane Heidegger che si occupa dei trascendentali scolastici è in linea nell'enumerarli con la tradizione dei *Trattati* sino a Tommaso (vedremo che trascurerà alcuni innovazioni che si aggiungono proprio a partire da Tommaso e Duns Scotto), ma ha già deciso che lo studente di teologia deve consegnarsi totalmente alla filosofia e alla metafisica. Si può anticipare che questa decisione non può non coinvolgere l'approccio ai trascendentali.

1. Heidegger dirige la questione della convertibilità, quindi della rispettiva natura di *Ens* e di *Unum*, all'interno di alcuni precisi trapassi. Se si sta attenti ci si accorge che egli rinvia la determinatezza del contenuto dell'*Unum*, quindi di ciò che eventualmente lo distingue dall'*Ens*, a una “possibile considerazione”. O meglio, alla *modalità* di una considerazione. Si potrebbe dunque dire così: l'*Ens* come *qualcosa in generale* diviene nell'*Unum un qualcosa* nel momento e mediante la considerazione che lo riguarda (sembra appunto differenza di *ratione* o *intentione*... sembra). Mediante cioè l'asserzione o l'attenzione che lo afferma o lo sostiene come qualcosa che è. Come se l'*Unum* portasse con sé l'occhieggiare di un occhio o, forse, Derrida direbbe: embrione di voce in cui l'*Ens* accenna il risuono (differendosi naturalmente o spaziandosi). Un'attenzione che porta originariamente un pensiero (entrambi sulla falda dell'*Ens*) dell'*Ens* o una parola dell'*Ens* con una duplicità del genitivo che incomincia ad esercitare alcuni diritti sulla problematica della convertibilità.

Proviamo a seguirne le prime implicazioni: l'*Ens*, quindi, è il qualcosa in generale, nell'*Unum* si contrassegna quell'essere

qualcosa in generale come *un qualcosa*. Questo vuol dire che l’essere in generale entra nella determinazione dell’*Unum* nel momento in cui viene preso dalla considerazione che lo afferra o lo afferma anche semplicemente come *Ens*. In questo senso Heidegger esclude che si possa ragionevolmente parlare di una determinatezza di contenuto: cioè esclude si possa affermare che l’*Ens* in quanto *Ens* in generale non può che essere *Unum*. Si deve piuttosto sostenere che l’*Ens* in generale, indipendentemente da una considerazione che lo riguardi, non potrebbe mai delimitarsi nella determinazione dell’*Unum*. È in questa considerazione che lo riguarda a farsi avanti la determinatezza come *Unum* dell’*Ens*.

Il piano è inclinato ma anche molto sottile. E presenta una felice ambiguità: l’*Unum* è inerente all’oggetto. Questo deve essere chiaro. Quando Heidegger ha avvertito che esso coinvolge una considerazione che lo riguarda è lontanissimo da memorie neokantiane. Egli ritiene che l’*Unum* sia inerente all’*Ens* ma anche ciò mediante cui in quell’*Ens* si apre un qualunque oggetto. Quindi è ciò che inerendo all’*Ens* porta la considerazione che riguardando (come un *di fronte* appunto) può soffermarsi sul mondo degli enti.

2. Heidegger può dunque affermare con tranquillità: «L’*Unum* *transcendens* è qualcosa d’inerente all’oggetto, qualcosa mediante cui un oggetto diviene un oggetto»¹. Sin qui non ci si discosta dalle precauzioni scolastiche. Senonché quel mediante rinvia subito a un *medium*. E *medium* passa per un *mediale* che *media*. Che *media* il divenire dell’*Ens* in generale *un Ens* come *qualcosa* che è. *Medium* che per *mediare* deve confidare e coimplicarsi con gli estremi che rapporta. In questo caso l’*Ens* in generale è l’atto riguardante mediante cui diventa un qualcosa. Come se l’*Unum* fosse nel tramite *mediale* per cui l’*Ens* diventa qualcosa per qualcuno, il *mediale* per cui non solo si rapporta il qualcosa a qualcuno ma si dà un qualcuno per

¹ DCS, p. 40.

cui l'*Ens* è un qualcosa. In una trafila per la quale *Ens–Unum–riguardare* stanno come dentro un cerchio di implicazioni, in una reale relazione si potrebbe dire. Del resto è più di un indizio che il giovane Heidegger nel momento in cui sta cercando di “intendere più precisamente” la determinatezza dell'*Unum*, senta il bisogno di richiamare un certo contributo kantiano al concetto di forma per sottolineare: «Tutto ciò che sta ‘di fronte’ all’io in condizione di esperienza vissuta, è in qualche modo colto. Già lo stesso ‘di fronte’ è un modo di considerare (*respectus*)»². Ora, per capire bene come Heidegger stia svolgendo il complicato inerirsi di *Ens* e *Unum* e la convertibilità scolastica occorre dilatare – come stiamo facendo del resto – proprio questa indicazione. Cosa vuol dire il giovane Heidegger? Intanto che se di determinatezza si deve parlare per l'*Unum* questa sta nell’essere colto dell'*Ens*. Si può dire cioè che l'*Ens* è *Unum* solo nell’atto di essere colto. È nell'*Unum* che si dà nel cogimento, portando il cogimento di sé. Ma con ancora più precisione si deve affermare che l'*Ens* mediante l'*Unum* si dà come un qualcosa nell’essere colto, quindi offre il qualcuno – occhio teoretico o logico o voce che ascolta – in cui si coglie come *un qualcosa*.

I passaggi sono un po’ rarefatti, ce ne rendiamo conto. Tuttavia è un sacrificio e una penitenza inevitabile se si vuol seguire il tragitto attraverso cui Heidegger oltrepassa il baricentro di alcuni assetti strategici della tradizione scolastica. Più avanti vedremo che cosa deve perdersi di quella tradizione per conseguire ciò che per il giovane Heidegger è già inevitabile e cioè che *Ens* e *Unum* sono convertibili nella misura in cui si ineriscono circolarmente. Medesimo movimento con cui egli provava a mostrare che *intentio* e *intentum* vivono in un regime di coappartenenza, dove l'*intentio*, però, si va preparando a cessare ogni animazione e a vivere del vigore di un *reclamo*.

Vedremo più avanti se, su questo punto decisivo, le precauzioni scolastiche sono rispettate. Per ora occorre tallonare

² *Ivi*, p. 42.

i passaggi, spesso rapidissimi del suo commento. L'*Unum* è quindi il *medium* mediante cui l'*Ens* si dà nel coglimento, porta il coglimento all'*Ens*. È il portante della relazione tra *Ens* e qualcuno che coglie. È il momento in cui l'*Ens* si dà nell'aperto di *un di fronte*, momento in cui il suo essere un qualcosa è contemporaneo all'essere colto, quindi è contemporaneo al sorgere del *di fronte* in cui qualcuno avanza nella considerazione dello sguardo o della voce.

3. Se si tengono bene in vista questi, a volte impercettibili, riallineamenti concettuali alcuni riferimenti diventano meno occasionali di come potrebbero apparire ad una lettura superficiale.

Con una incursione così rapida che potrebbe passare inosservata, Heidegger introduce una osservazione che non solo è tutt'altro che casuale, ma ha il pregio di segnalare una delle cifre interne – tra le più marcanti, come vedremo – che dispongono l'evoluzione del commento. Dice Heidegger: «Il ‘generale’ qui perde ogni senso. E tuttavia dell'*Ens* si possono predicare ancora più cose, solo che non è lecito limitare in senso ingiustificatamente unilaterale la predicazione o sussunzione. Certo con le ulteriori predicationi entriamo in *quel movimento circolare del pensare*, che già rilevavamo»³. Ecco dunque il movimento circolare. Un movimento, precisiamolo, che coinvolge l'*Ens* come “fattore originario dell’oggettuale” e l’occhio che rileva qualcosa o la voce che dice qualcosa. L'*Ens* e la parola o il movimento che prova a darne una definizione più precisa stanno dunque in un circolo. L’errore che possiamo fare è sorvolare con noncuranza su questa indicazione di Heidegger, come fosse ininfluente per l’inclinazione del commento. Il giovane Heidegger non ha ancora la perizia della maturità e qualche volta offre segnalazioni imprecise, persino opposte. In questo caso per esempio, il movimento circolare viene una prima volta individuato come un luogo in cui immettersi con le ulteriori

³ *Ivi*, p. 35.

predicazioni (*entriamo* in quel movimento). Questo vorrebbe dire che l'atto dell'attenzione (non siamo ancora nella predicazione logica vera e propria) si originerebbe fuori del movimento nel quale, poi, andrebbe a partecipare. Una lettura del genere non coglierebbe però quanto Heidegger afferma più avanti, con molta più decisione, e cioè che il trovarsi nel movimento circolare non dipende da una decisione, quindi, non dipende da chi sembra avventurarsi e parteciparvi. È una sventura, dice Heidegger, che non dipende "da noi". Non dipende da noi, perché "inerisce all'oggetto come tale", il che vuol dire che il sopraggiungere nostro gli è inherente; è a partire dalla natura di questa inherenza che *Ens* e le predicazioni che lo riguardano si muovono dentro un circolo. Ecco perché l'affermazione precedente che segnalava un "ingresso" è corretta alla condizione della fondamentale precisazione che il predicare qualcosa dell'*Ens* si immetta in un movimento nel quale si è già da sempre insediati. Al di là del realismo e dell'idealismo dovremmo dire, lateralmente.

È a questo punto che la figura del circolo può ulteriormente precisarsi nelle forme di una relazione. Il circolo, cioè, è una relazione tra *Ens* e ciò che lo *ri-guarda*: «Diciamo: l'alcunché è un qualcosa, e con questa, che si potrebbe ritenere una verità banale, in apparenza non siamo andati al di là dell'oggetto. E tuttavia in questa proposizione vi è un momento fecondo, quello della *relazione*»⁴. (Ecco dovremo vedere se la relazione è davvero feconda, almeno nel senso medievale...). L'*Ens* e l'attenzione del cogimento, (o noeticità del cogimento) stanno in un circolo, in questo senso ineriscono in una relazione. La quale deve poter offrire a questo punto indicazioni sulla natura dell'*Unum* e sulla relazione con l'*Ens*. Questo è possibile per il loro inerirsi circolare. La circolarità sorregge, sostiene e soprattutto genera lo *star di fronte* a qualcosa in cui l'*Ens* è qualcosa che è. Siamo ancora ai primissimi momenti del commento.

⁴ *Ivi*, p. 36.

4. La distillazione teoretica del momento in cui ci troviamo può impedire di sorprendere il giovane Heidegger negli studi, diciamo pure, germinali di una questione che di lì a pochi anni (soprattutto a Marburgo) sarà centrale nel suo confronto con Husserl. La convertibilità *Ens-Unum* può rivelarsi il nucleo di sviluppo di una problematica decisiva e permanente. Un centro di decisioni irreversibili. Se si sta attenti nel problema della convertibilità si assumono orientamenti che riguardano ad esempio la questione se l'*enunciato di percezione* si riempia nel *percepito*. O, ancora, se e come un enunciato di percezione sopraggiunge a un percepito. Come e se la percezione immediata e semplice del giallo-colore di una sedia sia *sopraggiunta* dall'enunciato che la riguarda nella forma: *la sedia è gialla*.

Ebbene, quando Heidegger a Marburgo si soffermerà sul giallo-colore della sedia (*sedia gialla e imbottita* dell'aula delle sue lezioni sulla fenomenologia) la matrice che disegna la spola giallo-colore, *essere del giallo colore*, è la relazione *Ens–Unum*. Ma vediamo come. Capiremo meglio perché è bene non lasciarsi distrarre dalla rapidità del commento del giovane Heidegger al testo scolastico che egli pensava di Duns Scoto.

Vediamo prima con attenzione questo passo: «Cosa costituisce ora il carattere della *semplicità* nella percezione? Dal chiarimento di questo momento della semplicità troviamo la via per il chiarimento del senso di che cosa significa fondazione ed essere-fondato. Da qui, con il chiarimento dell'atto fondato, noi siamo relativamente posti in condizione di comprendere l'oggettualità sia della percezione semplice che degli atti fondati come una oggettualità unitaria, e di vedere come già la percezione semplice, che si delinea volentieri come percezione sensibile in sé, sia fusa insieme con l'intuizione categoriale; che cioè l'intenzionalità del cogliere percipiente è semplice, ma che la semplicità della percezione non esclude un alto grado di complicazione della struttura in quanto tale»⁵.

⁵ M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester, 1925), GA, Bd 20, 1979; trad. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il Melangolo, Genova, 1991, pp. 75-76 (innanzi PSCT).

Allineamo intanto alcuni dei fattori in gioco: semplice percezione, percezione sensibile, intenzionalità del cogliere percipiente, intuizione categoriale. Questo vuol dire che il cogliere percipiente sta nella percezione del semplice, come se si sollevasse nella *semplicità* del percepito, come un *bagliore* del percepito. Ora, in questi passi marburghesi che sviluppano la struttura dell'intenzionalità, la semplice percezione offre un oggetto in carne e ossa: una sedia gialla e imbottita, colta e avvertita nell'immediato percepire. Sedia *gialla e imbottita* nel cogliere tematico, *intentum* di una *intentio*.

Seguiamo questo passo: «In ogni momento l'intera cosa è per così dire in carne ed ossa essa stessa in quanto è la medesima cosa. Ciò significa che il continuum della serie delle percezioni non è fondato a posteriori attraverso una sintesi che lo segue, ma il percepito di questa serie di percezioni è qui in una

Sul periodo marburghese cfr. T. KISIEL, *Der Zeitbegriff beim früheren Heidegger (um 1925)*, in *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, a cura di E. W. Orth, Albert, Freiburg i. B., 1983, pp. 192-211; F. VON HERMANN, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1988; W. BIEMEL, *Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit*, in *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, a cura di E. W. Orth, Alber, Freiburg i. B., 1978, pp. 141-223; Id., *Heidegger e la fenomenologia*, in "Rivista di filosofia" 1, 1992, pp. 3-24, in particolare pp. 13-24; K. HELD, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in *Heidegger un die praktische Philosophie*, a cura di A. Gethmann-Siefert e O. Pöggeler, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1988, pp. 111-139; B. MERKER, *Selbsttäuschung und Selbstkenntnis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988; CHAN-FAI CHEUNG, *Der anfängliche Boden der Phänomenologie: Heideggers Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls in seinen Marburger Vorlesungen*, Lang, Frankfurt a. M., 1983; TZE-WAN KWAN, *Die hermeneutische Phänomenologie und das tautologische Denken Heideggers*, Bouvier, Bonn, 1982; J. CAPUTO, *Husserl, Heidegger and the question of a "hermeneutic" phenomenology*, in *A companion to Martin Heidegger's 'Being and Time'*, a cura di J. Kockelmanns, Washington, Center for advanced research in Phenomenology&University Press of America, 1986; M. BONOLA, *Verità e interpretazione nello Heidegger di "Essere e Tempo"*, Ed. Filosofia, Torino, 1983; A. FABRIS, *Filosofia, storia, temporalità*, ETS, Pisa, 1988; C. ESPOSITO, *Il fenomeno dell'essere*, Bari, De Donato, 1984; Id., *Storia e fenomenologia del possibile*, Dedalo, Bari, 1992; F. CAMERA, *Il problema del tempo nel primo Heidegger (1912-1925)*, Marietti, Casale Monferrato, 1984; F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova, 1984; F. VOLPI, *Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Husserl, Aristoteles und Kant*, in "Philosophischer Literaturanzeiger" 37, 1984; U. REGINA, *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia, 1995.

classificazione di atti, cioè il contesto della percezione è una unica percezione»⁶.

Ora, data la fusione di percepito e intuizione categoriale si può dire: nell'*Ens* si dà qualcosa che si coglie come un qualcosa nell'*Unum*. Nell'*Ens* la sedia è qualcosa, che diventa una nell'*Unum*. L'*Unum* dà al qualcosa il carattere di *medesimezza*, altro modo per dire unità di qualcosa, unità semplice che, stiamo attenti, non si aggiunge con la percezione come una sorta di animazione noetica, ma è un carattere dell'intenzionalità nel suo complesso. Heidegger vuol dire cioè che il cogliere è (avviene, accade) nell'istante in cui il qualcosa è *un* qualcosa; in altri termini: il cogliere è nell'istante in cui l'*Ens* è *Unum*. Si apre nell'*Unum*, portato in esso, a sua volta aperto nell'*Ens*. In questo senso, dice Heidegger, in questi passi di lezioni marburgesi, il percepire è un atto, ma un atto fondato-situato. Sarebbe, con un po' di enfasi, come se il cogliere la sedia in quanto sedia che non si dissipa nello svanire, questo cogliere appunto, fosse il chiarore di un albeggiare che proviene dall'*Ens* che nell'*Unum* porta insieme il cogliere e il colto, il percepire e il percepito. Quindi se il percepito è uno la percezione è semplice, se la percezione è semplice il percepito è uno: la semplicità dell'*Unum* tiene insieme, feconda, nell'istante il percepito nel percepire e il percepire nel percepito. Nell'*Unum* qualcosa si lascia cogliere per cui il cogliere si feconda nell'*Unum*.

Vediamo ancora questo passo: «Questo carattere del ‘semplice’ significa dunque un modo del coglimento, cioè *un carattere dell'intenzionalità*»⁷. Non è complicato ritrovare le medesima distinzione del commento su Duns Scoto, dove si rinvia nella distinzione *Ens–Unum*, a “una diversa modalità di una possibile considerazione, una diversa determinatezza del contenuto uno”. In entrambi la stessa catena: il cogliere nel semplice percepire è possibile per il carattere dell'*Unum*: se la sedia gialla e imbottita non fosse nell'*Ens–Unum* non vi sarebbe co-

⁶ PSCT, p. 76.

⁷ *Ibidem*.

gliimento e naturalmente *intentum*, ma si può anche dire non vi sarebbe *intentum* e naturalmente coglimento o riguardo. Il cogliere allora ha il modo del coglimento nel semplice dell'*Unum* laddove cioè l'*Ens* è atto ad essere colto. Proprio perché il cogliere ha il modo del coglimento nel semplice dell'*Unum*, sempre a Marburgo Heidegger aveva incominciato ad insistere sul fatto che intuire deve essere inteso come un: «semplice cogliere il ritrovato stesso per così dire in carne ed ossa, così come si mostra»⁸.

Il cogliere è un contraccolpo del mostrarsi così come l'*Unum* è un contraccolpo dell'*Ens*. Nell'interiorità di queste implicazioni aveva incominciato il lungo assedio alla nozione di evidenza intesa come indice privilegiato di una certa classe di vissuti psichici, i giudizi (contro Rickert, ma soprattutto contro Brentano). Se l'evidenza è nel riempimento identificante del cogliere originario si trova nella radice dell'*intentio-intentum*, cioè del vissuto in genere. Non può riguardare il giudizio in modo privilegiato. Anzi vi sono già tutte le premesse per dire che può riguardare il giudizio solo nella misura in cui il giudizio è collocabile nella circolarità *intentio-intentum* e prima ancora *Ens-Unum*. Se il cogliere è un vedere ciò che si mostra nella modalità con cui si mostra e l'evidenza diventa «visione identificante di uno stato di cose in base alla cosa originariamente intuita»⁹ (sempre linguaggio di Marburgo), se l'evidenza va strappata dal carattere di indice di una misura, di un rapporto tra stato di cose e enunciati corrispondenti, è naturale che la nozione scolastica di *adaequatio* debba subire non poche manipolazioni.

Ora, ripetiamolo, il confronto con i trascendentali della tradizione scolastica consente ad Heidegger di spostare su un fronte ontologico l'intuizione categoriale.

Si tratta di vedere però se le decisioni teoretiche che si vanno sviluppando in un quadro di adesioni a momenti molti precisi e dichiarati della tradizione filosofica consentono ad Heidegger di rispettare alcune fondamentali precauzioni scola-

⁸ *Ivi*, p. 77.

⁹ *Ivi*, p. 64.

stiche. Incominciamo con una prima *adesione*, non proprio marginale come vedremo.

Capitolo Quarto

SU UN PASSO DI TOMMASO

1. La tradizione scolastica eredita l'analisi di Aristotele sui quattro modi di opposizione. Ricordiamoli: la contraddizione, la privazione, la contrarietà, la relazione. A partire da alcune premesse inaggirabili e vincolanti, tuttavia l'opposizione contraddittoria si presenta come la più pura e la più semplice delle relazioni di opposizione. (Abbiamo visto che la sedia gialla di Marburgo richiama un essere dell'ente che non solo è indiscreto, ma in quanto *originaria differenza*, si allontana dalla nozione di *semplicità*). A differenza delle altre relazioni non ha – diciamolo in questo modo – un ambito di continuità e di convenienza tra i membri che la costituiscono. La sua semplicità coincide con la sua immediatezza.

Emblematico questo passo di Tommaso: «l'opposizione tra l'affermazione e la negazione alla quale non è frammista alcuna *convenientia* è la prima e la più grande delle opposizioni e la causa di tutte le opposizioni e distinzioni: ed è per questo che è necessario che in ogni altra opposizione siano incluse l'affermazione e la negazione come ciò che è primo in ciò che viene dopo»¹.

Questo breve passaggio – se si sta attenti – propone alcune implicazioni (la tradizione neotomista in questo secolo presidiando il fronte gnoseologico non sempre vi ha badato a sufficienza): la prima e la più grande delle opposizioni è anche la più semplice. Il che significa che vi è una implicazione tra ciò che di più semplice “occorre” nel pensare e la più grande delle opposizioni.

¹ TOMMASO D'AQUINO, *Methaph.*, lib. X, n. 2040–46, et *passim*.

Pertanto tra pensare, *Ens–Unum* e principio di non contraddizione, deve esservi un rimando e un sostegno che non si deve trascurare. Quindi la più semplice delle relazioni rinvia in qualche modo alla semplicità dell'*Ens–Unum*. Non solo, essendo la più grande delle opposizioni la causa delle altre relazioni di opposizione, deve trovarsi un plesso interno tra *Ens–Unum* e ad esempio la relazione di contrarietà. Tommaso parla non a caso di causalità. Il che significa: il bianco è il contrario del nero o anche il giallo della sedia di Heidegger non è (è differente) dal rosso per una causalità che rinvia al principio per il quale il bianco non è nello stesso tempo bianco e nero (o rosso o giallo). Tommaso vuol dire che solo nell'abbraccio (che si possa dire orizzonte?) dell'opposizione contraddittoria si sostiene la relazione di contrarietà, di differenza, ecc.

2. Il giallo di Heidegger allora, in questo quadro, rinvia anch'esso a un bordo e a un limite. Il differire gioca con il limite e lavora nel limite. Tuttavia si può dire così, riprendendo alcune cose già dette, il limite non rinvia semplicemente verso le latitudini interne di un concetto, verso il suo ventre. Non si può dire che quel giallo sia “un concepimento” o “una concezione”. Così, – con ancora più evidenza lo vedremo in Scoto –, quel giallo è tenuto–portato nell'essere–giallo, nella stabile identità dell'essere giallo che non è rosso a partire dallo stesso principio che per Tommaso stringe insieme l'opposizione più alta e ciò che è più semplice. E il *semplice* non è il concetto del giallo. È per questo (... ma il momento è ancora prematuro) che l'occhio medievale non è ancora afferrato dalla miopia (come direbbe Deleuze) né dall'obliquità. L'occhio deve sempre farsi obliquo se il limite che delimita il giallo rinvia al suo non essere rosso, differenza che è sempre complice nel concetto–colore.

Certo anche il colore è il semplice, in qualche modo, *Ens* del giallo e del rosso e del verde. Anch'esso *Unum* del giallo del rosso e del verde, e, tuttavia, è qui che si scava quel tempo interno che ha incominciato a lasciare alle spalle, in un passato ancora più remoto del passato greco, l'*Ens* che brilla dell'esteriorità–luce dell'icona\bizantina.

E invece si deve insistere in quel plesso, il semplice rende possibile la relazione più semplice di tutte e questa non ha, come insiste Tommaso, nessuna *convenienza* tra i termini della relazione. Come se il limite per il quale il giallo è giallo e non è rosso, nella sua semplicità non *convenga* né all'uno né all'altro. Come se fosse altro dall'uno e dall'altro senza essere differente dell'uno e dell'altro. Ora, attenzione a un rilievo che può sfuggire: quel passo di Tommaso non esclude che il giallo e il rosso differiscano nel colore; ciò su cui insistere è nel passo seguente: la possibilità di un giallo non rosso nel colore è possibile per un comune essere colore che si distribuisce in una serie con una anarchia e una libertà che la linea genere-specie, uno-molto, non può garantire. Ebbene è la semplicità dell'*Ens-*Unum** a garantire che il giallo non sia il rosso, partecipando di un comune che non si specifica ma si offre per composizione o attribuzione analogica. Più avanti in un momento propizio ci torneremo e riguarderà in qualche modo una riforme dello schematismo trascendentale.

3. La prima e la più grande di tutte le relazioni ha quindi a che fare nella sua primalità con la primalità dell'*Ens-*Unum**; che nella primalità *Ens-*Unum** è nel limite in cui si de-limita, il giallo della sedia di Heidegger è nel limite in cui si delimita non essendo che giallo e non rosso o verde. Nell'*Ens* è giallo e non *non* giallo. Ripetiamo però: la luce dell'*Ens* non viene dalle profondità del suolo del giallo-concetto, ma è semplice-imminente come lo sfondo-esteriorità luce dell'icona bizantina. Esteriorità imminente analoga alla pensabilità di uno sguardo (ecco perché sarà più avanti necessario insistere sulla necessità del recupero di memoria trinitaria per i trascendentali), più che a un orizzonte.

È qui, su questa soglia che si gioca il giudizio di attribuzione, è qui che la copula del giudizio non detiene la potenza del genere. È in questo punto che si dovrebbe percepire fino in fondo l'insistenza sia di Scoto che di Tommaso sul fatto che l'*Ens* non sia avvertito con il dinamismo di un genere. E infatti non detiene il volere e l'intendere del giudizio (come sta per

accadere al giovane Heidegger) come *momenti*. Non è *in-essere* dell’esserci. È in un momento come questo che può darsi una qualche ragione del fatto che il giallo è colore, è nel concetto-colore (come il rosso, il verde, ecc). Nella grandezza del concetto colore (si può dire così) e tuttavia, per conseguenza, così come l’*Ens-Num* è la soglia sguardo di una predicazione proprio in quanto non ha l’imperialismo di una specificazione interna di un genere, così l’*Ens-Num* del concetto, esso stesso soglia –limite (di giallo-colore – rosso-colore) in cui il giallo nel colore è uno con il rosso e il verde e, tuttavia, anche qui, l’uno circola nei molti, nell’uno i molti sono molteplici. E non sono però moltiplicazione dell’uno.

Non è con la pulsazione dialettica che si può stare in questa distribuzione (sempre un po’ anarchica, come – in questo caso – ha visto bene Deleuze, non casualmente attratto dall’univocità di Scoto).

4. Il rosso non è il giallo. Identità tuttavia nell’essere-colore. *Unum* nel colore. Questa identità è sempre in qualche modo una proporzione, con questa forma: il giallo sta al colore come il colore sta al rosso. In questo senso il giallo è nella forma dell’analogo del rosso. Entrambi analoghi rispetto all’*Ens Unum* colore. In questa unità si garantisce che il rosso non sia identico al giallo ma anche che non ne sia differente. E neppure però differenza dialettica che presuppone sempre fatalmente che il rosso e il giallo siano irraggiati dall’unità del concetto. Portati nel medium del concetto. Dopo le complesse sedimentazioni della tradizione moderna, non è facile cogliere che le comuni precauzioni e premesse del tomismo e scotismo rendono l’univocità e l’analogia come i lati di uno stesso foglio. E non quindi momenti fatalmente destinati a divaricarsi.

Per comprenderlo a fondo però occorre insistere sul fatto che se il giallo è giallo per la primalità dell’*Ens Unum*, se l’essere dell’ente-giallo è l’*Ens Unum* allora anche il concetto colore che accomuna il giallo il verde e il rosso deve rispondere nel suo regime uno–molti allo stesso che governa (con discrezione) *Ens-Num-molti*. Per questo, proseguendo, occorrerà non tran-

sigere (diciamo pure con un po' di oltranzismo, rischiando molto con le filologie...) su questi equilibri: pensare è sempre pensare qualcosa, la maturità scolastica insiste su questo. Pensare è sempre pensare nell'*Ens* o pensare dell'*Ens*.

Pertanto pensare il giallo della sedia di Heidegger vuol dire pensare nell'essere giallo del giallo. Ora, si è anche insistito sul fatto che pensare non è un accidente, in altri termini: la relazione mediante cui si pensa qualcosa nell'*Ens* non è un accidente che possa capitare o non capitare. Pensare è sempre in relazione, insiste anche la tradizione fenomenologica. Tuttavia ecco il momento in cui occorre essere oltranzisti: la relazione se non è un accidente non può neppure configurarsi come una relazione sostanziale, una relazione cioè in cui i termini sono momenti. L'insistenza di Tommaso-Scoto sul carattere di non genere dell'*Ens* lo esclude.

Ora, se il soggetto è in relazione con l'oggetto mediante una relazione non sostanziale, vuol dire che già nel percepire il giallo come giallo la relazione noesi–noema ha a che fare con la stessa modalità per la quale il pensiero pensa qualcosa a partire dalla relazione né accidentale né sostanziale in cui si trova in relazione con–nell'*Ens*. (Lasciamo ancora in sospeso questo difficile aspetto). Da un altro angolo: se la relazione con l'*Ens* non è sostanziale né accidentale (ricordiamolo: sono relazioni trascendentali) perché a fondamento di tutto, sorgente di tutto, le relazioni tra i trascendentali sono a loro volta (diciamolo così) in relazione che non è né identità, né differenza, né differenza dialettica. Così la relazione pensiero noesi–noema, quindi in termini del giovane Heidegger, pensare quel giallo non si può dire pertanto nella mediazione – relazione sostanziale del concetto essere giallo. Per rispettare cioè la precauzione di fondo dell'*Ens* scolastico occorre che l'essere del giallo ciò per–mediante cui il giallo si delimita tale nella percezione di un atto noetico, deve implicare una relazione che non deve trovarsi né in una relazione di identità (il giallo non è giallo per il semplice essere giallo) né di differenza: il giallo non è giallo per il non essere rosso, e neppure di differenza dialettica: il giallo non è giallo per una differenza dal rosso nella complice identità del

colore, non cioè come momento colore, momento identico e differente al rosso, verde ecc. La relazione trascendentale porta una memoria trinitaria e occorre chiedersi se marcando di sé (anche se la tradizione moderna ha costruito dorsali così potenti da renderla invisibile a gran parte delle stesse culture neoscolastiche di questo secolo e persino ininfluente nelle teologie dominanti) i trascendentali non disponga un certo ordine per la percezione di quel giallo della sedia di Marburgo.

5. Se il giallo della sedia di Marburgo è percepita nel limite dell'*Ens*, l'*Ens–Unum* è la soglia limite del significato. Ora se si compiono alcune traslazioni (pericolose ma sempre più necessarie) di nozioni e termini (ma non di campi tematici, in fondo) si può dire che la nozione scolastica di *Ens–Unum* almeno se portata all'estremo a partire dalla resistenze antigreche che contiene può condurre al seguente rilievo: poiché l'*Ens–Unum* è una primalità che si dà né come oggetto–ente, né come differenza d'orizzonte ma come relazione trascendentale (nel senso appunto come abbiamo più volte insistito che deve in qualche modo riguardare una relazione di relazione con una memoria trinitaria), il significato di quel giallo si profila in un ambito che non sarebbe contenibile in un paradigma che è stato chiamato di semantica referenziale. Non potrebbe ridurre cioè la percezione a giudizio e il giudizio a “funzione rappresentativa”. Dentro alcune premesse e coerenze infatti se *Ens*, *Unum*, *Verum*, *Bonum* deve riguardare (e non può non riguardare, se non fosse così per un teologo troppe cose colerebbero a picco, ma vedremo molto più avanti come anche il filosofo può avere a che fare con un paradosso assai produttivo) in un'immagine trinitaria, il profilarsi di un volto–sguardo e la luce di fra–tempo che porta con sé (acceleriamo un po' ricorrendo a Levinas) è la condizione trascendentale di significato.

In altri termini, la relazione di comunicazione precede la relazione di rappresentazione. Come se si potesse dire che la primalità da cui si è originariamente riguardati (il pensiero dell'essere) privilegi tra le possibili funzioni dei segni quella appellativa piuttosto per stare alle distinzioni di Bühler, quella

simbolica, o sintomatica o segnaletica.

6. Nella tradizione che il giovane Heidegger sta per frequentare la luce del sole come Hegel rimproverava a Kant (memorie di un residuo pre-moderno) non ha l'esteriorità del sole rispetto alla pietra. Da tempo (questa è la tradizione moderna) essa ha irradiato il sensibile, da tempo la luce-logos è carne temporale, cristianesimo che perde la resurrezione e la memoria trinitaria come vedremo....); da secoli la luce bizantina proviene dalla spazio-tempo dell'organismo plastico che nella prospettiva offre la condizione della visione (antichi preliminari delle condizioni trascendentali). In questo senso, nel solco di questa tradizione, nella secolarità di questa tradizione, – come anche è stato detto, il tutto è già compiuto e predispone l'irradiazione storica. La luce dopo aver lavorato la carne sensibile si restituisce un po' come la terra restituisce dopo il fuoco dell'estate la temperatura (che non è più né luce né terra) ed è in questo tepore concettuale che le cose profilano i propri contorni.

7. Il giallo della sedia di Heidegger, il giallo che si delimita nel limite, afferrato nella differenza del delimitarsi, vive quindi del tepore di un concetto che si irradia e restituisce il lavoro della luce accumulata. Si può dire così: il pensiero dei distinti presuppone la radicalità dell'opposizione tra l'affermazione e la negazione. La sorgente della relazione stessa è l'impossibilità che l'affermazione non sia in opposizione con la negazione. E si sa che l'opposizione tra l'affermazione e la negazione rinvia all'opposizione tra essere e non essere. I quali non hanno niente (qui le ambiguità e le difficoltà incominciano a delinearsi) in comune. Non si può dire cioè che l'essere di un cosa che è, e l'essere della stessa cosa che non è, siano una specie di un comune essere. Se fosse così affermare: A è A e, contemporaneamente A non è A, significherebbe una semplice diversa modalità dello stesso essere a cui la copula prova ad alludere. La tradizione tomista non tollera indulgenze su questo punto: se A è A e A non è non A è perché l'essere non è il non

essere, cioè essere e non essere non hanno nessuna continuità o comune dominio.

Siamo nel punto soglia: nella prima e più grande di tutte le opposizioni. Punto soglia nel quale la prima e più grande di tutte le opposizioni deve possedere (nei misteri dell'univocità-analogia...) il profilo dell'*Ens–Unum–Verum–Bonum–Pulchrum*.

Punto soglia nel quale il pensiero primo si sostiene in un principio primo.

Capitolo Quinto

UNUM TRASCENDENS E UNO NUMERICO:
VERSO LA TEMPORALITA' DELL'ESSERE

1. In più di una circostanza Heidegger ribadisce l'importanza dei trascendentali. È a partire da qui che è possibile un discernimento puntuale degli ambiti della realtà. Solo dopo averli tutti compiutamente verificati dovrebbe aprirsi una comprensione più ravvicinata dei vari ambiti oggettuali, perché solo allora dovrebbe rendersi possibile collocarli nella luce di un preciso statuto trascendentale. Detto in un altro modo: solo dopo aver dispiegato l'ampiezza del campo trascendentale è possibile scorgere la precisa configurazione dei singoli campi di oggettività. Seguendo coerentemente queste premesse allora occorrerebbe procedere a completare l'esposizione del *Verum* e del *Bonum* avendo già esaurito l'*Ens* e l'*Unum*.

Ebbene il giovane Heidegger si concede una dilazione. Non procede subito al *Verum* ma si sofferma sull'ambito oggettuale del puro numero. Non è un caso che senta in qualche modo il bisogno di giustificarsi: «Certo a prima vista potrebbe apparire più coerente, più conforme allo scopo allineare al punto, dove si è esaurita la trattazione del *primo transcendetis*, quella dell'altro, del *Verum* e del *Bonum*, e solo dopo affrontare il compito specifico della caratterizzazione dei singoli ambiti delle realtà. Con la collocazione nell'ordine qui scelto, tuttavia, la connessione concettuale tra i singoli *transcedentia* nei vari ambiti della realtà viene più chiaramente e sicuramente preservata, cosa che dovrà confermarsi tanto rispetto all'*Unum* quanto rispetto al *Verum*, che sarà poi da trattare»¹.

Heidegger avverte che la deviazione nella quale si sta per

¹ DCS, pp. 47-48.

inoltrare può generare più di un dubbio; ma risponde assicurando che la trattazione della natura del numero aiuterà a svolgere più ampiamente e in modo più penetrante il compito. Stiamo attenti: Heidegger non sostiene che affrontando la questione del puro numero diventerà più chiara l'illustrazione teoretica dell'*Unum*. Afferma che, l'affrontare il problema del puro numero, in questo momento preciso della trattazione, aiuterà a preservare la connessione concettuale tra i trascendentali. Vedremo più avanti che non si tratta di un'affermazione estemporanea.

2. Soffermiamoci con la dovuta attenzione su queste indicazioni: «L'*Unum* e il *multum* non sono nulla di numerico. Si potrebbe ammetterlo e tuttavia avvertire che in essi si cela appunto il numero»². Ancora una volta Heidegger ci coinvolge in una situazione teoretica che non si annuncia sin dall'inizio facile e lineare.

L'*Unum* e il *multum*, da un lato, nulla possono avere di numerico, dall'altro, proprio in essi siamo costretti ad avvertire la presenza di ciò che è numerico. Anche una superficiale consuetudine con i testi heideggeriani, però, è sufficiente a verificare come i momenti di particolare accelerazione teoretica non siano mai casuali. Qui non si dice che il numero ha il proprio campo oggettuale aperto nell'ambito dell'*Unum* e del *multum*.

Un'affermazione di questa natura non può certo sorprendere rispetto a quanto sin qui è stato sviluppato. Avrebbe infatti il seguente significato: l'*Unum* e il *multum* in quanto campo generale del trascendentale rende, in qualche modo, possibile singoli e definiti settori di oggettività, tra cui naturalmente i numeri. Ma l'affermazione di Heidegger ci rinvia ad un legame più misterioso. Pur non essendo l'*Unum* e il *multum* nulla di numerico in essi si cela il numero. Celarsi qui traduce in modo appropriato ciò che Heidegger sembra voler intendere. Il numero se può celarsi così intimamente nell'ambito dei trascendentali, deve avere un particolare privilegio rispetto ad altri campi di realtà.

² *Ivi*, p. 48.

3. Heidegger dunque procede adeguandosi alle precauzioni del testo. L'*Unum* e il *multum* o l'uno e l'altro, pur affermando il plurale, non necessariamente portano con sé la realtà del numero.

Perché sorga il numero infatti occorre che prenda a delinearsi una certa quantità. Il *molto* deve passare nella quantità di un *tanto*. Momento contemporaneo e coincidente con un altro passaggio: «Duns Scoto si esprime così: all'*Unum trascendens* e al *multum trascendes* si deve aggiungere la *ratio mensurae*, il concetto di misura»³. Possiamo dire così: senza la misura di un quanto, dal molto dell'*Unum* non può ricavarsi la realtà del numero. Senza la misura di un quanto la pluralità resta una semplice indeterminata molitudine non numerica. Ci troviamo dunque in una situazione di questo genere: l'*Unum* porta con sé il *multum* ma il *multum* non implica immediatamente una determinazione quantitativa di tipo numerico. Sin qui Heidegger ripetta il dettato del testo che commenta. Non a caso riporta fedelmente i precisi vincoli che si pongono per distinguere l'*Unum* trascendentale dall'uno numerico e il *multum* derivante dall'*Unum*, dal molto come *tanto* e quantità necessaria per il numero. La natura di quel vincolo, nonostante sia già desumibile dalle ricostruzioni che abbiamo avanzato, per quanto riguarda la natura dell'oggetto primo dell'intelletto, deve, a questo punto, essere, seppure brevemente ripresa, se si vuole valutare adeguatamente il decorso interpretativo di Heidegger. Se il testo insiste sul fatto che non *omnis multitudo causat numerum simpliciter* è perché il molto numerico non può essere il *multum* che si apre nell'*Unum*. Come dire cioè che il *multum* ha a che fare con l'*Unum* attraverso una relazione ben diversa da quella che la molitudine dei numeri ha con l'uno numerico. Non possono esservi dubbi sul fatto che il molteplice abbia un originario riferimento all'*Unum* e quindi all'*Ens*, tuttavia se il numerare non è portato immediatamente dalla molteplicità, l'uno numerico e la molitudine numerica hanno un' interna relazione che non è in nessun

³ *Ivi*, p. 48.

modo il prolungamento della relazione tra l'*Unum* e il *multum*. Su questo il testo è chiarissimo e a nostro avviso basterebbe tenersi a questa assicurazione per ricavare, per linee interne, qualche importante preliminare per restare coerenti con le sue ferme posizioni. Più avanti avremo occasione di riprendere l'argomento. Ciò che è rilevante a questo punto è che la serie *uno–molti* trascendentale non è la serie *uno–molti* di natura numerica.

Tuttavia Heidegger che pure rispetta queste iniziali avvertenze incomincia a trarre alcune prime conclusioni dalle precedenti analisi sull'opposizione di diversità, in cui, ricordiamolo, l'altro dell'uno diventa *fatalmente* il suo altro.

4. Riportiamo intanto il passo nel quale Heidegger, con molta chiarezza, delimita la natura del molteplice numerico: «Affinché i numeri possano essere distinguibili sotto un rispetto del tutto determinato devono stare per così dire in un determinato *medium*, essi esigono un elemento di vita che dia loro sussistenza e in essa li mantenga»⁴. Il molteplice numerico non sarebbe distinguibile se non vi fosse un rispetto preciso entro cui possa trovare un'originaria sussistenza. Heidegger, come abbiamo visto, sottolinea con forza che questo sussistere è possibile per il mezzo di un *medium*. Il quale deve a questo punto non essere altro che ciò che media i molti a partire da un originario elemento comune. Solo ciò che è comune ai molti del numero può esercitare la funzione mediale di accomunare in una molteplicità. Ebbene il *medium* comune al molteplice numerico è la quantità: «Il matematico si può muovere solo nel *medium* della quantità essa è la condizione o situazione che vi deve essere necessariamente con tutti i suoi oggetti è condizione della possibilità della matematica»⁵.

Non solo è quindi l'ambito entro qui il molteplice numerico può assumere consistenza ma è il luogo originario della possi-

⁴ *Ivi*, p. 50.

⁵ *Ibidem*.

bilità del numerico stesso. Molto di più, come si vede. Non è difficile avvedersi del fatto che il giovane Heidegger compie una serie di accentuazioni argomentative che, pur rispettando formalmente il tessuto del testo commentato, in realtà, sollecitano verso una prima proporzione: così come *l'Unum trascendens apre* verso il dominio dell'oggettività in genere, l'*Unum* come puro numerico abbraccia la realtà dei numeri. Egli ha già spiegato, e questo in perfetta aderenza, che la quantità che si rivela, evidentemente in una funzione categoriale, non ha nulla di propriamente sensibile tanto è vero che l'ambito dei numeri può fare a meno dell'esistenza empirica dei numeri stessi. Non avendo nulla di propriamente sensibile e delimitando categorialmente un campo di realtà è facilmente assimilabile alle funzioni categoriali dell'*Unum* trascendentale.

Un'assimilazione che tuttavia ha di fronte a sé un problema di non poco conto: mentre la molteplicità dell'*Unum* trascendentale non ha una precisa direzione, una direzione del tutto determinata è chiaramente posseduta dalle serie numerica. Mentre cioè *l'uno* e *l'altro* sono solo genericamente diversi, l'*uno* e il due numericamente intesi hanno una differenza che si percepisce in relazione a una *ratio* del tutto determinata. Heidegger insiste con precisione e particolare cura su questa distinzione.

Ma proprio la meticolosa attenzione con cui insiste può far perdere di vista un'affinità che nel frattempo egli ha guadagnato.

Se l'altro dell'*uno* come suo altro resta semplicemente generico e non possiede una determinata direzione resta il fatto che il rapporto interno che lega l'*uno* e il molteplice sembra, ripetiamolo, configurare la proporzione per la quale *uno e i molti* trascendentali stanno tra loro *come* l'*uno* e i molti numerici.

4. Per confermare il sospetto che Heidegger stia trascinando nella medesima proporzione sia l'*uno* e i molti trascendentali sia l'*uno* e i molti numerici dobbiamo tentare di delineare in modo più preciso il commento di Heidegger alla nozione di unità numerica nel testo di Tommaso di Erfurt.

Soffermiamoci su questo passo: «Soprattutto si deve percepire che l'unità di dieci oggetti numerati non è una realtà che

si addizioni agli oggetti ma un *Ens rationis*, una forma del pensiero con cui la coscienza raccoglie gli oggetti»⁶.

Possiamo subito intuire intanto che la nozione di coscienza, con la quale Heidegger traduce la funzione del pensiero che qui è chiamata a indicare l'atto di unificazione, non sia priva di decisivi presupposti. La coscienza è l'atto che raccoglie in una unità; forma che conferisce ad un insieme in cui vi sono l'uno e l'altro generici il contrassegno dell'unità numerica. Stiamo parlando naturalmente del numero come oggetto non sensibile, forma pura che più avanti potrà estendersi agli oggetti reali.

Puro numero matematico la cui esistenza è indipendente dalla numerazione empirica di oggetti empirici. Ebbene in questa pura numerazione accade che la coscienza conferisce atti di unificazione. Poiché però siamo collocati in un ambito non sensibile la materia che viene per così dire formata non è il molteplice oggettuale sensibile ma il molteplice generico, cioè il molto che proviene dalla dinamica trascendentale uno-altro. Siamo costretti ad ammettere cioè che la coscienza nel conferire atti di unificazione, dovendo restare in un ambito puramente logico, unifica se stessa. Come se fosse un atto puro che in quanto forma conferisce a se stessa il carattere numerico producendosi da se stessa come molteplice numerico. Non a caso Heidegger deve trarre le prime conclusioni: «...i numeri puri numerano se stessi hanno essi medesimi in sé determinatezza che non viene loro accostata dall'esterno determinano in se stessi il cammino che procede dall'uno all'altro»⁷. Poiché l'atto che in realtà numera è la coscienza e poiché è il numero che numera se stesso, la coscienza altro non è che un atto che conferisce numericità pura al proprio essere. Quindi l'uno e i molti intesi in senso puramente numerico devono naturalmente inviare alla coscienza, la quale, da un lato, aiuta a penetrare la natura formale e di atto unificante implicito nella determinazione numerica, ma, dall'altro riceve una particolare luce dalla funzione in cui si trova impegnata. Fino al punto che possiamo senz'altro affermare che l'atto di

⁶ *Ivi*, p. 58.

⁷ *Ivi*, p. 59.

coscienza, nel suo insieme, cioè nell'insieme che comprende l'atto di unificazione e i determinati dall'unificazione, altro non è che un circolo, nel quale una unità si distribuisce in una molteplicità trattenendosi in essa. Heidegger evidentemente vuole condurci verso un complicato ma fondamentale intrigo dialettico per il quale l'essenza della numericità non può prescindere dalla coscienza e viceversa la coscienza può risultare meglio compresa se la si affronta a partire da ciò che è essenzialmente numerico. È fatale allora che il terreno comune nel quale la numericità invia alla coscienza e la coscienza alla numericità sia la quantità. Alla condizione ovviamente di non confonderla con una dei dieci predicamenti e di saper come dice Heidegger : «addentrarsi ancora più a fondo nella sua essenza»⁸. (...Piccolo annuncio di un *refrain* che tornerà spesso: coazione ad addentrarsi più essenzialmente nella natura volgare del tempo...tempo che non comprende la propria volgarità e la propria autenticità... da questo momento in poi si deve rafforzare il sospetto di Derrida). Se si comprende la quantità in modo essenziale – esplicitiamo ancor più chiaramente l'indicazione di Heidegger – diventerà più facile comprendere il rapporto dialettico tra la numericità e la coscienza, tra l'uno e il molto così come si determina nel circolo in cui la coscienza dà a se stessa la determinazione numerica pura. La promessa che viene fatta dunque è che approfondendo nel giusto modo la quantità sveleremo la natura numerica della coscienza. Vediamo allora la definizione di quantità sulla quale Heidegger si sofferma: «L'essenza della quantità consiste invece nella *divisibilitas in partes eiusdem rationis*»⁹. La quantità che va intesa non dimentichiamolo in senso non quantitativo è l'*essenzialmente divisibile*. Ciò che sopporta la divisibilità. Ma per capire adeguatamente dove ci porta questa progressione dovremmo dire: ciò che sopporta la divisione. Divisione da intendere nel duplice senso di ciò che si divide e ciò che attua il dividersi. Quindi quando si dice la quantità è ciò che *sopporta* la divisione deve

⁸ Ibidem.

⁹ Ivi, p. 60.

intendersi in questo modo: ciò che sopporta l'atto di divisione e ciò può accadere solo se l'atto con cui viene divisa non è estraneo alla sua natura di divisibile. Solo se tra atto che divide e il divisibile c'è una originaria appartenenza reciproca. Solo così la quantità può essere essenzialmente divisibile e solo così nella divisibilità proprio per avere sopportato la divisione può non disperdersi nel semplicemente molteplice. Se l'atto che divide e ciò che si divide sono presi dallo stesso movimento, la quantità è intesa in modo essenziale e può aiutarci a comprendere quanto, poco innanzi, restava ancora nell'incertezza e cioè il reciproco rimando tra coscienza che determina e il numero determinato. Capiamo finalmente che per spiegare il numero puro occorre una nozione di quantità pura, la quale altro non è, infine, che un atto che si scinde nella divisione e non si disperde tuttavia nella molteplicità. Un atto formale come si vede che ha tutte le sembianze della natura interna della coscienza. Se non fosse ancora prematuro rispetto agli sviluppi prossimi venturi della filosofia heideggeriana, siamo in un punto in cui tutto l'equilibrio teoretico conduce già a concludere che la quantità pura è in fondo il *tempo originario della coscienza*.

Quantità pura intesa in modo essenziale altro non sarebbe che temporalità. Se riassumiamo infatti le sembianze teoretiche della pura numerazione troviamo da un lato un *continuum* omogeneo che deve impedire che i *discreta* di cui si compone la numerazione pura della coscienza non sia un semplice estrinseco molteplice, dall'altra un punto di vista che offre una “legalità seriale” al *continuum* omogeneo e quindi una direzione determinata. Come si vede siamo a un passo dall'affermare la temporalità come quantità pura. Se si cerca una dimensione originaria nella quale il molteplice non si sottragga all'unità e l'unità non sia semplice immota identità, il tempo è prossimo ad offrirsi come tessuto originario della coscienza. È un trapasso che si deve fissare con cura perché offre un momento privilegiato per ricavare l'angolo di curvatura che piega in una precisa direzione fondamentali equilibri della maturità scolastica. Proseguiamo: l'unità che trattiene il molteplice in una identità omogenea conferendogli una consistenza formale è un *punto di vista*. Punto

di vista è la nozione con cui Heidegger ritiene si debba tradurre *eiusdem rationis* e suggerisce l'immagine geometrica di una prospettiva nella quale uno sguardo si allarga ad abbracciare un intero orizzonte di molteplicità. È il punto di vista ad offrire unità stabile e direzione alla visione e coincide con l'atto originario d'essere della coscienza. Dire coscienza e dire punto di vista significa affermare la medesima nozione. Non solo. Sappiamo che l'unità del punto di vista può rendere possibile i momenti discreti del molteplice perché la sua natura è quantità pura, cioè atto che sopporta e supporta la divisione, unità di unione e di differenza. Punto di vista allora non indica un luogo che abbraccia il molteplice a partire da una apriorismo trascendentale. Come se una pura identità logica si appoggiasse ad una estraneità molteplice. No al contrario! Punto di vista qui è già flusso di unità e molteplicità. Se si dovesse chiedere in definitiva che cos'è l'essere di questo punto di vista che si affaccia abbracciando in unità il molteplice, dobbiamo per forza dire: è un essere che si presenta nella modalità di un'identità e di una differenza, di un'omogeneità e di una discrepanza. Per questo non è improprio concludere che il punto di vista in cui Heidegger traduce *eiusdem rationis* è prossimo a divenire temporalità.

Ma cerchiamo ulteriori conferme nel testo. «Nel campo dei numeri domina una *uniformitas*. I numeri non sono composti di unità a piacere di oggetti di natura eterogenea essi si trovano in un medium omogeneo che come ora certo dovrebbe essere chiarito viene rappresentato dalla pura quantità»¹⁰. Ancora una volta siamo a un passo dal poter affermare: gli istanti del tempo sono differenze dell'*uniformitas* temporale ma in quanto tempi del tempo sono trattenuti dall'*essere* temporale; in quanto presi dall'*uniformitas* non sono tra loro eterogenei così come non sono semplicemente identici. Ci accorgiamo, a questo punto, che questi passaggi (pur non essendo confermati dalla lettera del testo-commento di Heidegger trovano conferme in una adeguata ricostruzione teoretica), sempre più urtano contro la tradizione con

¹⁰ *Ivi*, p. 61.

la quale il giovane Heidegger si va misurando. Nello stesso tempo confermano la coerenze con alcuni spostamenti e accentuazioni che abbiamo già verificato nel corso dell'interpretazione. Comprendiamo per esempio perché Heidegger abbia ritenuto fondamentale svolgere una riflessione sulla natura del puro numero e della numerazione prima di passare alla trattazione del *Verum* e del *Bonum*, dopo gli sviluppi del primo trascendentale. Perché cioè sia stato necessario passare dal trascendentale in cui l'esperienza si rende possibile ad un ambito di realtà quale quello del numerare per risalire, successivamente, a riguadagnare l'ambito trascendentale. Il passaggio è stato possibile per un'accentuazione tale per cui l'ambito della quantità pura, tra le maglie del commento, non è più un ambito di realtà tra le altre, ma assume, in proprio, il carattere di trascendentalità (fino al punto abbiamo visto da essere a due passi dalla temporalità originaria). Quindi retroagisce sulla natura dei trascendentali, gettando su essi una luce del tutto nuova.

Heidegger ha dovuto giustificarsi per questo ampio giro sulla natura della quantità astratta dopo il commento sull'*Unum* trascendentale, perché stando rigorosamente all'interno delle precauzioni scolastiche questo passaggio non è sostenibile e del tutto ingiustificabile. Non a caso Heidegger ha dovuto preparare la particolare direzione dell'interpretazione con un apporto logico-teoretico che proviene direttamente dalla *Scienza della logica* di Hegel. La sosta sulla quantità pura è stata preparata, lo abbiamo visto, da un tenace lavoro che ha escluso nel rapporto uno-altri, *uno-molti* l'opposizione contraddittoria, sostituendola con quella speciale, certamente atipica, relazione di contrarietà che governa l'implicazione dialettica uno-molti dove il non A di A è nient'altro che il *suo altro*. È dopo quel trapasso che si può sostenere con tranquillità che «il multum nell'ambito dei numeri non è semplicemente l'altro, la pluralità»¹¹. Oppure: «L'uno numerico è quindi della stessa specie dei numeri misurati con esso; i singoli numeri si distinguono solo mediante il posto nella se-

¹¹ *Ivi*, p. 48.

rie»¹². E trovarsi ad un passo dall'affermare che gli istanti del tempo stanno come specie di uno stesso genere, quindi, identità nell'*unifomitas* e tuttavia differenti ma ancora una volta differenti dell'identità, come l'altro di A è il suo altro; anche qui differenza dell'identità.

5. Questi sottili trapassi preparano una resa dei conti.

Da un lato la chiarissima posizione di Scoto sulla radicale eterogeneità di ciò che esiste. Dall'altra il *medium* omogeneo che governa la quantità pura del puro numero. Che rapporto può stabilirsi tra l'eterogeneo «non dominabile dallo sguardo» del darsi immediato di ciò che è reale e la sintesi omogenea, quindi, l'unità categoriale della numerazione? La domanda, come si vede, rivela la tensione che si è andata accumulando tra il polo logico categoriale trascendentale e l'ambito ontologico. Vale la pena riportare le domande con le quali Heidegger apre, non senza un qualche allarme, il momento centrale della questione:

«Come posso in genere numerare gli alberi se è pur vero che ciascuno è già distinto dall'altro per la sua determinatezza locale a prescindere totalmente dalle restanti differenze di tagli in rapporto alle foglie, ai fiori, ai frutti, alle condizioni di crescita. Ciascuno è pur un altro diverso. Nel singolo albero non è affatto posto il motivo per essere in una numerazione per esempio il quinto. E tuttavia gli alberi vengono numerati»¹³. La posizione di Scoto sulla realtà empirica non lascia scampo. Essa è una realtà di entità ultime e irriducibili, in quanto tali, intimamente estranee ad ogni fusione in un *unicum* omogeneo.

Molteplice che si sottrae ad ogni abbraccio sinottico. Differenze che non sembrano giocare con l'identità dialettica e sembrano ribadire quanto non poteva che restare escluso nella ricostruzione dei trapassi *Ens*, *Unum*, *multum*, cioè l'opposizione contraddittoria. (Ripetiamo. Se non si coglie la solidarietà tra i trascendentali, la relazione trascendentale, ciò che è semplice

¹² *Ivi*, p. 60.

¹³ *Ivi*, p. 65.

e il principio di non contraddizione, un luogo centrale della civiltà medievale viene oscurato). È celebre l'affermazione proverbiale per cui due mele sullo stesso albero non possono avere lo stesso *respectus* verso il cielo. Per quanto identiche in ogni dettaglio, nel *respectus* del cielo sono separate almeno nella determinatezza spaziale. Differite in un *continuum* del tutto etereogeneo. Ripetiamo: differite nella irriducibile “*heteròthesis*”. Poniamoci ora una domanda: che relazione c'è tra il cielo come *respectus* e le due mele? La domanda non è casuale e ripete esattamente un transito teoretico con cui Heidegger aveva consumato una prima decisiva accentuazione interpretativa. Era stato inaugurato dall'impegnativa considerazione: «L'uno e l'altro qualcosa si danno subito immediatamente con l'oggetto in genere; non l'un alcunché o addirittura l'uno numerico in opposizione al due ma l'un e l'altro qualcosa la “*heteròthesis*” sono la vera origine del pensare come atto con cui ci si impadronisce dell'oggetto»¹⁴. Heidegger aderisce certamente all'intenzione di Scoto quando afferma che il pensare ha che fare con la “*heteròthesis*”. Tuttavia ora siamo in grado di afferrare quante conseguenze trascini con sé l'indicazione da cui, come abbiamo visto, egli trae fondamentali conseguenze, per cui “l'*Unum* e il *multum*” celarebbero in sé il numero. Passaggio, come sappiamo, propiziato da una limpida argomentazione teoretica sulla inevitabile natura del rapporto tra *Unum et diversum* come originario carattere d'oggetto. Chiedersi che relazione possa esserci tra *Unum et diversum* significa ovviamente interrogarsi sulla natura della “*etheròthesis*” e poiché questa ha a che fare con la natura intima del pensiero, interrogarsi sulla forma originaria dell'atto pensante. E ricordiamo come Heidegger aveva riportato la relazione nell'ambito della *heteròthesis*: “La relazione è se stessa solo in quanto sussiste tra i *relata* e questi sono tali in quanto fondano la relazione”. La relazione cioè è nient'altro che la relazione tra i *relata* dove viceversa si può altrettanto dire che i *relata* sono i momenti della relazione. Correlazione circolare resa possibile

¹⁴ *Ivi*, p. 36.

dal precedente correlazione di *Ens* e *Unum*.

Riportiamoci ora alle due mele e al *respectus* per cui stanno nella differenza della *hetheròthesis*. Si può affermare che il cielo e le due mele abbiano un rapporto per il quale esso si rapporta alle due mele nella stessa relazione in cui quelle si rapportano tra loro? Cioè possiamo dire che essi sono in quanto membri di una relazione che nel rapportarsi fonda la relazione tra gli stessi membri e il *respectus* in cui la relazione si stabilisce? Dove naturalmente cielo e terra si troverebbero in una sorta di quadatura circolare.

In linguaggio ancora più spiccatamente dialettico dovremmo poter dire: la mela è una mela in quanto non è l'altra mela, cioè in quanto il suo essere A non è B, dove però il suo non essere B concorre al suo essere A. La differenza concorre nell'identità e l'identità è sempre identità di una differenza. La relazione vive dei momenti e i momenti della relazione. Il cielo vivrebbe della terra e la terra del cielo. Eppure in quel modo proverbiale per il quale “due mele sullo stesso albero non hanno lo stesso “respectus” verso il cielo” si procede in una direzione ben diversa. Intanto si può certamente dire così: le due mele stanno al cielo come gli enti stanno all'*Ens*. E via proseguendo per calco analogico: come gli istanti del tempo stanno al tempo, come i colori stanno al colore, come un concetto sta ai concepiti. Sappiamo che Scoto è molto netto nell'escludere che l'*Ens* abbia un *respectus* identico a quello che un genere potrebbe avere verso le sue specie. Se l'*Ens* avesse il carattere e il dinamismo intimo di un genere la situazione sarebbe la seguente: vi sarebbe un concetto comune a Dio e alle creature; a questo punto Dio e le creature altro non sarebbero che una totalità la cui potenza sarebbe di essere originariamente identità di unità e differenza. Un genere si specifica moltiplicandosi e le specie non si disperdono nel semplicemente molteplice perché raccolte e abbracciate nel genere. Se l'*Ens* abbracciasse la totalità degli enti e di se stesso come un genere, il pensare sarebbe nel movimento dello specificarsi dell'*Ens*. Duns Scoto, come si sa, esplicitamente vieta una deriva di questa natura. L'*Ens* è semplice proprio perché non ha in sé nessuna potenza alla divisione. Non solo, ma senza

questo divieto (su questo torneremo...) l'intelletto agente non potrebbe concorrere per *virtù propria* all'atto che conosce. Sarebbe implicato dalle ambiguità dialettiche di un genitivo oggettivo e soggettivo. Se il pensare fosse nell'atto di uno specificarsi del genere *Ens* le due mele sull'albero avrebbero lo stesso *respectus* verso il cielo.

Il pensare avrebbe la natura del concetto hegeliano: affermare l'alterità del molteplice e assimilarlo nell'omogeneo di un'identità. Così nel concetto le due mele assumono un comune *respectus* e vivono della *modalità* che le trattiene in una unità molteplice.

6. Ora che la tensione di cui abbiamo parlato tra l'*Ens* come trascendentale e l'*Ens* come *Unum* numerico, almeno nella lettura di Heidegger, raggiunge un conflitto così acuto possiamo riportare il seguente passaggio: «Si è mostrato prima che l'elemento di vita del numero è il medium omogeneo. La realtà empirica però cui pur appartengono gli alberi individualmente diversi gli uni dagli altri è tutto fuorché omogenea anzi proprio la molteplicità assoluta è il suo contrassegno preminente»¹⁵.

In Scoto l'*Ens* è semplice. La sua assoluta semplicità è tale da essere convertibile con una unità che non si divide e quindi non si compone e proprio perciò lascia la molteplicità assoluta. Non è medium del molteplice. In Heidegger l'*Ens* è *Unum* e l'*Unum* è il non essere l'altro cioè il non essere altro, come suo altro, concorre nell'uno che quindi è già unità del molteplice. La molteplicità assoluta diventa un problema. Ricordiamo ancora lo snodo in cui l'attrito è particolarmente acceso: «Come posso in genere numerare gli alberi se è pur vero che ciascuno è già distinto dall'altro per la sua determinatezza locale a prescindere totalmente dalle restanti differenze in tagli in rapporto alle foglie ai fiori ai frutti alle condizioni di crescita ecc. Ciascuno è pur un altro diverso. Nel singolo albero non è affatto posto il motivo per essere in una numerazione per esempio il quinto. E tuttavia gli alberi vengono numerati»¹⁶.

¹⁵ *Ivi*, p. 65.

¹⁶ *Ibidem*.

Se la molteplicità fosse assoluta non potrebbe darsi la numerazione così come un concetto non sarebbe un comune *respectus* per due enti. Ma Heidegger ha già spiegato che il numero *si cela* nell'*Ens* e nell'*Unum*. Gli alberi si numerano, vengono presi nel numero, nel suo *medium* omogeneo. Se su questo non si può dubitare, si può però mettere in questione che le *ecceitas* costituiscano davvero un molteplice assoluto. Ed è su questa curvatura che Heidegger continua la lettura e il commento del testo.

7. Prima che questo avvenga tuttavia Heidegger trova di fronte a sé una nozione assai resistente non facile da collocare nel quadro teorico che sta assimilando i trascendentali di Scoto. Se le due mele non hanno un comune *respectus* verso il cielo, non si può dire tuttavia che non vi siano ordinate. Se una mela è assolutamente differente, nella molteplicità eterogenea, non si può dire che un ordine non contenga la molteplicità senza dovere passare per l'*omogeneità* di un *continuum*. È il momento in cui il giovane Heidegger incontra la relazione di analogia: «Con l'analogia ci troviamo di fronte a un nuovo carattere ordinativo»¹⁷. Un carattere ordinativo che non è marginale. Tanto è vero che domina addirittura la realtà effettuale. Un dominio in cui si stabilisce una relazione d'ordine per cui il molteplice non si sottrae all'unità e in cui l'unità non si divide nel molteplice. Dove insomma unità e differenza si intersecano in modo tale da escludere due elementi decisivi: che l'unità non possa che essere *parusia* nella differenza e la differenza di conseguenza compiuta manifestazione dell'unità. In un circolo in cui l'uno si divide nel molto e il molto si trattiene nell'uno. La relazione nella quale Heidegger si imbatte, relazione ripetiamolo che governa il mondo effettuale, deve, al contrario, preservare da un lato, la semplicità dell'uno e, dall'altro, la molteplicità del molto. Anzi deve richiamare una relazione intimamente estranea alla pulsione dialettica per cui l'uno e l'altro stanno in una relazione senza essere momenti della relazione. Un po' come se – lo diciamo

¹⁷ *Ivi*, p. 66.

anticipando qualcosa che non è ancora del tutto maturo – lo sguardo che abbraccia tre alberi afferrasse solo nella semplicità dell'uno l'*ecceitas* del molteplice eterogeneo. Gli alberi, allora, non sono esibizione del concetto ma il concetto apre la manifestazione degli alberi. Lo sguardo sui tre alberi non afferrebbe il singolo albero, la differenza che lo distingue dall'altro albero a partire dall'unità che li abbraccia preventivamente nella sintesi omogenea, dove il concetto, alla fine, distingue sempre una differenza dell'identità, figurando o schematizzando la differenza sull'identità. Tale sguardo offrirebbe come una soglia la cui semplicità incomponibile o fuori campo aprirebbe all'*ecceitas* dell'eterogeneo (È solo un'anticipazione, più avanti vi torneremo).

Dicevamo innanzi che è ancora prematuro trarre alcune conclusioni che coinvolgono così da vicino la gnoseologia di Scotto. Ciò che è rilevante e fa ingombro nella ricostruzione heideggeriana è una relazione nella quale l'unità e la differenza si rapportano pur non essendo i *relati* di una relazione che si alimenta di essi. Abbiamo poi compiuto un piccolo abuso che deve essere ancora giustificato. La ricostruzione di Heidegger ci porta inevitabilmente ad indagare una proporzione che ha il seguente assetto: l'*Ens* e l'*Unum* stanno al molto come un qualunque concetto sta ai suoi concepiti. Non è un caso che avendo Heidegger dialettizzato la *heterothesis* si ritrovi a non potere concepire non solo e non tanto la numerazione di tre o quattro alberi ma lo stesso concetto di albero fuori di una relazione logica che non assuma la forma dell'unità della differenza. Ma questo passaggio tra l'*Ens* e l'*Unum* quindi dal puro numero all'ambito logico non è al momento consentito dal testo che Heidegger ha sottomano. Le premesse perché la logica sia investita profondamente da questa lettura heideggeriana dell'*Ens* e *Unum* ci sono tutte. Non così però nel testo e nelle precauzioni degli ‘antichi scolastici’. Seguiamo attentamente questa presa d'atto: «Dagli sviluppi precedenti che naturalmente non possono essere misurati in senso critico sulla logica moderna dovrebbe essere scaturito: che tra *Unum* e *Unum* sussistono distinzioni notevoli che soprattutto il numero puro non è in grado di cogliere la realtà empirica e inoltre l'elemento storico nella sua individualità

che a ciò non bastano nemmeno sistemi seriali il cui punto di intersezione come dovrebbe essere l'individualità. Poiché la serie e a fortiori sistemi seriali hanno la sussistenza solo nell'ambito omogeneo tentativi del genere per rappresentare l'individuale sono a priori destituiti di prospettive»¹⁸.

Oppure: «L'ordine nell'ambito reale non è quindi un ordine della pura generalizzazione in conformità al genere verificandosi la quale ai "sottocasi" spetta il significato del *genus* nello stesso senso come per esempio accade nella sistematica della zoologia e della botanica»¹⁹. In conclusione:

«Nel mondo reale quindi non domina quel concetto di misura che nella matematica determina le quantità. Se esso deve essere applicabile anche alla realtà il suo carattere ordinativo di analogia che implica eterogeneità dev'essere distrutto ed essa deve essere considerata unicamente in modo che sussista omogeneità»²⁰.

Non resta ora che verificare nell'ultimo capitolo della prima parte il modo con cui Heidegger ricostruisce un altro dei trascendentali: il *Verum* cioè laddove la realtà logica è direttamente implicata.

¹⁸ *Ivi*, p. 71.

¹⁹ *Ivi*, p. 70.

²⁰ *Ivi*, p. 70.

Capitolo Nono

PARTE SECONDA

DUNS SCOTO: L'UNIVOCITA' E LA
NEUTRALITA' DELL'ESSENZA

1. Riprendiamo il passo di Deleuze: “Strappare la differenza al suo stato di maledizione sembra allora il progetto della filosofia della differenza”. Ricordiamo: lo Heidegger che immette Hegel nei trascendentali *Ens–Unum–Verum* rivela che il giallo della sedia si dà nel *limite*. Nel *limite* dove lavora la differenza, dove la differenza fa da matrice e telaio. Dove ogni apprensione di occhio o di voce è spaziata–difratta in una differenza, che *s-marca* sempre l’evidenza. Lavorandola alle spalle, mai in tema, perché ogni tema è tema nella differenza.

Eppure questa differenza sottrae ai differenti la loro stessa differenza. È costretta a trascinare i differenti nella relazione di differenza ed esporli come momenti di un dispositivo indiscreto. Che la relazione sia l’inevidenza differente della differenza non toglie che sottragga alla differenza la natura stessa di *differenza*, l’anarchia della *differenza*, la singolarità della *differenza*. Ecco perché ha ragione Deleuze (in questo almeno): la filosofia della differenza strappa la differenza dalla sua felice maledizione. Vi è la certezza che il regime dialettico non nasce nella civiltà moderna per celebrare l’identità ma per governare la differenza. Modalità di un tempo che, da qualche secolo, è uscito dai cardini (...è da questo punto in poi che non è più possibile seguire Deleuze).

2. Quando Heidegger immette il limite hegeliano come matrice–*heterotesis* del pensiero, fino ad incontrare, per la pressione delle premesse, la potenza della temporalità (evidenza per eccellenza del *di-sfarsi* dell’evidenza) la memoria di un intero blocco di civiltà concettuale trascorre su un registro del tutto estraneo. Occorre, tuttavia un po’ di fatica per avvertire che la

tradizione che Heidegger prolunga, continua a rimuovere alcune avventure epocali che hanno segnato la maturità medievale.

Nella linea ricostruttiva del giovane Heidegger la prima grande rimozione è con l'universo di Avicenna¹. Quando egli radica il segno, il suo *rinviare a*, al farsi avanti di qualcosa che si fa presente, in quanto momento comune che si *svincola* dai singoli enti (come dicevamo, *peculiarità comune* ai singoli alberi, *categoriale* in cui gli alberi sono in vista, *medium* della relazione di identità e di differenza) sta muovendosi nella difficile questione dello statuto degli universali.

Ma stiamo attenti, in un quadro in cui – ed è questo che rende la questione complicata – il problema del nominalismo e del realismo si intreccia alla questione uno–molti (universale albero e singoli alberi) e, ancora, dove la questione della relazione uno–molti coinvolge la natura dell'attribuzione e del giudizio.

¹ Testi di riferimento per le considerazioni su Avicenna: *Logica*, Venezia, 1508; *Liber De anima seu Sextus De naturalibus*, a cura di S. Van Riet, con una introduzione di G. Verbecke (“Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne”), Peeters-Brill, Lovanio, 1968-1972; *Liber De philosophia prima sive scientia divina*, a cura di S. Van Riet; con una introduzione di G. Verbecke, Lovanio, Peeters-Brill, 1977-1980; Avicenne, *Livre des Directives et des remarques*, trad. franc. di A. M. Goichon, Paris, 1951; *Métafysique du Shifā*, trad. da l'arabo di G. C. Anawati (“Etudes musulmanes” 21 e 27) 2 vol., Vrin, Parigi, 1978-1985; *Liber de causis*, testo latino e trad. di P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchart, J. L. Solère, in *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Etude et traduction du Liber de causis*, Vrin, Paris, 1990; trad. ital. Del testo latino in C. D'Ancona Costa (a cura di), *Tommaso d'Aquino, Commento al Libro delle cause*, Rusconi, Milano, 1986; Cfr. E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicéniant*, “Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age”, 4, pp. 6-158, 1930; J. JOLIVET e R. RASHED (a cura di), *Etudes sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Paris, 1984; H.A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1992; C. Normore, *The tradition of mediaeval nominalism*, In Wippel, 1987; A. DE LIBERA, *D'Avicenne à Averroès, et retour. Sur les sources arabes de la théorie scolaistique de l'un transcendantal*, in “Arabic Science and philosophy”, 4, pp. 141-179, 1994; A. MAIERÙ, *Influenze arabe e discussioni sulla natura della logica presso i latini fra XIII e XIV secolo*, in *La diffusione delle scienze islamiche nel medioevo europeo*, Accademia nazionale dei Lincei, Roma, 1987; J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Nebst einer neuen Textausgabe des Briefes Roscelins an Abaelard*, Aschendorff, München, 1910.

3. Quando Heidegger lavora i trascendentali, con l'immersione della logica hegeliana, continua una tradizione concettuale nella quale non c'è più memoria di complicate e cruciali vertenze. Ad esempio: dell'intera curva di pressioni teoretiche che partendo dai primi *nominales* (Roscellino e Abelardo, ad es.) genera uno dei punti di apice in Avicenna, spingendolo a trovare una *convenienza* ad un essere che non sia tuttavia una *partecipazione*. Una *convenienza* senza partecipazione. Problema ancora più preliminare rispetto allo *statuto* dell'universale. Non c'è più memoria delle necessità teoretiche che spinsero la vicenda filosofica, proprio con Avicenna, ad insistere sul fatto che l'universalità doveva ridursi ad un accidente dell'universale, e del plesso che stringe tutto questo alla rottura epocale con una dimensione decisiva della Grecia che si annuncia nel momento in cui *l'essere effettivo* non è più, come in Aristotele, un predicato essenziale dell'essenza.

Ecco, occorre interrogare a fondo *l'essere* del giallo di Marburgo, così come *l'essere* dell'albero o *l'essere* dell'ente, per-ché il passo necessario e successivo all'immissione hegeliana nella convertibilità dei trascendentali, con tutti i transiti che si deve portare dietro; dall'*Unum* come contraccolpo dell'*Ens*, al *Verum* come manifestazione (...sottrazione) dell'*Ens*, alla quantità, al *multum*, al limite della temporalità, ripropone contro Avicenna una universalità che si radica nell'universale. Il giovane Heidegger ha già passione per il suolo e le falde del tempo e ritiene – vi insiste nell'*Introduzione* al commento – che i medievali abbiano questo privilegio rispetto ai moderni: di *situare* l'*intentio* nell'*intentum*. E il situarsi orientato nella *predirezione* del tempo–storia crocifigge il volere sull'intendere e l'intendere sul farsi avanti dell'*Eidos* della cosa. In altri termini, con meno rarefazione: il giallo della sedia di Marburgo viene avanti nella luce dell'esser colore, pre-vista nel categoriale inevidente della luce–colore. Si potrebbe dire: universale–categoriale del giallo. Percepire il giallo è vedere nella luce–colore–conceitto. È dalla luce colore–conceitto che proviene l'evidenza gialla del giallo (quante volte si ripete che il giallo non sta propriamente sulla sedia e neppure nel bordo di una

sinapsi...). Ora, la luce colore proviene dal suolo-tempo. Il giovane Heidegger ritiene che il percepire il giallo sia possibile per un *metodo* o *via* che porta all'evidenza del noema, non per una animazione di un *voler intendere*. Heidegger in questo eredita la vertebratura dominante della modernità non cartesiana (ma che risente, naturalmente, di un certo Cartesio); l'evidenza del giallo proviene da una luce che si solleva dal tempo-concetto, dal tempo-lingua o dal tempo-storia, la quale, sin dall'attimo della sensazione, sin dall'attimo in cui la sensazione è presa dal nome o dal segno che indica, riceve, nel tepore di una luce in-visibile, nell'essere di questa luce-concetto, la noematicità di quel giallo. È difficile che negli aspetti più interni il movimento non sia alla fine hegeliano. La luce che si riceve nel nome-concetto si è prima accumulata nel lavoro storico temporale, diciamo come filialità del Padre, per poi essere restituita nell'esserci aperto del *Dasein*. In questo senso il giovane Heidegger lavora già intensamente perché l'intenzionalità, nel voler intendere, riceva la direzione, il tono, dall'intendere il quale a sua volta riceve e raccoglie il farsi avanti dell'*Eidos*-concetto. Il giovane Heidegger rilegge la maturità scolastica sulla via della *physis* di Aristotele, in cui sta trovando l'ancoraggio del logico all'ontologico, nella manipolazione (anche questa possibile per la tradizione moderna) della nozione aristotelica dell'intelletto come potenza dell'*Eidos*.

Ecco perché dicevamo che in questo lavoro di uncinetto concettuale tra l'Aristotele della *physis* e lo Hegel *della Scienza della Logica* alcune acquisizioni epocali di Avicenna (decisive per Duns Scoto come per Tommaso) non possono essere riprese. È come se il giovane Heidegger fosse impegnato in una direzione inversa rispetto alla curva che potrebbe delinearsi tra Roscellino e Duns Scoto. Una curva che passa attraverso un alleggerimento della percezione greca di *sostanza-ente*, sino alla leggerissima nozione di una universalità indifferente. *In-differente* alla differenza di universale e singolare, discreta e neutra tra l'ontologico e il logico. Universale che si alleggerisce della gravità del suolo e tra il rischio di perdere l'univocità e quello di mi-nacciare con la sovrapotenza della propria natura, l'istin-

to medievale dei primi *nominales* li faceva propendere per il rischio minore: perdere l'univocità.

4. Si pensi a Roscellino e Abelardo². Concordi nel respingere la natura *cosale* dell'Universale. I predicabili non sono cose poiché essi sono universali e nessuna cosa è universale. La natura sostanziale dell'Idea platonica non garantisce dall'insieme di implicazioni denunciate polemicamente da Aristotele.

² Rimandiamo ai testi più influenti sul nostro lavoro: J. JOLIVET, *Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée*, "Revue de métaphysique et de morale", 1, 1992, pp. 11-155; C. MEWS, St. Anselm and Roscelin. *Some new texts and their implication. I. The "De incarnatione verbi" and "Disputatio inter Christianum et Gentilem"*, "AHDLMA", 58, pp. 55-97; Id., *Nominalismus und Theologie before Abaelard: new light on Roscelin of Compiègne*, "Vivarium", 30, pp. 4-33. Testi di riferimento per Abelardo: *Dialectica*, ed. L. M. De Rijk, Assen, 1970; *Logica "Ingredientibus"*, ed. B. Geyer, in *Peter Abaelards Philosophische Schriften* ("Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter" XXI, 1-3), Aschendorff, Münster, 1919; *Logica "Nostrorum petitioni sociorum"*, ed. B. Geyer, in *Peter Abaelards Philosophische Schriften* ("Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter" XXI, 4), Aschendorff, Münster, 1933; Cfr. M. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *La logica di Abelardo*, Milano, 1969; M. DAL PRA, *Sul nominalismo di Abelardo*, "Rivista critica di storia della filosofia", 24, pp. 439-451; L. M. DE RJK, *The semantical impact of Abailard's solution to the problem of universals*, in "Thomas", 1980, pp. 139-151; Id., *Peter Abélard's semantics and his doctrine of being*, "Vivarium", 24, pp. 84-127; J. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, 1969 (2^o ed. 1992); *Comparaison de théories du langage chez Abélard et chez les nominalistes du XIV^o siècle*, in E. M. Buytaert, Peter Abelard, Proceedings of the international conference Louvain May 10-12, Louvain-Den Haag, 1974", pp. 63-178; Id., *Abélard ou la philosophie dans le language*, Editions universitaires Fribourg-Cerf, Fribourg-Paris; D. LASCOMBE, *The School of Peter Abelard. The influence of Abelard's thought in the early scholastic period*, in D. Knowles, *Cambridge studies in medieval life and thought*, Cambridge, 1969.

Il medioevo, sulla difficile questione degli universali, riceve con Porfirio un certo arco di possibilità, di oscillazioni teoriche e alcuni rimandi interni, per i quali, accanto alle difficoltà interne al problema in sé così come veniva ereditato, si aggiungeva la complessità delle urgenze teologiche. Non si dovrebbe mai dimenticare che i primi *nominales* che si ritrovano a percorrere gli alberi di Porfirio e quindi le tensioni aporetiche della tradizione del confronto greco Platone-Aristotele fossero essenzialmente teologi. E teologiche erano le questioni che spingevano verso soluzioni del non realismo degli universali. E una delle sorgenti più copiose la questione tutto-parti, che, non a caso, nella prima scolastica intreccia frequentemente tutto-parti; genere-specie; Dio uno e trino. Si pensi al Roscellino il quale difendeva la seguente simmetria: così come i generi e le specie altro non sono che nomi così le parti di una casa non sono cose. Per Roscellino se una casa avesse delle parti e queste parti fossero cose la casa dovrebbe poter sostenere una condizione nella quale un muro (poiché la casa altro non è che

Soprattutto l’Aristotele del libro Z della Metafisica (non nello stesso modo invece l’Aristotele del *De interpretatione*, sponda di possibili rimonte neoplatoniche). In ogni caso in un tessuto di argomenti con riferimenti costanti e decisivi, ricordiamoli: come una sostanza seconda possa contemporaneamente trovarsi-appartenere in/a più cose. Oppure, come una cosa universale presente in più cose possa predicarsi universalmente di più cose (contravvenendo al principio per il quale una cosa non può essere effettuata da altre cose) e, ancora, in altri termini, come una sostanza seconda esistente, *res per se existens*, possa predicarsi di una sostanza prima.

Il problema è sempre il medesimo, da Roscellino ad Abelardo ai cultori dell’*ars meliduna* (quindi trasversalmente al nominalismo e al realismo) se un’essenza fosse inherente ad una cosa non potrebbe essere contemporaneamente presente in altre cose. Per entrambi, se l’universale è qualcosa di reale si deve ricorrere al paradigma della partecipazione. E il paradigma della partecipazione non solo deve sopportare l’obiezione aristotelica, ma deve passare nel prisma di luoghi teologici epochalmente rilevanti, assai più radicali delle classiche obiezioni aristoteliche.

È come se nei primi *nominales* (persino nelle paradossali considerazioni di Roscellino sulla relazione *parte-tutto*) vi fosse un *avvertimento* (alla cui densità la tradizione moderna non può che sentirsi estranea) sulla catastrofe che può celarsi entro il regime di una partecipazione come governo uno–molti. Non

questo stesso muro) si troverebbe ad essere parte di se stessa. E come può una cosa essere parte di se stesso? Roscellino distingueva certamente in una casa il tetto e il muro e sapeva certamente che il tetto si posa su un muro già costruito. Tuttavia la casa, in quanto tale è un tutto e la distinzione in parti non è reale ma nominale. Per i generi e le specie invece – la simmetria è come invertita – le parti individui di una specie realmente esistono e il tutto che le comprende è un semplice nome. Nell’un caso si tratta di un *totum integrum* contro le sue parti nell’altro di un *totum universale* che non esiste come cosa.

È notissimo lo scherno del suo allievo Abelardo: “Poiché ritiene nella sua dialettica che nessuna cosa ha parti, egli rovina la Santa Scrittura con impudenza tale che, nel passo in cui è detto che il Signore mangiò “una parte di un pesce arrostito” (Lc 24, 42), è costretto a ritenere che si tratti di una parte di questa espressione “pesce arrostito” e non della cosa”, *Dialectica*, ed. De Rijk, pp. 554.

vi era solo la questione della non predicabilità di una sostanza ma il rischio che il paradigma della sostanzialità producesse un regime nel quale di volta in volta si spengono i molti nell'Uno (ma anche l'Uno nei molti). Si ricordi Abelardo. Egli ammette (meno estremo del Roscellino) una qualche consistenza dell'universale, si preoccupa che il nome universale-albero conduca a una intellezione universale che abbraccia una molteplicità mediante un'immagine comune, ed è attento a garantire una qualche univocità, in una rassomiglianza di natura, che deve avere una relazione con la *natura* delle cose, e tuttavia evita, in ogni modo, che la *consistenza* da ammettere abbia una potenza sostanziale. E, ciò che è ancora più rilevante, egli ritiene che un universale di tal specie deve condividere ed esprimere, evidentemente convivendovi, una radicale presa di posizione sulla natura della distinzione³. Il che significa che non vi è relazione nella differenza. E ancora una volta si tratta di tratteggiare familiarità remote agli equilibri fondamentali della modernità; un laboratorio dove si sviluppa l'assedio agli equilibri dell'immagine greca del mondo e si predispongono i passaggi per il balzo epocale che avverrà con Avicenna: convenire senza partecipare, differire senza relazione di differenza, relazioni che non sono accidenti ma non sono neppure sostanze, enti che sono la natura di quanto si trovano ad essere senza essere dissolti da ciò in cui partecipano. Si tratta di un complicato laboratorio incomprensibile nella spola Platone-Aristotele.

³ “Dati degli uomini singoli separati gli uni dagli altri, dal punto di vista fisico essi differiscono tanto per la loro essenza che per la loro forma; essi convengono però nell'essere uomini. Non dico “convengono nell'uomo”, giacché nessuna cosa è uomo se non è separata, ma “convengono nel fatto di essere uomini”. Ora, il fatto di essere uomo non è né uomo né una cosa, non più di quanto costituisca una cosa il fatto di non essere in un soggetto, o di non comportare né più né meno (...). Quello che vogliamo dire è solo che sono uomini e che, per questo motivo, non sussiste differenza alcuna tra loro; voglio dire, in quanto sono uomini.”, *Logica Ingredientibus*, ed. Geyer, pp 9-20 (seguita la traduzione di A. de Libera in Morichére, 1992, p. 223)

5. Anche nei Porretani, come si sa, il telaio uno–molti viene sottratto al paradigma della partecipazione. Per essi il genere non è né una semplice parola, né un semplice concetto astratto (concettualismo) né una semplice parola che designa più cose individuali. Viene elaborata, invece, la nozione di *collezione* di individui uniti da una somiglianza. Ma anche qui il tratto uno–molti viene sottratto alla macchina di Porfirio. Un genere non si divide, a dividersi sono solo le realtà unite da esso. L'*alberità* non è un dividendo diviso da una pluralità di divisorì, ma una proprietà essenziale alla singolarità. Come a sanzionare il principio boeziano per il quale tutto ciò che è in un singolare è a sua volta singolare. In una direzione nella quale, come è evidente, si rompe la potenza di una partecipazione che si comunica assai poco discretamente. Così anche nei Porretani, l'immagine greca dell'essere dell'ente si deve de–*gravitare*. La nozione di conformità conserva la partecipazione e viene perseguita come la risposta ai dividendi che si pluralizzano nei divisorì. La relativa novità è che si tenta di formare una concezione dell'universale non più come sostanza–cosa che detiene l'essere di qualcosa, ma un universale che si dispone come causa. Un universale che produce effetti.

È certo una ripresa di Siriano e del tentativo–vendetta neoplatonico di aggirare le obiezioni aristoteliche contro la partecipazione, c'è senz'altro un universale che cerca nella potenza di unificazione dei propri effetti una alternativa alla partecipazione.

Nei porretani tuttavia lo schema siriano–neoplatonico è ancora lontanissimo dalla direzione che prenderà con il declino dell'ordine medievale. Lontano dalle premesse che condurranno Nicola Cusano a dover ammettere effetti proporzionati alle cause, a cause che quindi si speculano nei propri effetti, a cause che non possono che essere cause dei propri effetti. In un clima che già respira il sorgere di organismi territoriali e nel nuove potenze del suolo della civiltà moderna.

6. Senza la nozione di creazione tuttavia non capiamo adeguatamente la novità dello stesso Porretano quando sostituisce

alla nozione di comunicazione e partecipazione quella di conformità. La somiglianza di natura possibile per la conformità dei singoli non si capirebbe adeguatamente se non si sottolinea il rapporto di causalità e di effetto che coordina le idee in ogni singolo ente dall'Idea in Dio come archetipo. Non esiste una forma unica partecipata nel modo dell'avere immanente a ciascun individuo ma una pluralità di forme di uomini specificamente identiche e numericamente distinte in ciascuno che sono la causa per cui ogni uomo è un uomo.

7. Nella ricostruzione del giovane Heidegger e, soprattutto in ciò che si annuncia nelle premesse, già chiaramente decise, egli è impegnato in una direzione opposta rispetto all'intero blocco di pressioni teoretiche che condurrà alla frattura di Avicenna. La tradizione nella quale il giovane Heidegger si immette non ha interesse per la seguente linea di correlazioni sulla quale Avicenna ha tracciato molti equilibri per la filosofie e teologie successive. Citiamone solo alcune: l'insistenza sul fatto che l'essere effettivo sia sottratto al destino aristotelico di *predicato essenziale* dell'essenza. Quindi frattura tra essenza ed esistenza e correlazione (in verità remota e controiduitiva ma centrale per gli equilibri della maturità medievale post Avicenna), una universalità che può diventare un accidente dell'universale.

Con una ulteriore derivata: l'attribuzione nel giudizio di un universale ai molti (dire, enunciare albero di tutti i singoli alberi, mela di tutte le mele o giallo di tutti i gialli) si orienta sull'universale e vi conviene e, tuttavia, non vi partecipa, non è un movimento derivato dal parteciparvi. In altri termini attribuire un predicato universale quindi l'universalità del predicato non partecipa e vive dell'imperio dell'universale. Non si può dire, in Avicenna, che il voler intendere possa gemmare sull'intendere del volere. In altre parole ancora: l'universalità della nozione di albero (dire albero di questo e di quell'albero) non partecipa di un dividersi (con memoria dell'albero di Porfirio) del concetto, non sta sul lato del moltiplicarsi dell'uno. Il predicare ha una particolare leggerezza, una luce discreta che non proviene dal suolo-concetto-luce-tempo a cui il giovane

tradizione che Heidegger prolunga, continua a rimuovere alcune avventure epocali che hanno segnato la maturità medievale.

Nella linea ricostruttiva del giovane Heidegger la prima grande rimozione è con l'universo di Avicenna¹. Quando egli radica il segno, il suo *rinviare a*, al farsi avanti di qualcosa che si fa presente, in quanto momento comune che si *svincola* dai singoli enti (come dicevamo, *peculiarità comune* ai singoli alberi, *categoriale* in cui gli alberi sono in vista, *medium* della relazione di identità e di differenza) sta muovendosi nella difficile questione dello statuto degli universali.

Ma stiamo attenti, in un quadro in cui – ed è questo che rende la questione complicata – il problema del nominalismo e del realismo si intreccia alla questione uno–molti (universale albero e singoli alberi) e, ancora, dove la questione della relazione uno–molti coinvolge la natura dell'attribuzione e del giudizio.

¹ Testi di riferimento per le considerazioni su Avicenna: *Logica*, Venezia, 1508; *Liber De anima seu Sextus De naturalibus*, a cura di S. Van Riet, con una introduzione di G. Verbecke (“Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne”), Peeters-Brill, Lovanio, 1968-1972; *Liber De philosophia prima sive scientia divina*, a cura di S. Van Riet; con una introduzione di G. Verbecke, Lovanio, Peeters-Brill, 1977-1980; Avicenne, *Livre des Directives et des remarques*, trad. franc. di A. M. Goichon, Paris, 1951; *Métafysique du Shifā*, trad. da l'arabo di G. C. Anawati (“Etudes musulmanes” 21 e 27) 2 vol., Vrin, Parigi, 1978-1985; *Liber de causis*, testo latino e trad. di P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchart, J. L. Solère, in *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Etude et traduction du Liber de causis*, Vrin, Paris, 1990; trad. ital. Del testo latino in C. D'Ancona Costa (a cura di), *Tommaso d'Aquino, Commento al Libro delle cause*, Rusconi, Milano, 1986; Cfr. E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicéniant*, “Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age”, 4, pp. 6-158, 1930; J. JOLIVET e R. RASHED (a cura di), *Etudes sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Paris, 1984; H.A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1992; C. Normore, *The tradition of mediaeval nominalism*, In Wippel, 1987; A. DE LIBERA, *D'Avicenne à Averroès, et retour. Sur les sources arabes de la théorie scolaistique de l'un transcendantal*, in “Arabic Science and philosophy”, 4, pp. 141-179, 1994; A. MAIERÙ, *Influenze arabe e discussioni sulla natura della logica presso i latini fra XIII e XIV secolo*, in *La diffusione delle scienze islamiche nel medioevo europeo*, Accademia nazionale dei Lincei, Roma, 1987; J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Nebst einer neuen Textausgabe des Briefes Roscelins an Abaelard*, Aschendorff, München, 1910.

3. Quando Heidegger lavora i trascendentali, con l'immersione della logica hegeliana, continua una tradizione concettuale nella quale non c'è più memoria di complicate e cruciali vertenze. Ad esempio: dell'intera curva di pressioni teoretiche che partendo dai primi *nominales* (Roscellino e Abelardo, ad es.) genera uno dei punti di apice in Avicenna, spingendolo a trovare una *convenienza* ad un essere che non sia tuttavia una *partecipazione*. Una *convenienza* senza partecipazione. Problema ancora più preliminare rispetto allo *statuto* dell'universale. Non c'è più memoria delle necessità teoretiche che spinsero la vicenda filosofica, proprio con Avicenna, ad insistere sul fatto che l'universalità doveva ridursi ad un accidente dell'universale, e del plesso che stringe tutto questo alla rottura epocale con una dimensione decisiva della Grecia che si annuncia nel momento in cui *l'essere effettivo* non è più, come in Aristotele, un predicato essenziale dell'essenza.

Ecco, occorre interrogare a fondo *l'essere* del giallo di Marburgo, così come *l'essere* dell'albero o *l'essere* dell'ente, per-ché il passo necessario e successivo all'immissione hegeliana nella convertibilità dei trascendentali, con tutti i transiti che si deve portare dietro; dall'*Unum* come contraccolpo dell'*Ens*, al *Verum* come manifestazione (...sottrazione) dell'*Ens*, alla quantità, al *multum*, al limite della temporalità, ripropone contro Avicenna una universalità che si radica nell'universale. Il giovane Heidegger ha già passione per il suolo e le falde del tempo e ritiene – vi insiste nell'*Introduzione* al commento – che i medievali abbiano questo privilegio rispetto ai moderni: di *situare* l'*intentio* nell'*intentum*. E il situarsi orientato nella *predirezione* del tempo–storia crocifigge il volere sull'intendere e l'intendere sul farsi avanti dell'*Eidos* della cosa. In altri termini, con meno rarefazione: il giallo della sedia di Marburgo viene avanti nella luce dell'esser colore, pre-vista nel categoriale inevidente della luce–colore. Si potrebbe dire: universale–categoriale del giallo. Percepire il giallo è vedere nella luce–colore–conceitto. È dalla luce colore–conceitto che proviene l'evidenza gialla del giallo (quante volte si ripete che il giallo non sta propriamente sulla sedia e neppure nel bordo di una

percezione. L'universale non necessita l'universalità. Deve conservarsi discreto e neutrale rispetto all'universalità dell'attribuzione. Non sempre viene posto in evidenza, almeno quanto sarebbe necessario, il fatto che vi è coerenza tra la discrezione di un universale—essenza che non ha l'esistenza come predicato essenziale e l'universale neutro che ha l'universalità come accidente. Senza questi nessi non si capisce a fondo perché il filosofo arabo insista sul fatto che l'universale è un'intenzione che può predicarsi di più soggetti, indipendentemente dalla loro esistenza. Altro documento, si potrebbe dire così, della leggerezza medievale. Quindi, l'universalità coinvolge la logica e la logica—giudizio, la discrezione neutra di un universale che preserva la natura di *intentio* dell'attribuzione.

10. È in questo quadro complesso, in un movimento apparentemente neoplatonico, dove si prevedono, anche qui, *universalis ante multiplicitatem*, *universalis in multiplicitate* e *universalis postquam fuerint in multiplicitate* che lavorano precauzioni aristoteliche contro il platonismo. Il tentativo faticoso di conciliare empirismo e a priori, per evitare, innanzi tutto, che l'anima umana sia disposta dalla potenza imperiale di una forma infusa, da una emanazione che riduca l'*intentio* a modalità variante di una qualche forma di reminiscenza o *Andenken*.

L'a priori non empirico deve garantire l'empirico, da un lato, e il logico dall'altro, consentire al logico di predisporsi per l'a priori, passando per l'empirico, andando oltre i limiti di una semplice induzione empirica, ma anche ai rischi di una infusione—reminiscenza totalizzante. È la via, come si sa, dell'essenza indifferente. Altra via tra il platonismo e l'aristotelismo intorno a cui reagiranno i motivi filosofico-teologici della maturità medievale. L'essenza indifferente di Avicenna è, innanzi tutto, indifferente all'uno e ai molti. Al di là dell'uno e dei molti. Se come essenza è/ha l'*Unum*, questo non è in relazione con il moltum (o meglio non si potrà dire che sia in relazione privativa con il molteplice). Soprattutto, non si può dire molteplice come una forma che partecipata distribuita nella molteplicità per quanti ne partecipano.

L'essere essenza dell'albero, quindi l'*Ens* dell'albero, quindi ancora l'*Unum* dell'albero è discretamente neutrale rispetto al movimento e al telaio uno–molti, all'andirivieni tra l'uno che si moltiplica e il molteplice che si raccoglie. Anzi, si deve dire così: – è la sfida più terribile del filosofo persiano – per l'indifferenza dell'universale albero è possibile il volere intendere dell'*intentio*. Come se l'*intentio* potesse voler intendere per la vertigine di possibilità che si apre nella discrezione di quell'indifferenza. Ecco, se non si comprende bene questo passo si smarrisce un'intera epoca concettuale (e le possibilità che in qualche modo sono tramandate ad epoche più propizie). E il giovane Heidegger, lo abbiamo visto, si avvicina alla maturità medievale proseguiendo una tradizione che da tempo ha dovuto cedere al pensiero della differenza.

L'essenza indifferente di Avicenna è invece indifferente alla differenza (quindi non toglie la differenza nella relazione di differenza); si può dire sia terza tra l'universalità in cui gli alberi si ritrovano in ciò che è comune e il singolo albero. Non si insisterà mai abbastanza sul fatto che nell'intenzione di Avicenna la neutralità indifferente dell'essenza deve garantire proprio la possibilità ontologica della predicazione. Quindi deve offrire la garanzia che albero possa essere attribuito a più alberi, quindi che differenti alberi partecipino della nozione logica di albero e che essa, viceversa, possa distribuirsi nella molteplicità. La garanzia, cioè, che sorga una universalità in cui i molti si raccolgano; mentre, evidentemente, non sarebbe possibile l'inverso e cioè che sia la partecipazione dei molti all'uno o dell'uno ai molti a garantire la possibilità dell'attribuzione. La logica dello Shifa' è su questo perentoria: perché albero si possa attribuire a più alberi occorre che l'essenza non sia di per sé né universale né singolare. E tra le motivazioni non è difficile ritrovare le lunghe e tormentate vicende che avevano riguardato i primi nominales (Roscellino e Abelardo, estremismo aristotelico contro Platone): se l'essenza fosse universale i singoli verrebbero annientati, se l'universale fosse singolare avremmo un solo albero...

12. Ma c'è qualcosa di più e, a noi interessa, perché è su questo che la ricostruzione del giovane Heidegger è più remota. Avicenna ammetteva solo nell'astrazione intellettuale la possibilità di liberare la forma dagli accidenti, (materia, quantità ecc.); mentre però in ambito di aristotelismo è ammissibile l'astrazione dell'universale a partire dalla percezione di un singolare, Avicenna pone su questo, limiti molto precisi. E non casualmente. Percepire un albero significa sempre percepire questo albero, nell'*Unum* di una forma che è sempre relativa al singolo albero. La frattura epocale che Avicenna introduce nella nozione di sostanza, nella distinzione di essenza ed esistenza, si riflette necessariamente su questo livello. Se l'esistenza è un accidente dell'essenza, l'essenza non è ciò che potrebbe chiamarsi la forma sostanziale in immanente unità con la materia. L'essere mediante cui una cosa è e mediante cui essa è intelligibile è di un altro ordine rispetto alla natura della cosa.

Contro Aristotele pesa il dualismo platonico. Pur essendo ci una astrazione crescente dalla sensazione, alla percezione, all'immaginazione, tuttavia non è in questo tragitto che viene svelato l'intelligibile. La forma sensibile e la percezione sono indispensabili e tuttavia l'intelligibile non si ricava per spoliazione o per astrazione. Esso è, radicalmente, di altra natura rispetto alla *physis* a cui appartengono le cose e le stesse potenze dell'anima, escluso l'intelletto. Se la sostanza non appartiene alla necessità dell'essere, così come ad esempio in Hegel la natura appartiene alla necessità dell'Idea; così si potrebbe dire, non è nel figlio che si risale al padre, non è da un albero che si risale alla forma (al di là del fatto che le forme siano immanenti o trascendenti), la percezione che vi si rivolge sarebbe afferrata dalla stessa po-tenza con cui la forma detiene la sostanza.

Non a caso come abbiamo osservato Avicenna esclude nello stesso tempo, sia la forma-immanente e sia la forma detenuta nel tesoro-patrimonio dell'intelligenza. Un'altra conseguenza della distinzione tra essenza ed esistenza è che la nozione di cosa sia più generale dell'esistenza. Possibile o impossibile non esiste e tuttavia è una cosa.

L'essenza di Avicenna pertanto, l'essenza dell'albero è indifferente all'universalità, alla singolarità, alla particolarità, all'uno e ai molti, all'essere nella cosa o all'essere nell'anima.

Mentre non si può dire che l'universale come genere sia indifferente alle differenze specifiche. Poiché è nelle differenze che il genere si divide e si specifica per cui la differenza lavora già nella potenza del concetto, in Avicenna l'essenza è indifferente alle differenze e per questo – si può dir così – non detiene la differenza nella relazione.

Capitolo Decimo
L'ESSENZA NEUTRA E L'UNIVOCITA'

1. È stato Gilson, il primo, ad insistere, con particolare tenacia, sui debiti di Duns Scoto¹ verso Avicenna. In particolare, secondo lo studioso francese, occorre tenere presente la singolare natura che l'essenza possiede nella filosofia di Avicenna: «Les essences se rencontrent sous deux états, dans les choses ou dans l'intellect, mais elles présentent en réalité trois aspect,

¹ Testi di riferimento: J. D. SCOTUS, *Quaestiones super universalia Porphyrii*, in *Opera Omnia*, ed. L. Wadding, Lyon, 1639, vol. I, pp. 87-123; *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*, in *Opera Omnia*, ed. L. Wadding, Lyon, 1639, vol. IV, pp. 505-848, rist. Hildesheim, Olms, 1968; *Ordinatio, liber primus*, dist. 1-2, in *Opera Omnia, Studio et cura Commissione Scotisticae*, Civitas Vaticana, 1950, vol. II; *Ordinatio, liber secundus*, dist. 1-3, in *Opera Omnia, Studio et cura Commissionis Scotisticae*, Civitas Vaticana, 1973, vol VII; *Lectura in librum I Sententiarum, prologus*, dist. 7, in *Opera Omnia, Studio et cura Commissionis Scotisticae*, Civitas Vaticana, 1960, vol. XVI; *Lectura in librum II sententiarum, prologus*, dist. 1-6, in *Opera Omnia, Studio et cura Commissionis Scotisticae*, Civitas Vaticana, 1982, vol. XVIII.

Sull'influenza aristotelica di Guglielmo di Ware, E. LONGPRÉ, *La philosophie de Duns Scot*, Société et Librairie S. François d'Assise, Paris, 1924, p. 24-25.

Per un confronto con la letteratura più recente: P. SCAPIN, *La causalità nel pensiero di Scoto*, in "Miscel. Franc.", 66 (1966), pp. 357-400; M. DAMIATA, *Prima e seconda tavola. L'etica di G. Duns Scoto*, "Studi Francescani", Firenze, 1973; F. CORVINO, *L'influenza di Giovanni Duns Scoto sul pensiero di Guglielmo d'Occam*, in F. CORVINO, *Studi di filosofia medievale*, Bari, 1974, pp. 185-225; C. VERHULST, *A propos des intentions premières et des intentions secondes chez Jean Duns Scot*, "Annales de l'institut de philosophie de l'Université de Bruxelles", pp. 7-32; O. ROSSI, *Duns Scoto lettore di Anselmo*, in AA.VV., *Scienza filosofia teologia*, Levante, Bari, 1993, pp. 263-75; O. BOULNOIS, *Introduction à J. Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, PUF, Paris, 1988; sulla nozione di contingenza radicale, L. DE RYK, *La philosophie au Moyen Age*, Brill, Leiden, 1985; M. A. GRANADA, *Il rifiuto della distinzione fra potentia absoluta e potentia ordinata di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in G. Bruno*, in "Riv. di St. della Filosofia", 3, 1994, pp. 495-532; L. HONNEFELDER, *Scotus und der Scotismus. Ein Beitrag zur Bedeutung der Schulbildung in der mittelalterlichen Philosophie*, in Hoenen-Schneider-Wieland, 1995, pp. 249-262.

parce que l'intellect lui-même peut les concevoir de deux manière différent, soit dans leur essentialité pure et sans rapport avec quoi que ce soit d'autre, soit avec les caractères d'universalité ou de singularité que la prédication logique leur confère². Quindi, ripetiamo, l'essenza si dà in due stati: quello logico e quello reale; dal punto di vista dell'intelletto possono essere concepiti o indipendentemente da tutto o riferiti con i caratteri logici di singolarità e universalità. Vuol dire che, in relazione ad alcuni alberi, vi è l'essenza riferita al singolo albero, un'essenza generale che abbraccia ciò che è comune ai singoli alberi, nozione universale, e vi sarebbe una nozione d'albero estranea alla attribuzione logica. Le attribuzioni di universalità e singolarità sono operazioni logiche che presuppongono un giudizio. Tuttavia secondo Avicenna vi sarebbe un nucleo di significato permanente, indipendente dalla singolarità e universalità, che l'intelletto concepirebbe in modo puro.

L'essenza in questo caso sarebbe una nozione terza rispetto al singolare e l'universale. Così, di fronte a un gruppo di alberi, la nozione di albero avrebbe il carattere di terzietà tra un utilizzo in senso universale indicante l'insieme di quegli oggetti singoli che hanno qualcosa in comune e il singolo oggetto-ente-albero. C'è quindi una radicale autonomia dell'essenza dalle operazioni logiche e viceversa delle operazioni logiche rispetto all'essenza. Le unità essenziali rivelano in questo modo uno statuto metafisico non appartenente alla dimensione della logica, quindi alle operazioni del pensiero. Non solo. Proprio questo statuto di *in-differenza* consente loro di operare come funzioni del significato.

Senza la lunga erosione della nozione di sostanza, della sua stoffa ontologica, senza il trapasso di gravità operato nella logica-prisma dell'abissalità della creazione, tuttavia, non si può comprendere l'assimilazione del medioevo maturo di questa nozione di neutralità e di indifferenza. Così come, ripetiamolo, non

² É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952, p. 85; Id., *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, "AHDLMA", 2, pp. 89-149.

si capirebbe il lavoro preparatorio che ha predisposto questo esito passando in vario modo, trasversalmente a realismo e nominalismo, sulla relazione di *in-differenza*.

Su una differenza sottratta alla relazione e su una relazione non in circolo con i suoi momenti. Essenze dunque indifferenti alla differenza, che non si differiscono in una differenza e quindi non giocano con il limite, i bordi e il disfarsi differente dei tempi del tempo.

2. Così, albero si applica uniformemente (sinonimia e univocità...) a tutti gli alberi singoli; in tal senso, gli alberi, *portando* lo stesso nome, sono sinonimi. Anche qui il nome *porta* un significato che non è né particolare né universale e proprio per questo riesce a tendere l'universale verso il molteplice, conservando una separazione in cui un molteplice di alberi coesiste dentro una classe universale. Come se la sua indifferenza all'universale e al singolare garantisse una sorta di apertura nella quale il singolo albero può essere veduto-percepito-concepito dentro una classe senza dover essere lo specificarsi di questa classe. Come se le nozioni di significato debbano possedere una realtà tale per cui tra una classe generale e i suoi elementi singoli possa garantirsi una relazione che non sia né di identità né di differenza ma neppure di differenza dell'identità. Essenze dunque la cui natura di indifferenza garantisce un'ardita costellazione di possibilità: attribuzioni univoche il cui movente non proviene dalla luce in cui guardano, concetti logicamente attribuibili, possibili perché non assumono o non si assumono nelle essenze neutre, nature comuni che assistono come uno sguardo piuttosto che come sostanze, assistono nell'attribuzione come *soglie-relazione-sguardo* piuttosto che con la potenza dell'*Eidos* greco. Dove l'universale logico si costituisce nell'attribuzione e quindi nel giudizio a partire a una matrice sguardo-*Ens* più che da una matrice sostanza-*Ens*, da una soglia sguardo-relazione piuttosto che nell'imperium di un ventre *Eidos*-concetto.

3. Duns Scoto conduce verso un sottile e fragile equilibrio. Da una parte per garantire il profilo ontologico del giudizio occorre che la conoscenza non perda la possibile somiglianza con l’oggetto. E questo è possibile solo se il concetto di un oggetto è in relazione di univocità con ciò che si afferma nel *fantasma*. Dall’altra non si può fondere insieme il conoscere un oggetto con il concetto di quell’oggetto. Natura essenziale e natura logica, concepimento logico e conoscenza essenziale. Per Duns Scoto se questi due piani non si connettono nella forma paradossale di una disgiunzione (una disgiunzione che si disgiunge da ciò che connette), si smarrisce la possibilità di ammettere in noi una causa attiva (si potrebbe anche dire una *intentio* nell’*intentum*) nella conoscenza. Come se il logos-concetto-luce potesse infettare di una fatticità senza scampo che toglie aria, luce e tempo alla libertà del pensare. In particolare ed è ciò che preme al *Dottor sottile*, alla volontà di pensare quando si vuole. Se l’*Eidos* raggiunge con il tratto di una sostanza, se immette nel *corpo* del suo atto, il volere dell’intendere diventa diafano. Nell’antico linguaggio di Scoto: il movente principale avrebbe la sua sede nell’azione dell’oggetto sull’intelletto. Il prisma trinitario si dissolve e il Figlio si dirada a semplice Parola del Padre.

L’architettura gnoseologica da difendere deve pertanto prevedere con decisione che l’oggetto non riceva la ragione della sua intelligibilità dall’intelligenza e viceversa quest’ultima non riceva dall’oggetto o dalla sua immagine la ragione della sua conoscenza. Un difficile equilibrio con una duplice precauzione: garantire che si possa conoscere quando si vuole e ciò è per Scoto possibile, solo se il conoscere un oggetto tramite il suo concetto non si fonde con la sua natura eidetico-essenziale e dall’altra, se il concetto dell’oggetto fosse un prodotto dell’atto stesso del conoscere, si spegnerebbe qualunque riferimento all’oggetto così com’è nella sua esteriorità alla conoscenza. Né iperrealismo né nominalismo. L’intelletto agente di Scoto vive di una originaria indipendenza dall’immagine dell’oggetto. Si potrebbe dire così, per non allontanarci troppo dalla sintassi heideggeriana, l’*intentio* è in relazione con un *intentum*, il

pensare con un pensato, per un pensiero dell'*Ens–Unum–Verum*....che garantisce insieme l'originaria indipendenza dall'immagine dell'oggetto, e proprio perché l'intelligibilità non è portata in consegna dall'immagine, nel suo ventre..., il pensare nell'immagine può sostenersi nella libertà di un volere. A questo punto l'intelletto agente non è un semplice accogliere ma un "agire insieme" all'immagine. Un concorrere come causa con la causa dell'immagine. Una concausa quindi che forma con l'immagine dell'oggetto; una causa totale riguardo all'immagine intelligibile. È solo in questo equilibrio che, per Duns Scoto, si garantisce l'autonomia di chi formula il giudizio da ciò che in esso viene a formularsi; l'autonomia dell'assenso che si dà in un giudizio dalla conoscenza dei termini che lo compongono; la possibilità di procedere nell'argomentazione optando per una serie piuttosto che per un'altra; la possibilità stessa dell'atto riflesso della consapevolezza (atto secondo) che anche per Duns Scoto resterebbe inspiegabile senza l'intelletto agente: se infatti l'atto riflesso fosse causato dall'atto diretto, difficilmente si potrebbe affermarlo come l'atto di qualcuno che avverte ciò che sta pensando.

4. Scoto, a differenza, ad esempio, di Godefroid de Fontaine, ritiene che sia necessario ammettere la specie intelligibile per spiegare l'atto di intellezione. Un atto di intellezione non può prodursi senza specie intelligibile. Sappiamo che questo è uno dei punti di attrazione del giovane Heidegger, uno dei momenti nei quali si sviluppa, nella polarità *noesi–noema*, l'attrazione verso il *noema*. Tuttavia se si coglie fino in fondo la polemica di Scoto contro l'ipotesi aristotelico-tomistica della possibilità che l'intelletto, per rischiaramento, possa estrarre la forma universale, diventa più chiaro ciò a cui il giovane Heidegger sta già rinunciando e che cosa di questa tradizione vada portando all'estremo, fuori dal suo originario equilibrio. Se si attribuisse all'intelletto la capacità di astrarre un universale dall'oggetto singolare, trattenuto nel fantasma, si incontrano due difficoltà insormontabili per Scoto: ci si trova nella condizione di non poter spiegare come una specie singolare possa, nel rischiaramento,

esporsi come specie universale. Obiezione che si radica nel principio per il quale ogni specie deve essere alla misura del suo oggetto; inoltre, la specie universale che si astrarrebbe dal singolare dovrebbe possedere la seguente caratteristica: essere rappresentativa del singolare e contemporaneamente della reale specie universale. Cioè si troverebbe nell'imbarazzante condizione logica di possedere l'architettura di un genere di cui la specie reale e la specie singolare di quella classe di oggetti sarebbero entrambe sue specie. O se non si procede così a fondo nel paradosso resta comunque per Scoto improponibile l'idea che un universale logico che abbraccia un dominio di oggetti possa costituirsi astraendo da una specie individuale. Scoto ritiene che un universale può essere possibile solo per una specie universale in grado di sostenerlo. La nozione universale è un'azione logica che appartiene all'intelletto agente, al suo dinamismo, un suo effetto reale raccolto nell'intelletto possibile. Di fronte a un albero l'intellezione opera in modo tale da generare una veduta a partire da un universale che consente di collocare il singolare nell'ambito di un ordine che abbraccia in un legame logico un insieme e lo distingue da altri insiemi. Questa entità è una nozione di ragione diciamo pure che è una nozione di pensiero o logica. La sua natura è evidentemente diversa da ciò di cui è una veduta o di cui è rappresentazione. Si tratta allora di spiegare come una nozione di natura logica non solo si produca a partire da una natura reale ma, conservandola, non rischi due esiti estremi opposti. Sia assimilata radicalmente dal movimento del reale o il reale sia totalmente assimilato al logico. Per evitare questi due estremi occorre che la nozione universale conservi la natura di un ente, il quale si trova disposto verso significati reali che non sono enti di ragione, in modo tale che, l'afferrarli in un dominio di ragione, non dissolva la molteplicità reale dei singoli, la loro alterità di significati. Se l'ente universale fosse astratto dal singolo, per Scoto, si avrebbe la conseguenza di essere vittima di una direzione che non solo non uscirebbe dalla singolarità, ma avrebbe un movimento causato dalla stessa singolarità come se fosse questa a comprendersi mediante l'atto di astrazione dell'intelletto. Come

se il *noema* desse a se stesso la propria *noesi*. Scoto invece vuole garantire che l'ente universale sia in grado di comprendere il singolo senza dissiparlo nel logico ma neppure lasciare afferrare il logico nell'ente singolo. Intelligere un albero vuol dire allora generare una veduta nella quale il singolo ente resta abbracciato in una specie di ragione il cui comprendere non è né il generare la singolarità a partire dall'universalità come se il singolo fosse visto a partire dall'interiorità dell'universale né una veduta che risponde come una pura eco alla chiamata della singolarità dove il logico diventa una modalità del manifestarsi dell'ente. Su quest'ultimo aspetto Scoto è stato sempre fermissimo: attribuire all'intelletto agente degli universali costituisce la condizione per non asservire le sue operazioni alle specie sensibili. Garantire le operazioni del giudizio e del sillogismo.

Ma che cosa o chi apre la veduta in cui questo equilibrio può essere preservato? Stringendo le cose in un angolo: chi o che cosa apre il pensiero all'essere?

È naturale che si nasconde una questione cruciale che contiene in embrione molte delle problematiche cartesiane e postcartesiane. Un momento straordinariamente complesso verso cui cui l'inteprete di Scoto resta in bilico tra possibilità che sembrano differenti.

L'operazione dell'intelletto non è di astrazione ma di *causazione*. Segno tipico di un ordine quello dell'intelligibile non asservito alla natura propria dei corpi; ma neppure asservito nella ricezione di un'idea che proviene *dal di fuori*. Se l'idea in cui concepisce non fosse pienamente in lui non potrebbe mai darsi che il conoscere sia il suo proprio conoscere. Se l'intelletto concepisce nell'universale causandolo, tuttavia occorre sempre ritrovare una primalità perentoria: il suo primo oggetto è l'*Ens*. E l'*Ens* non è un universale né un genere. Oggetto primo vuol dire che, preliminarmente, ad un universale l'intelletto è preso e partecipato nella convenienza dell'*Ens*. Preliminarmente ad ogni universale, preliminarmente alla veduta dell'universale si apre la veduta nell'*Ens*. Nessun pensiero è possibile se non per l'*Ens*. Un *Ens* però che a questo punto deve poter avere questa particolare tensione, deve aprire la libertà della causazione

dell'intelletto agente e costituire un ordine nel quale si trova stabilmente un molteplice. Star dinanzi ad un albero significa allora trovarsi in una veduta per cui l'*Ens* di cui l'albero partecipa prima ancora dell'universale nel quale noi lo cogliamo, ci raggiunge preliminarmente ripetendo per il grado che riguarda la natura di quell'albero l'*Ens* in quanto *Ens*. Questo preliminare da cui si è raggiunti non è ripetiamolo ancora né il singolo qui nè l'altrove dell'universale albero. È un sopraggiungere che non a caso ha la neutralità dell'essenza di Avicenna. Sta preliminarmente alla causalità con cui lo si afferra e preliminarmente allo star lì dell'albero. Diciamolo nelle parole di Gilson: «Ce que l'intellect voit d'abord dans le singulier, c'est la *nature communis* et grâce à celle-ci que la connaissance de l'universel est possible (...)»³.

5. Chiediamoci: cos'è la natura comune che l'intelletto vede nel singolare? Sappiamo che non è un ente di ragione, sappiamo che deve essere semplice come è semplice l'*Ens*. Semplice vuol dire che non partecipa della natura del numero. Almeno se come a lungo ha insistito Heidegger il numero presuppone un ambito omogeneo nel quale le differenze sono rapportate in una comune direzione. Semplice vuol anche dire che non offre un bordo per una assimilazione. Così come ad esempio accade nel complicato laboratorio di un qualunque schematismo trascendentale dove un dato si dà a partire dalla partecipazione a una grandezza. Senza Avicenna non si può comprendere perché, secondo Duns Scoto, sia necessario distinguere un concetto come universale predicabile dalla comunanza nelle cose di un fondamento reale. Così come può accadere che senza le avvertenze di Avicenna Scoto possa essere relegato tra i realisti dell'universale. Come il filosofo persiano distingue l'universale dall'universalità Scoto distingue ciò che è comune dall'universale. Le cose hanno una comunità reale. Una

³ É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, cit., p. 522.

reale unità⁴. Il problema delicatissimo è che questa unità in cui le cose hanno una comune natura non ha nulla a che fare con l'unità numerica. L'essenza neutra introduce un'altra regione oltre l'ambito dell'ontologico e al di là dell'ambito logico. Ripetiamolo ancora: il Medioevo eredita la nozione di sostanza ma la sottopone al prisma dell'evento creativo, da cui in ultima istanza dipende l'assedio a un fondamento aristotelico per eccellenza e cioè che una cosa che esiste non può non essere necessariamente ciò che si trova ad essere. Altro modo di dire che la sostanza ha l'essere come attributo essenziale. La maturingità medievale fa i conti con un essere creaturele che ha il *niente* come possibilità imminente e può non essere. È proprio a partire da qui che si rende necessario approfondire una terza regione che garantisca l'ontologico (inteso qui in una accezione aristotelica) e il logico e impedisca che la logica si radichi nell'ontologico. L'essenza indifferente tra il singolo e l'universale è anche ciò che deve garantire una separazione della logica dall'ontologia e quindi una loro articolazione. In Scoto, nella direzione di Avicenna, ciò che è comune in un ambito oggettuale, consente la predicazione logica e tuttavia l'universale logico stabilisce una unità che è di altra natura rispetto all'unità reale. L'unità logica non è l'unità reale.

È per l'unità reale che è possibile l'unità logica. In un passo delle *Questioni Metafisiche* si legge «L'unità dell'oggetto del senso non è l'unità universale in atto, ma qualcosa di uno in base a una unità autentica, reale, che spinge l'intelletto a produrre qualcosa di comune, astratto da questo o quel singolo....»⁵.

6. Anche per Scoto non c'è astrazione induttiva e ogni singola percezione è sufficiente a generare un Universale. Sempre per l'unità reale che detiene la singolarità.

La sensazione è necessaria per formare i concetti che non sono più desunti dall'esperienza e infatti non si può dire essa

⁴ Cfr., *Quaest. Metaph.* I, *quaest.* 6, § 5.

⁵ *Ibidem.*

sia come materiale della formazione del concetto universale. La nozione di albero come universale si occasiona nella sensazione-percezione ma non ne deriva come effetto da una causa.

Occasionalismo di tipo platonico con una correzione radicale sulla linea di Avicenna. L'universale occasionato dalla percezione non è già lì in agguato e non detiene il movimento del pensiero. Il pensiero non è *Andenken*, non è afferrato come la memoria è *agita* dal ricordo. Per Scoto l'intelletto forma *spontaneamente* il concetto. Se Heidegger è interessato ad una immersione del soggetto nella densità ontologica della *res*, Scoto non sacrifica la libera mobilità *all'esser situato*. Anche per Scoto il *ci* è originariamente un *essere presso*, afferrato originariamente dalla fatticità della situazione, tuttavia non si può dire che abbia il carattere di un'*epifania* dell'essere, come sempre più stabilmente tenderà a diventare per Heidegger. Il *ci* non è totalmente preda dell'intelligibile. Preda o vittima di un intelligibile il cui atto si prolungherebbe dentro tutti i minuti capillari dell'intellezione. Con la conseguenza che l'intellezione diventerebbe atto dell'intelligibile. Il *ci* allora come intellezione dell'essere. Nel linguaggio degli antichi scolastici: un fantasma agendo sempre come una causa naturale e secondo la sua natura giammai potrebbe farci prendere una conoscenza vera per una falsa e una conoscenza falsa per una vera. Nell'immersione della fatticità dove la libera mobilità è un riverbero, pur esso preda della situazione, un errore che non esca dal cerchio della verità difficilmente è un errore. Così Scoto riteneva che se il pensato custodisce la via di ciò che si pensa, le mobili direzione di una qualunque argomentazioni o di un ragionamento sillogistico che implicano sempre decisioni e indecisioni, si renderebbero ingiustificabili così come in generale non avrebbero più un suolo su cui poggiare quell'insieme di atti che non portano sulle cose: si pensi, diceva lui, alle seconde intenzioni o alle relazioni di ragione. Se il pensare è generato dalla falda di fatticità su cui sorge è immesso fatalmente in un cerchio di direzioni dove l'argomentare deve rapprendersi non in un'azione ma in una obbedienza in un appropriarsi di ciò che *appropria*.

Ancora contro Heidegger, Scoto insisterebbe sul fatto che

se l'intellezione è irrorata totalmente dall'intelligibile, se da questo riceve non solo la direzione ma anche la forma che la promuove nella sfera dell'*Ens* come potrebbe una seconda intenzione distinguersi dalla prima, un pensiero che si avvede di pensare, da un pensiero che si avvede di qualcosa? Se l'avvedersi di qualcosa fosse identico con l'avvedersi di pensare qualcosa? il pensare sarebbe o sempre totalmente irriflesso o sempre totalmente riflesso. Nell'Heidegger che incomincia a delineare la coppia inautenticità e autenticità, l'inautentico è certamente il luogo di una riflusso nell'irriflesso, di un esserci che non si avvede, di un *ci* che si dirada nella vita vivente, così come l'autentico diventa un ravvedersi del proprio sé. Poiché tuttavia, sempre nell'antico linguaggio scolastico, cause formali e cause efficienti sono, in questo caso, indistinguibili, da un lato, il dileguare del *ci* nell'esser è una responsabilità ontologica dello stesso essere. Dall'altro l'avvedersi del *ci* è sempre un avvedersi del *ci* come evenienza dell'esser per cui l'autentico giunge alla pienezza quando alla fine coincide con ciò da cui provava a sollevarsi; cioè l'essere diradato nella vita vivente. In altre parole a partire dalle cautele di Scoto si ricaverebbero le seguenti opposizioni: se il *ci* è autentico nell'avvedersi come ci dell'esser, cioè come essere desto dell'essere, vuol dire che la sua autenticità consiste infine nel riconoscersi come totalmente irrorato dal flusso storico-vivente dell'essere. Il suo destarsi è sempre un verificarsi come epifania dell'essere con la conseguenza possibile però che un *ci troppo desto* diviene più inautentico del *ci* rifluito nella vita vivente. Deve quindi destarsi il tempo sufficiente per riaccompagnarsi nel cerchio appropriante da cui non può sollevarsi.

Il *ci* di Scoto al contrario non è preso dal dominio dell'intelligibile. Tanto è vero che l'atto dell'intellezione gioca in una radicale discontinuità. Può conoscere qualcosa così come può cessare nel conoscere qualcosa. Pensiero quindi discontinuo rispetto all'intelligibile; pur essendo esso nell'appartenenza dell'*Ens*. Ed è a questo punto che la divaricazione di Heidegger rispetto a Scoto può essere nuovamente messa a fuoco con ulteriori dettagli decisivi.

6. Riprediamo alcuni passaggi: Scoto avverte che se l'intelligibile detta tutte le condizioni dell'intellezione, l'intellezione non ha più scampo dalla verità; l'errore diventa infatti impensabile e di conseguenza l'avventura stessa dell'argomentazione che si svolge nella discontinuità tra conoscere e non conoscere rappresenterebbe una dilazione incomprensibile, così, lo abbiamo accennato, quel complicato atto di ripiegamento anticamente chiamato *seconda intenzione*. Per rendere conto della natura, diciamo pure problematica, della nostra conoscenza dobbiamo ammettere una causa attiva nell'intellezione che proviene dal *ci* dell'esser. Il *ci* dell'esser deve cioè possedere una causalità concorrente che non viene irrorata dall'intelligibile. In questo senso il *ci* di Scoto non è disposto totalmente dalla *fatticità* dell'essere. Pur potendosi dire – ed è questo il luogo di tutti i fondamentali fraintendimenti – *pensiero dell'essere*. Anzi in Scoto si deve necessariamente poter dire che proprio perché l'*Ens* è il primo oggetto dell'intelletto il pensare non è sempre e comunque pensiero dell'intelligibile. Detto con questa voluta accentuazione l'affermazione può sembrare improponibile e lesiva di molte collaudate interpretazioni di Scoto. Eppure è su questo punto l'assedio più stringente del giovane Heidegger e le premesse dei successivi sviluppi della sua proposta filosofica; proprio perché l'*Ens* è primo oggetto? il pensiero è sempre come promosso in una direzione da ciò che è chiamato a pensare. L'*Eidos* è fatalmente, in Heidegger, la modalità con cui l'*Ens* raggiunge il pensare e, sempre più coerentemente, più avanti, la modalità del farsi pensare dell'*Ens*. L'*Ens* è sempre più modalità degli *Eidos* mediante cui si prende parte del suo significarsi mediante cui i singoli soggetti empirici perdendo il profilo singolare della propria immediata empiricità, accedono all'aperto dell'*Ens*. Un accedere, come sappiamo, che è sempre, tuttavia, un riprendere parte a ciò da cui da sempre si è radicalmente *appropriati*. Nella interpretazione di Scoto un passaggio di questa portata è reso possibile, come abbiamo visto, sin dai primi passi quando l'*Unum* è presentato come una sorta di contraccolpo dell'*Ens*, un suo *destarsi* come qualcuno, come occhio dell'*Ens*. Prima matrice della relazione *esser-ci*.

Rileggiamo ancora quel passo: «Diciamo: l'alcunché è un qualcosa che si potrebbe ritenere una verità banale in apparenza non siamo andati al di là dell'oggetto. E tuttavia in questa proposizione v'è un momento fecondo quello della relazione»⁶. *Ens* fecondo perché genera la relazione cioè un *ci* in cui per contraccolpo di se stesso si rende *Unum* cioè qualcosa per qualcuno. Dove il qualcuno è fermento e fecondità dell'*Ens*. Abbiamo già ricostruito che questo primo passaggio costringa Heidegger e ricorrere alla *Logica* hegeliana costringendolo dentro un circolo che non sfugge al dinamismo implicito nelle coppie platonico-hegeliano dell'uno-molto o genere-specie.

7. Nell'intellezione vi è una mobilità causale propria del *ci*. Anche per salvaguardare questo Scoto esclude un *ex aequo* nell'atto di intellezione tra specie intelligibile e intelletto. Si appella a un ordine di cause essenzialmente ordinate che concorrono tuttavia in modo ineguale. La specie avanza con una causalità propria, occorre però che questa causalità non generi la stessa causalità che deve accoglierla; trova accoglienza in una causalità più perfetta che proprio per questo non si lascia afferrare nella fatticità di quell'avanzare. La causalità formale dell'*Eidos* non invade la causalità attiva dell'intendere, è come se la situasse verso una direzione lasciandogli la causalità di aderirvi o di non aderirvi. Mentre su questo delicato punto della vertenza Scoto si disimpegna da Aristotele marcando bene la differenza tra cause e efficienti e cause formali, Heidegger trova nella *disposizione a divenire tutte le cose* uno dei supporti per *quell'essere originariamente presso* su cui più avanti andrà ad assestarsi. Anche in Scoto,— continuiamo in questa parafrasi teoretica — il *Ci* è aperto o nell'Aperto di una manifestazione quindi poiché è indeterminato rispetto a ciò che riceve può divenire ciò che riceve. Ricevere una direzione da ciò che si pensa non significa per Scoto ricevere tutto il suo movimento di adesione a ciò che si pensa. Non a caso non è totalmente preda

⁶ *Ivi*, p. 36.

e ostaggio. Una cosa per lui è l'universale che richiede una mobilità causale, un'azione positiva, altra cosa è ciò che è comune come essenza, un *esser lì* indifferente, neutro rispetto all'attribuzione logica, dove proprio la sua indifferenza, sempre, tuttavia, imminente, rende possibile l'attribuzione logica come se ne garantisse lo slancio e la mobilità causale.

8. In Scoto, ricordiamolo, devono garantirsi: il vedente, la cui causalità nell'intellezione, non può essere asciugata nell'intelligibile, la cosa vista, che non può assimilarsi idealisticamente al vedente; il rapporto tra particolare albero e universale albero, senza che l'identità del tutto sospenda il molteplice e il molteplice non si disperda senza unità. Il significato non è dal lato dell'universale e neppure sul lato del particolare; così come è fuori da una movimentazione dialettica sempre necessaria se si resta nel circolo uno–molteplice–molteplice–uno. La luce del significato deve quindi congiungere soggetto e oggetto nel momento stesso in cui disgiunge, anzi, la disgiunzione è la condizione della congiunzione. Per capirlo meglio dobbiamo però recuperare l'antico linguaggio scolastico.

Qual'era il primo grande rischio nel vedere qualcosa nell'Idea? Il primo grande rischio è che il vedente vedendo nell'Idea di Dio difficilmente poteva non essere *vedere* stesso di Dio. È vero che chi guarda non vede sotto tema ciò in cui vede, tuttavia la causalità originaria della sua visione (anche quando è visione che non vede) è nel movimento dell'Idea. In ultima istanza visione di Dio. Con parafrasi heideggeriana si potrebbe dire: è vero che il *ci* non vede l'essere, tuttavia il movimento del suo sguardo è preso dal suo movimento, pertanto le precauzioni di Scoto porterebbero alla seguente conclusione: che si veda o non si veda la luce con cui lo sguardo si apre, l'apertura di questo sguardo è nel movimento di quella luce.

9. Riprendiamo due importanti passaggi argomentativi di Scoto: se non conosciamo l'essenza di Dio non possiamo neppure conoscere le idee; secondo, se conoscessimo con le sue idee, sarebbe Egli a conoscere per mezzo nostro. La soluzione

di Scoto si presenta con quell'apparenza di artifizio che rende il più delle volte estranee molte tramature del pensiero scolastico. Egli ritiene che le Idee di Dio provengano certamente dalla sua essenziale intellezione ma si configurano tuttavia rispetto alla sua essenza come oggetto secondo. Come se fossero cioè non le idee nella loro essenzialità originaria, ma nel lato del loro essere conosciute nell'intellezione divina. Dio conosce se stesso mediante la sua essenza; l'idea come *oggetto secondo*, su cui Scoto si sofferma, è il lato conosciuto, l'essere conosciuto dell'idea es-senziale. Questa sottile distinzione gli consente di dedurre che un'idea spogliata della sua primalità essenziale, nel suo lato di frutto dell'intellezione, perde di potenza causale. L'intelletto vede nella luce dell'idea, come oggetto prossimo e non come causa essenziale. Sottilissima distinzione che consente a Scoto di non radicare la visione nell'idea nel movimento essenziale di Dio. Poiché l'idea in cui si conosce è solo l'idea dell'essenza di Dio essenza solo in quanto frutto dell'autointellezione di Dio essa diventa per così dire un essere relativo il quale non può esercitare direttamente un'essenziale forza causale. L'intelletto divino si trova ad avere verso l'intelletto umano una duplice causalità. Come luce increata produce gli oggetti o idee come intelligibili, le quali, come si diceva, orientano l'intendere, ma non causano né il moto dell'intendere stesso né totalizzano l'atto dell'intellezione. Non dimentichiamo che in Scoto in ogni atto di intellezione vi è una duplice causalità, la più perfetta delle quali è sempre quella dell'intelletto agente. Questo vuol dire che l'intelletto agente sia libero dalla causalità divina?

La risposta non può che essere la seguente. L'intelletto divino causa l'intelletto agente come libera causalità. Perché solo così può essere causalità concorrente. Gli intelligibili dettano orientamenti e generano direzioni che vincolano solo nel momento in cui ci si vincola ad essi; non sono capaci cioè di orientare l'adesione alla direzione che impongono. Così avviene per le stesse verità necessarie. Nel momento in cui si pensano alcune verità di ragione non possono che imporsi necessariamente. Resta il fatto che esse non sono in grado di imporsi sino a

quando non si aderisce *volontariamente* ad esse. Esse si impongono necessariamente ma non necessariamente impongono di fissarsi sulla loro natura di verità necessarie. Che il tutto sia maggiore della parte è una verità che si impone da sé costringendo necessariamente ad un assenso; resta il fatto che questa verità non costringe nessuno a fissare la natura necessaria che le riguarda.

10. Secondo Scoto tre sono le relazioni ipotizzabili tra luce increata e intelletto agente, tra essere ed ente o detto in modo più preciso, più heideggeriano tra *esser* e *ci* dell'*esserci*. Il primo caso è che luce increata intervenga prima dell'atto di conoscere.

Cioè non può esserci atto di conoscenza senza che prima ancora dell'atto con cui si conosce qualcosa, la *luce* non intervenga attivamente. Poiché si ipotizza che intervenga prima dell'atto della conoscenza, deve poter intervenire sui compartecipi di questo atto, prima ancora che la relazione si stabilisca.

Ma in che modo potrebbe intervenire se non mediante un effetto? La luce increata, l'*esser* del *ci* produce un effetto che è in fondo la virtù con cui il *ci* o l'intelletto agente conosce, cioè si apre a qualcosa. Si tratta di capire allora la natura di questa causa e di questo effetto. Essendo un effetto di una causa non può che essere differente dalla causa di cui è effetto, differente quanto basta almeno per giustificare la natura di un effetto. Basta ammettere una differenza sufficiente per giustificare la distinzione di una causa da un effetto per consentire che quell'effetto possa a sua volta essere una causa. Ed è per questo che Scoto dinanzi a questa prima ipotesi di relazione tra luce increata e intelletto agente così replica a Enrico di Gand: «E così l'opinione comune sembra con uguale perfezione ritenere la conoscenza della verità nella luce increata come quest'ipotesi di Enrico di Gand perché ritiene che la verità si conosce per l'intelletto agente che è l'effetto della luce increata e più perfetto di quel lume accidentale creato»⁷. In conclusione questa prima ipotesi non contraddice in nessun modo che l'intelletto pur essendo un effetto possa essere una causa e quindi possa naturalmente conoscere senza soccorso della luce increata.

Vediamo ora le altre due possibilità. Se dovessimo riassumere la prima conclusione in termini heideggeriani dovremmo dir così: il *ci* è dell'*esser* ma se si vuol giustificare il flettersi dell'*essere* nella particella del *ci* e quindi giustificare la pur necessaria differenza tra *essere* ed *esserci*, occorre che l'*essere* sia causa remota del *ci*. Verifichiamo le altre due possibilità a cui Duns Scoto rimanda: «Se la luce increata non produce nulla prima dell'atto della conoscenza allora o la sola luce increata produce l'atto della conoscenza o la luce increata produce insieme all'intelletto e all'oggetto»⁸. Primo caso: la luce increata non distingue un effetto. Non distinguendo un effetto è atto stesso che conosce. L'atto che conosce è preso totalmente dalla causalità della luce, è atto stesso della luce senza che il flettersi in un intelletto agente possa essere un flettersi reale. L'*essere* dell'*esserci* è l'*esserci* dell'*essere*. Il *ci* è preso totalmente dall'*essere*. La virtù aprente del *ci* è un'operazione dell'*esser* del *ci*. Scoto interverrebbe sconsolato con questa affermazione: «Se è la sola luce increata a produrre l'atto allora l'intelletto agente non ha alcuna operazione o influenza nella conoscenza della verità sincera e ciò sembra un inconveniente....»⁹. Già un inconveniente non di poco conto. Per il secondo caso il periodo argomentativo è un po' più lungo. Ora, dopo aver ammesso la possibilità che si possa sostenere che conosciamo nella luce increata alla condizione sia chiaro che essa semplicemente coopera al nostro atto conoscitivo così come la causa prima è anteriore e influisce più della causa prossima; si deve ora verificare a quali condizioni si possa dire che conosciamo nella luce increata a partire dall'oggetto. Se si afferma che si conosce un albero a partire dalla sua essenza poiché l'*essenza* ci viene incontro a partire da ciò a cui partecipa e poiché ciò a cui partecipa non può che trovarsi nella luce increata, sembra lecito affermare che si conosce nella luce increata. Sempre abusando di un prestito heideggeriano si potrebbe dire così: se l'ente ha stabilità solo

⁷ DUNS SCOTO, *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 4, n. 269.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

nel suo *Eidos* e solo nel suo *Eidos* ci raggiunge, poiché l'*Eidos* altro non è che l'essere dell'ente; è solo nell'essere dell'ente che siamo raggiunti e, quindi, tornando all'antico linguaggio scolastico potremmo concludere in questo modo: conosciamo l'essenza della pietra o di un albero perché partecipiamo della luce increata. Scoto come è noto si oppone drasticamente a questa conclusione: «L'uomo pertanto conosce l'essenza della pietra che in relazione all'intelletto divino è incommensurabile ed eterna tuttavia non la vede come eterna e incommensurabile in relazione all'intelletto divino perché non conosce la relazione dell'essenza della pietra con la ragione dell'intelletto divino di cui possiede l'incommensurabilità. E di conseguenza l'uomo conosce in tale oggetto l'essenza della pietra la verità dell'oggetto e tutto ciò che virtualmente è contenuto in esso per mezzo della dimostrazione razionale su tale oggetto»¹⁰.

Le cautele di Scoto sono chiarissime. Poiché non si conosce essenzialmente Dio, le essenze delle cose che pure in quanto tali partecipano della luce di Dio non possono essere conosciute nella luce di Dio. Partecipare dell'*Eidos* delle cose non può significare muoversi nell'essere dell'ente. Se l'*Eidos* pur imponendo la forma in cui il conoscere si situa originariamente non gli impone il proprio movimento lasciando che l'intelletto agente concorra per virtù propria ad assentire al concetto è perché l'*Eidos* che riluce nel fantasma partecipa di un movimento che è tale a partire da una incommensurabilità con la luce increata.

L'intelletto coglie l'*Eidos* non a partire dall'essere dell'*Eidos* ma nell'incommensurabilità con l'essenza eterna dell'*Eidos*. Solo nell'aperto di un incommensurabile può darsi un *Eidos* ma può darsi in quanto l'incommensurabile nel suo ritiro non si pone come una sorta di luce mediana di genere comune di ponteggio luminoso tra l'*Eidos* e l'intelletto agente.

11. Duns Scoto eredita dunque la neutralità *in-differentia* di Avicenna. Contro Aristotele radicalizza la distinzione tra

¹⁰ *Ivi*, p. 403.

universale logico di predicazione e unità comune-reale. In particolare il plesso tra possibilità della predicazione logica e anteriorità dell'unità reale. Avverte che non si può confondere l'unità che si consegue con l'universale con l'unità reale che proviene da una natura comune, sempre in anticipo sulla predicazione. Una cosa è l'unità logica altra cosa è l'unità reale. L'una si costituisce nel dire di molti l'altra è uno nei molti.

Abbiamo verificato che l'inserimento del "limite" hegeliano non consente ad Heidegger – pure avvertendola – di stare all'altezza di questa distinzione: l'universale logico prospera dentro una unità numerica (seppure numero puro presagio della pura temporalità o autentica temporalità), l'unità reale ha a che fare con la semplicità dell'*Ens–Unum–Verum* e non ha niente di numerico, niente che in qualche maniera possa essere prossimo al telaio temporale. Per Duns Scoto l'unità reale semplice non numerica deve garantire, contro i *nominales*, una qualche univocità dell'universale e, raccogliendo però la loro lezione, deve garantirne la possibilità. Non si dimentichi: se la natura reale comune avesse un carattere di sostanzialità incorrerebbe nell'aporia denunciata da Aristotele: una natura sostanziale non è attribuibile ad un'altra sostanza a meno di non distruggerne la sostanzialità.

Per Scoto, a differenza di quanto accade nel nominalismo estremo, non si può dire vi sia una percezione immediata del singolare. La potenza sensitiva concerne certamente il singolare e tuttavia il suo oggetto primo è l'uno dei molti, cioè la natura comune. Oggetto primo che si presenta in-differente alla differenza mediante cui il pensiero si ritrova a trascorrere. Si potrebbe dire con qualche variazione e rischio: indifferente alla differenza con cui l'atto stesso che pensa si ritrova a differire da sé, dove il differire nella differenza è riguardato in una relazione che non lo afferra nella relazione.

12. Per Scoto la sensazione non è produttiva, non è il grembo dell'intelligibile. Ne è tutt'al più, platonicamente, l'*occasione*. L'intelligibile coinvolge la spontaneità dell'intelletto, che, a questo punto è qualcosa di diverso da una possibile

radura che accoglie il venire avanti di qualcosa nell'*Eidos*. Il pensiero-intelletto non è sopraggiunto dall'intelligibile, non è generato dal suo atto-forma. Anche per Scoto – ulteriore eredità di Avicenna – occorre rinunciare alla dottrina del “tesoro di forme” e alla fecondità della reminiscenza. Ancora una volta si deve dire che egli è estraneo all'idea che Heidegger sta rigenerando per cui pensare un albero o segnalare un albero nell'attribuzione sia sempre un risalire nella memoria-mediazione del concetto: gli intelligibili non impongono la memoria della cosa. È come se in Duns Scoto l'intera tradizione dell'Idea come modello-immagine-colore-medium subisse una trasfigurazione epocale, rimasta marginale nel corso della tradizione moderna che ha preferito il confronto con la deriva ipernominalista. L'intelligibile di Scoto non è sostanza immobile nell'iperuranio, non è depositato negli strati della memoria, né in quella personale, né quella di un tempo-logos-storia.

L'intelletto possibile riceve l'universale. Perché, tuttavia, non sia assimilato nell'immagine di ciò che riceve, perché la luce in cui la veduta della cosa non imponga una direzione esclusiva occorre un doppio concorso. Occorre che ciò che si riceve, abbia una natura discreta e che l'intelletto agente non sia solo un varco-luce. Ora, discrezione può tradurre bene il senso profondo di ciò che per Scoto deve connotare l'universale (per “essere completamente universale”), cioè l'indeterminazione. Solo nella discrepanza indeterminata è possibile l'apparente bizzarria di un concorso di cause.

Una sorta di regime federativo di cause che ancora non risente di quel trapasso di civiltà concettuale che accadrà con Cusano-Bruno dove sarà inevitabile promuovere effetti proporzionali alle cause (in una direzione che seguirà come un calco sul piano dei concetti la nuova pesante gravità delle nuove istituzioni ad accentramento monarchico dell'Europa moderna). Solo così l'intelletto agente non è un varco luce e può giocare con ciò che riceve. Qui l'idea non raggiunge come un fulmine nell'infezione del logos, come parola-figlio, nell'onnipotenza del Padre, ma è come se avanzasse nell'annuncio di una discrepanza. È in questo annuncio che si mobilita l'*intentio*

dell'intelletto agente. Mentre il giovane Heidegger è già attratto dall'*Eidos* che afferra la direzione dello *sguardo-intentio*; da un *Eidos* che, apparentemente discreto nel non nascondimento, in realtà, dispone l'unica posizione a un certo punto ammissibile per l'intelletto agente-possibile (che a questo punto sono già indistinti nel *ci* dell'essere). L'*Eidos* di Heidegger trattiene nel nascondimento la sua provenienza e tuttavia è del tutto determinato nella posizione che pretende. L'indiscrezione dell'*Eidos* da cui Heidegger è attratto, e verso cui – lo abbiamo visto – muove la ricostruzione dei trascendentali – sta nell'abbraccio orizzonte con cui si tendono il soggetto e l'oggetto. È come se l'*Eidos* di un albero o essere dell'albero, nel momento in cui raggiunge come Logos e infetta come Logos e si stabilisce come categoriale, pur trattenendosi come inoggettuale, non visto, pur slittando dalla evidenza teoretica, tuttavia disposne i termini nella determinazione di una relazione. La correlazione soggetto-oggetto, uno dei santuari dell'eredità fenomenologica che il giovane Heidegger frequenta, presuppone che la relazione di quella correlazione non possa non darsi nella correlazione e impone la correlazione come momento della relazione. Impone il giudizio come manifestazione dell'*Eidos*-concetto. Percepire un albero allora è sempre un *Eidos* che raggiunge dal suolo-concetto-tempo e dispone l'articolazioione soggetto-oggetto come momento transitivo della relazione che corrella. Ora, se l'albero che si vede, là sul posto, compare in uno sfondo che discretamente è fuori evidenza-vista, tuttavia la relazione che tiene la correlazione ha una natura imperiale. (Ecco, tra alcune premesse che portarono i *nominales* ad alleggerire l'*Eidos* vi era una remota avvertenza di questa possibilità).

13. Come si vede torna ancora uno dei punti di fuoco di questo lavoro: la relazione trascendentale. La questione centrale non riguarda il luogo dell'*Eidos* (perchè la vertenza abbia una qualche utilità forse non va mai posta direttamente): *Eidos* nel percepito-cosa, *Eidos* nel tempo-storia-concetto o *Eidos*, né cosa né soggetto, né singolare né universale, *Eidos* in un terzo mondo, tra ontologico e logico o *Eidos* semplicemente

concetto-immagine mentale. Qui si scava dentro un altro problema, preliminarmente. Ovunque sia l'intelligibile o l'essere dell'ente la questione è: con quale relazione si dispone la correlazione essere-pensiero, specie-intelletto agente-possibile o anche specie e singolarità individuata dalla specie. Se l'*Ens* ha i tratti che il giovane Heidegger ricostruisce ogni *Eidos* dispone l'articolazione di un giudizio e si ripete una architettura greco-aristotelica per cui una specie veicola la forma intelligibile in potenza, l'intendere si accende e brilla nella correlazione la cui relazione-giudizio-inapparente è l'*Eidos-Ens*. Se Goffredo di Fontaines avesse incontrato il giovane Heidegger gli avrebbe rimproverato che il suo intendere o il *ci* dell'essere è preso dalla stessa “contrazione” che egli rimproverava all'intelletto agente di molti aristotelici. “Contrarre” una specie come un'infezione o una malattia (come un destino. O in altri termini – continuando ad insistere – come una Parola senza Annuncio. Come una Parola che prende la carne del tempo senza l'avvertimento di un Angelo). Goffredo di Fontaines avrebbe osservato che nella radice di nuove nomenclature concettuali, nelle latitudini della fatticità, vi è la stessa infezione-contagio che egli rimproverava alle *species* intelligibili. Così come l'intelletto agente di Aristotele viene *affetto* dall'estensione e dal sensibile, lo sguardo intenzionale del giovane Heidegger è affetto dalla gravità tempo-storia. L'intendere è nella servitù di una direzione pesante, in una gravità-luce che impone tutta la veglia di quell'*intentio*. La carburazione stessa di quell'*intentio*. Ecco perchè l'intendere, è un sorprendersi sempre come un contraccolpo di un *Eidos* che aggredisce alle spalle con la potenza della memoria. E l'intendere è sempre un *partecipare* della memoria dell'*Eidos*.

Al contrario la specie di Scoto è come se sollecitasse una veglia e un'*intentio*. (È anche per questo che si può parlare di concorso di cause). E questo è possibile, anche se può apparire controintuitivo, per il tratto di indeterminazione-discrezione con cui si annuncia. La specie porta o segnala una natura comune, discreta e neutra, né singolare né universale. Il fatto che sia comune garantisce che gli alberi siano alberi nell'insieme natura che li comprende. Eppure – qui siamo oltre l'albero di

Porfirio – oltre la spola polemica Platone–Aristotele. La natura comune non abbraccia con l'arroganza divisoria di un genere.

Non esprime la sovrapotenza dell'uno che tiene i molti nella disciplina del concetto. Resta la questione della *natura comune*: e dobbiamo però subito aggiungere, il luogo in cui cercarla (nella mente, nelle cose, terzo mondo tra le parole e le cose) l'essere di quel luogo, il suo è/ha, deve naturalmente avere a che fare con l'è/ha che la natura comune deve trovarsi ad essere. Quando si dice “questo è un albero”, per Scoto, un singolare di percezione viene investito di una nozione universale, veicolato da un nome. La nozione universale può distribuirsi in una serie, con plasticità, approssimazione e tolleranza.

Questi margini di tolleranza della predicazione sono tuttavia possibili per la discrezione dell'essere–natura comune. Ora, ciò che non deve sfuggire (su questo il giovane Heidegger è stato preciso) è che la relazione mediante la quale si coglie qualcosa come qualcosa (e non come nulla ad es.) è la medesima che re-gola e detiene la percezione della cosa come albero e l'essere–*Eidos* dell'albero. Pertanto l'essenza indifferente dell'albero, *Eidos* dell'albero deve rispondere a un doppio e (in qualche modo intrecciato) requisito. Da un lato, devono sviluppare la direzione di Avicenna per la quale un ente creato, non ha l'esistenza come attributo essenziale dell'essenza. Dentro questo paradigma che orienta alla radice la natura e la relazione dei trascendentali, non si può dire che un ente sia l'essere che si trova ad essere né che lo abbia. Quando si precisa qualcosa nell'*Ens*, si deve dire – se non si vuole tradire – che l'ente è in una modalità che deve essere compreso per un'altra via rispetto alla direzione della sostanza aristotelica o comunque all'ipoteca di Parmenide che si estende sull'immagine greca dell'ente.

Avicenna e il suo paradigma si trova a trionfare nella pinezza medievale anche perché permetteva di mobilitare il vincolo trinitario con una audacia più ardita e tenace. Con Avicenna la sostanza aristotelica perde di peso e di gravità. Il vincolo trinitario costringe a pensare la natura di una cosa nel fuoco di alcune direzioni inevitabili: l'atto di creazione non è necessario.

L'essere dell'ente ha nella sua fibra ontologica la discrezione libera della volontà creatrice; la composizione di essenza ed esistenza garantisce l'abisso ebraico. Garantisce che l'essere dell'ente sopraggiunga con un volere e non semplicemente con un intendere. L'ente non è niente per la volontà che vuole discreta sul potere con cui può volere. Questa leggerezza di un essere dell'ente tenuto nella discrezione di un volere è sconosciuto nell'universo greco. E quando Avicenna rompe il destino della sostanza aristotelica, la relazione trascendentale non può che caricarsi di memoria trinitaria.

Un ente è non niente per un volere, è per un volere che si può escludere sia che l'è dell'ente lo detenga come una sostanza, noi diciamo con l'imperio di una sostanza. L'ente nella discrepanza trinitaria del volere non è governato dall'essere che si è né dall'essere che si ha. E ritroviamo ancora una volta la barra è/ha.

Capitolo Dodicesimo

PARTE TERZA
NELLA DIFFERENZA TEMPORALE
DELL'IMMAGINAZIONE TRASCENDENTALE

Premessa. Heidegger scrive il saggio *Kant e il problema della metafisica* – come egli dice –: «In connessione con una prima elaborazione della seconda parte di *Essere e Tempo*». Sezione del volume, come si sa, mai comparsa. Il saggio fu pubblicato invece autonomamente con una rapidissima avvertenza: «Il tema di questa ricerca verrà trattato sul terreno di una problematizzazione ancora più ampia nella seconda parte di *Essere e Tempo*».

Si tratta dunque di un luogo privilegiato. Possiede la maturità di *Essere e tempo* e, contemporaneamente, annuncia e prepara i momenti successivi. Noi riprenderemo alcuni aspetti centrali e verificheremo se vi siano le tracce dell'ormai lontana giovanile lettura del testo che si riteneva allora di Duns Scoto. Se queste tracce sono diventate matrici e telai.

1. Mettiamo subito a fuoco un primo nucleo dell'interpretazione heideggeriana della *Critica kantiana*: «Per comprendere la *Critica della ragion pura* si deve in ogni caso figgersi bene in mente questo: conoscere è prima di tutto intuire. Da ciò risulta già evidente come la confusione fra conoscenza e giudizio (pensiero) sia in contrasto con il senso decisivo del problema kantiano. Il pensiero, infatti, in ogni sua forma, sta unicamente al servizio dell'intuizione. Esso non si trova semplicemente accanto all'intuizione “aggiunto” ad essa ma per la sua stessa struttura interna serve al raggiungimento dello scopo che l'intuizione persegue in via primaria e costante»¹.

¹ M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M. N. Reina (riv. da V. Verra), Laterza, Bari, p. 31.

Ritroviamo, sul territorio kantiano, un intero blocco di implicazioni interne del lavoro giovanile e delle prime lezioni marburghesi: il situarsi dell'*intentio* nell'*intentum* (ciò che per Heidegger, ormai non cattolico, segnala l'autorità della Parola consegnata rispetto all'*hybris* dell'*interpretatio*, al fermento del *voler intendere* che spingerebbe sul destino della custodia ecclesiastica della parola, sulla discrezione ecclesiale della *terza persona*...); il conflitto con Franz Brentano sull'aggiungersi del giudizio alla rappresentazione; l'*Unum–Verum* come manifestazione dell'*Ens*; il categoriale, così come l'*Eidos*, che procede nella direzione inversa (tradizione moderna per *eccellenza*) rispetto alla degravitazione di Avicenna della sostanza greco-aristotelica; rispetto a un esistere non predicato essenziale di un'essenza (prima premessa per un laboratorio ereditato da Duns Scoto che ricerca *convenienza* senza *partecipazione*, differenza senza relazioni di differenza, relazioni che non sono né accidenti né sostanze). Qui Heidegger riprende l'inclinazione giovanile a considerare la modernità marcata più da Cartesio che da Spinoza, segnata dal “desiderio d'una libera mobilità” che avrebbe spezzato l'“immersione piena di carattere nella materia conoscitiva tramandata”. È il medioevo in cui per Heidegger il valore reale della *res signoreggia* e domina su quello dell'*io*.

La modernità post medievale non può che spingersi verso le dimensioni della gravità, nel momento in cui rinuncia alla discrezione della sostanza–relazione trinitaria; deve generare territori e profondità–concetti con le stesse latitudini interne delle disposizioni d'ordine dei tessuti di nazionalità in cui si disperde la non territorialità dell'universalità medievale. Concetti con la stessa densità del nuovo immaginario moderno, in cui la luce bizantina prende corpo nella carne temporale di superfici sempre più plastiche. Heidegger è impegnato nel corpo di questa corrente. A cercare ancoraggi e suoli, temporalità che traggono in direzioni salde che impediscono al volere di non compiere l'intendere.

2. Così per Heidegger che affronta la *Critica della ragione pura* "il pensiero" ha un suolo-sangue nell'intuizione. Il *verum* si solleva sull'*ens*. Vediamo che cosa attrae subito la ricostruzione di Heidegger: «Il pensiero non si trova semplicemente accanto all'intuizione "aggiunto" ad essa ma per la sua stessa struttura interna persegue in via primaria e costante. D'altra parte se il pensiero dev'essere per essenza riferito all'intuizione fra intuizione e pensiero deve esistere una certa intima parentela che permette la loro unione»².

Rallentiamo: l'essenza per la quale il pensiero è riferito all'intuizione è del tutto estranea a un'essenza in/differenti. Non ha più memoria della necessità che aveva portato l'asse Avicenna-Duns Scoto verso una relazione per una in/differenza; per una in/differenza alla differenza. Un'indifferenza che salvasse il volere dal situarsi nell'intendere, che garantisse, nel conoscere, la mobilità rischiosa del volere-intendere. Come abbiamo visto, tutto questo è dovuto passare per un *Eidos*-Parola che non smettesse di verificare ogni volta che il darsi nella Parola nel tempo si svolge in un prisma trinitario. Il *logos* ebraico-cristiano si dà in un Annuncio per una discrezione in cui si dispone l'indeterminarsi del volere, che si decide, che decide l'accoglienza della Parola (in questo senso si deve dire che in ambito teologico non si mette sempre a frutto che quel *sia fatta la volontà tua* non ha niente di mistico. Nell'Annuncio, quindi nello Spirito, deve darsi una vertigine che solo Kierkegaard è stato capace, in certi momenti, di rendere fondamentale). L'essenza sulla quale Heidegger insiste ed è attrattato *raccorda* il pensiero all'intuizione, fa ponteggio e sintassi. Non dà vertigine perché nel *fondo* di/spone. La parola ha già in sé il metodo dell'adesione e dell'interpretazione. È erme-neutica, in fondo luterana, che risuona della *gravità* della scrittura.

² *Ibidem.*

3. Deve esserci parentela dice Heidegger tra intuizione e pensiero se esso deve *compiere* l'intuizione. Quel raccordo è possibile per un *tramite* che manifesta una familiarità, diciamo pure un *ceppo* comune. È naturale che Heidegger debba insistere sulla nozione di familiarità-discendenza. (Noi continuiamo ad insistere sui plessi di suoli e lignaggi). Discendenza dalla stessa famiglia, quindi nello stesso genere, nella potenza del genere. Genere come un ventre che produce e dispone discendenza con la memoria dell'albero di Porfirio, del tutto estraneo a quella linea breve, in fondo subito repressa, che portò, dopo i primi *nominales*, ad alleggerire la partecipazione in una *convenienza*. E rendere possibile la convenienza per nature comuni che non si dispongono con la matrice di un genere.

Perché in ultima istanza l'*ens* per cui qualcosa sorge nella relazione soggetto-oggetto – in quella tradizione – non era un genere. Anche se qui per seguire i prossimi momenti occorre ben sottolineare che per genere si deve intendere ciò che dispone i momenti-discendenti come momenti propri, necessariamente propri, con la stessa densità con cui nell'Idea hegeliana si deve dire che l'esistenza è il suo predicato essenziale. Suo *giudizio essenziale*.

4. Tutto questo conserva in sé (in qualche modo la dilata) la memoria di un trapasso epocale che ha pesato non poco nella storia dei concetti. Presuppone che la tarda modernità si sia trovata nella condizione di esaltare il fatto che la fisica sia già metafisica e la metafisica in qualche modo fisica.

Nel senso cioè che nella *physis* si sia scavata una interiorità così densa da poter ridurre un'assoluta esteriorità a momento immanente del suo proprio manifestarsi. È quel momento in cui i tratti dominanti della tradizione post medievale convergono nella necessità di una trascendenza come autotrascendersi; o trascendenza interna o, in altri linguaggi ancora, tempo immanente del concetto o dell'Idea. È in questo decorso che occorre ritrovare la vertebratura centrale di una trama dominante: è il Figlio come immagine-logos del Padre che a un certo punto si asciuga della *discrezione*. È il momento nel quale, per

le stesse premesse e le urgenze che esse impongono, la Parola, rivela il volto del Padre, si potrebbe dire: è il sentirsi-pensarsi del Padre nel Figlio. Un rivelarsi del Padre del Figlio che dopo alcune svolte è già una trascendenza interna, introflettersi o contrarsi dell'uno nel due o riflettersi dell'uno nell'altro che è sempre più altro di se stesso o se stesso in un altro. Tutto questo però perde (deve perdere) alcune avvertenze medievali. Il Padre è Padre nel riflettersi del Figlio, non può non essere Padre nel Figlio.

5. È un Padre – come si sa – che trapassa in potenzapulsione. Dove il Figlio è riposto nel desiderio pulsione del Padre. Via del compimento rivelativo del Padre che tanto più si spinge nell'interiorità immanente del Padre, nel grembo-padre tanto più dovrà comportare un prolungamento necessario nella seguente direzione: se il Figlio è sempre più nel concepimento del Padre e tutto è creato nella Parola del Figlio, il tutto si concepisce nella pulsione-manifestazione del Padre. Il tutto è nel grembo manifestazione del Padre. Ecco, dopo tutti i sedimenti che si sono depositati, non è facile cogliere nel ponteggio-essenza che correla e trama il soggetto e l'oggetto, in questa rilettura di Kant da parte di Heidegger, la memoria che si prolunga di un giudizio padre-figlio. In questo trapasso di paradigma (che avviene, come si sa, con tante appendici e scontri non accidentali) il creato ha il suo è (essere) nel Logos, è sempre più filiale. Come il Figlio è predicato essenziale dell'impulso alla manifestazione del Padre così il creato, nella luce del Logos, contrae le sostanze in uno spettro più ridotto (in questo in naturale simpatia con la civiltà pagana). A un certo punto diventa coerente e naturale che l'esistenza torni ad essere predicato essenziale dell'essenza, come il Figlio è predicato essenziale del manifestarsi all'essere del Padre così l'ente torna a contrarsi in forme che non possono non darsi nelle stoffe esistenziali. L'ex/sistenza procede dall'essenza come, anche se questo può sembrare controintuitivo, l'essenza Parola procede nella manifestazione del Padre. A questo punto l'avvertimento di Tommaso, nella memoria del persiano Avicenna, che gli enti

che sono non hanno l’essere per l’essenza così come ancora di più, si dovrebbe dire, non sono essenzialmente ciò che sono, si asciuga e viene meno per le stesse premesse e passaggi per cui la discrezione trinitaria e la memoria ebraica si esauriscono.

6. Nonostante l’enorme lavoro ermeneutico che ricopre molti luoghi decisivi della pienezza scolastica, un momento è restato troppo spesso oscurato (...non casualmente oscurato): l’essere che sopraggiunge all’ente deve sostenerlo in una realtà sostanziale che esplode dal gulag del sinolo materia-forma.

E soprattutto dai cardini teoretici che producono molti insiemi di famiglie concettuali. Così come esplodono le matrici problematiche che lì si fondono: se una forma porti con sé la materia di cui è forma generandola dal suo essere formale o se sia la materia a portare con sé la forma in cui si compie. Due civiltà concettuali differenti ma complici nel dichiarare l’immanente relazione tra i due momenti. La forma è forma di una materia e la materia è materia di una forma. Con le solite ebrezze teoretiche che è necessario occultare: come si possa anche solo designare una forma se deve essere forma di una materia o una materia se essa deve essere materia di una forma.

Per un breve tratto della storia concettuale del pensiero occidentale questa trascendenza interna – (ecco, bisognerebbe capire più a fondo che il sinolo in tutte le declinazioni con cui si presenta è sempre nell’anima di una trascendenza interna) – è stata aperta verso una sintassi del tutto nuova nella nozione di sostanza. Per un breve tratto la sostanza è un ente che non è l’essere che è né ha l’essere che ha, al di là, quindi, delle copie dominanti di materia e forma e sostanza e relazione. L’è dell’ente non detiene l’ente come suo necessario predicato. Non è necessario che l’ente sia nell’ente in cui si trova ad essere ente.

Per un breve tratto gli enti sono in un essere nella possibilità imminente di non essere l’essere che sono. Non si può dire cioè – e qui urtiamo contro collaudate e dominanti riprese moderne della tradizione scolastica – che l’ente non possa non essere ciò che si trova ad essere. L’è dell’ente non lo detiene come propria necessaria manifestazione. Come ripetiamolo –

nelle letture più collaudate – l'è dell'Idea hegeliana dispone la propria entità nella Natura. L'è dell'Idea ha l'esistenza come proprio predicato essenziale con la conseguenza che l'esistenza è detenuta nella necessità dell'è dell'Idea. Come si sa una lunga staffetta di crociati del principio di non contraddizione ha rilevato nell'hegelismo il compimento moderno del declino del primato classico dell'essere e così si ritiene del suo correlato immediato rappresentato dal principio di non contraddizione.

Se si sta invece all'interno di più remote precauzioni scolastiche si dovrebbe insistere sul fatto che in Hegel, in fondo, vi è l'intenzione di dilatare all'estremo un presupposto per così dire non ebraico, per il quale l'è dell'Idea detiene nell'è sia l'essere che il non essere. L'è detiene l'identità e la non identità o, detto meglio, rispettando la naturale curva verso la relazione di contrarietà, di identità e di differenza. L'è dell'Idea dispone a tal punto l'ambito ontologico-logico da detenere l'identità e la differenza. E come un'altra tradizione ha provato con fatica a rilevare, il primo immediato indizio della potenza dell'identità è la recita del niente. Del niente come *non* è che non può infine che essere.

7. Intuizione e pensiero sono dunque della stessa famiglia, dice Heidegger. Hanno comune familiarità. Il genere di familiarità che li accomuna è la rappresentazione. E dovremo insistere sulla seguente definizione di rappresentazione: «Rappresentazione ha qui innanzi tutto il senso lato e formale secondo il quale si dice che una cosa ne indica, ne annuncia, ne presenta un'altra»³. Ora, se la rappresentazione è ciò che è comune all'intuizione e al pensiero perché una cosa ne annuncia un'altra occorre che tra l'indicante-segno e l'indicato deve trovarsi a sua volta qualcosa di comune. E il problema diventa che cosa vi sia di comune tra la cosa che indica-annuncia e presenta e ciò che viene indicato-annunciato, presentato. Non è difficile intanto ritrovare il trapasso giovanile di Ens-*Unum*. L'Ens si dà

³ *Ivi*, p. 31.

nell’Unum e nell’Unum si segnala l’Ens. Nell’Unum l’Ens si segnalava nel qualcosa, nel qualcosa l’Unum rinviava all’Ens. E dicevamo: nella lettura del giovane Heidegger l’Ens nell’Unum si dà un coglimento, o, ma lo si direbbe peggio, si dà *nel* coglimento; quel cogliersi dell’Ens nell’Unum è una matrice del Verum, ciò che consentiva ad Heidegger di rimproverare a Brentano l’aggiungersi del giudizio alla rappresentazione. E ciò che ora consente nella lettura del testo kantiano di ritrovare nell’intuizione il *fondo* del pensiero, il *suolo-fondo* che impedisce al pensiero d’oscillare per troppa leggerezza.

8. Ecco un momento in cui l’inserimento di Heidegger sul testo kantiano è più netto: «(...) il nostro esserci proprio è un esserci finito – esistente in mezzo all’ente che già è “consegnato” ad esso – deve necessariamente ricevere l’ente che già è, ossia deve offrire all’ente la possibilità di annunciarsi»⁴. L’ente dunque si annuncia e dispone l’accoglienza nell’ascolto. Propone la visione dell’ente. Ma stiamo attenti al telaio-matrice su cui Heidegger *deve* insistere: si vede un albero (qui Heidegger segnala un altro oggetto-ambiente a portata di mano e di voce, non la sedia ma un “questo pezzo di gesso”). L’intuizione, dice Heidegger, è *finita*. Ogni volta che Heidegger pronuncia questa nozione si allinea una piccola costellazione: finita segnala che si riceve (come potenza di un atto) in una affezione. Nell’affezione tuttavia l’intuito *finisce*. *Finisce* perché se ne va nella finitudine di uno sfasamento di una differenza. L’intuito nell’affezione si differisce, nel sentire fatalmente si smarca da sé, *muore* nella differenza. L’affezione ha questo telaio-matrice per cui il qui-l’ora, nell’attimo-affetto, è già sempre affezione nel limite, è già sempre finita. È già sempre nell’attimo, indice e indicato, segno e segnalato. Nel linguaggio dialettico si dialetizza in questo modo: l’ente intuito-affetto è già sempre immediato-mediato. In questa *difrazione* originaria in cui l’*Ens* e il *ci* si consegnano in una differenza vi è la matrice del conoscere. In-

⁴ *Ivi*, p. 34.

fatti così come ogni attimo d'affezione si s-fasa in una differenza, così l'immediato si darà sempre nel mediato, il singolare nell'universale. Così come un'affezione si prova nell'obliquità di uno sfasamento in un contraccolpo contrazione, così un singolo albero si vedrà nel limite-luce-soglia di ciò che è comune. Soffermiamoci su questo passo: «La rappresentazione che determina l'intuito comporta è vero un colpo d'occhio sull'universale, ma solo per orientarsi nei confronti del singolare, al fine di determinarlo in base a questo colpo d'occhio su...»⁵.

Così come l'evidenza affettiva è già sempre *finita* nella differenza, così il colpo d'occhio è già sempre afferrato dall'universale. Questo albero singolare-albero è già sempre pre-visto nella differenza-limite dell'universale albero. L'occhio è già sempre nel colpo d'occhio che prende luce dall'universale albero. L'occhio e il singolare albero sono rapportati-raccordati dalla luce-concetto che fa da sostanza-relazione. Da relazione sostanza che si svolge nei momenti dell'occhio e dell'ente. È naturale che Heidegger debba insistere nell'erosione di quanto nell'impianto kantiano ancora ha memoria di antichi vincoli scolastici. E così deve insistere nella stessa direzione con cui il Verum diveniva manifestazione dell'Ens: «Siccome la determinazione giudicante è essenzialmente al servizio dell'intuizione il pensiero si unifica sempre con l'intuizione nel renderle tale servizio. Grazie a questa unificazione (sintesi) il pensiero si riferisce mediamente all'oggetto il quale diviene manifesto (vero) nell'unità di una intuizione pensante»⁶. Se le "due fonti principali dell'animo" la ricettività delle impressioni" e la spontaneità dei concetti hanno in Kant una seppure debole memoria della natura federativa della leggerezza medievale, (quindi di quella nozione di sostanza che da Avicenna a Scoto deve degravitarsi nel paradosso trinitario), Heidegger deve insistere nella direzione dell'"unificazione delle due fonti".

Se nell'asse Avicenna-Scoto la mediazione della natura comune è in-differente alla predicazione e perciò può sostenerla nel vo-

⁵ *Ivi*, p. 35.

⁶ *Ivi*, p. 35.

lere intendere, in Heidegger e in tutta una curva della tradizione moderna l'universale di predicazione risponde a un "appello ontologicamente assai poco discreto. È fatalmente un grêlbo che genera la propria noesi.

Ecco allora che dice di Kant e di se stesso: «Le “fonti” sono qui concepite come “ceppi” che nascono da una radice comune»⁷.

9. Ma vediamo uno dei momenti nei quali è più chiaro il ripresentarsi della difficile questione: *primum objectum est ens ut commune omnibus*. Si parla dell'intuizione pura in Kant: «Ciò che si intuisce nell'intuizione pura si trova sott'occhio preliminarmente in forma non oggettiva e altresì non tematica.

Questo colpo d'occhio preliminare è rivolto al tutto unitario che rende possibile la coordinazione reciproca nei diversi rapporti spaziali»⁸. Dentro un nuovo paesaggio concettuale si riprende la questione del trascendentale scolastico. Si coglie qualcosa che è preliminare a ogni «determinata conformazione categoriale»⁹. Si dà qualcosa di preliminare al qualcosa e si dà in una sottrazione alla disponibilità. Heidegger utilizza due espressioni non casuali: nell'intuizione pura qualcosa è sott'occhio, oppure, ciò che si dà nell'intuizione pura è avvertito in un colpo d'occhio preliminare. Colpo d'occhio o battito di ciglia che rileva senza tema "in forma si dice «non oggettiva e non tematica»¹⁰. Lo spazio kantiano è sicuramente un erede. Ma le molte generazioni concettuali che lo allontanano dall'Ens scolastico costringono a uno sguardo obliquo, a un occhio che si volge verso la visione o il vedere o il sentire (sentire nell'affezione o vedere hanno lo stesso spasmo d'obliquità). A un occhio che sembra polarizzarsi verso la sua provenienza. Occhio inquieto che deve guardare nel proprio sguardo. Ora, non si insiste sempre a sufficienza sul fatto che l'occhio obliquo e in-

⁷ *Ivi*, p. 41.

⁸ *Ivi*, p. 49.

⁹ *Ivi*, p. 33.

¹⁰ *Ivi*, p. 49.

quieto è un carattere che diventa necessario nel tragitto della modernità post-medievale. Diventa necessario perché il preliminare che si intuisce nell'intuizione pura non è in-differente alla differenza con cui si intuisce. Il preliminare è divenuto un territorio e un ceppo.

Capitolo Tredicesimo
OCCHI OBLQUI E LUCI INDISCRETE

1. L'occhio della modernità, quindi, si rende obliquo e si volge verso il proprio entroterra. Tra l'entroterra del preliminare e la visione vi è una complicità che, in larga misura, era estranea alla maturità medievale.

Ricordiamolo: Avicenna aveva insistito perché l'Eidos dovesse essere pensato al di là del telaio uno—molti, fuori da pratiche infusive o da reminiscenze. Per le stesse avvertenze doveva escludere un patrimonio di intelligibili. L'occhio non può non diventare obliquo se la luce con cui o in cui si guarda dispone con un abbraccio chi guarda o ciò che viene visto. Ma se l'Eidos in cui si promuove l'intelligibilità dell'ente è in/differente alla differenza, la differenza si solleva e, in qualche modo, salva dalla stessa relazione di differenza.

Ecco perché – vi insistiamo ancora – per capire bene questa discreta in/differenza medievale (almeno nell'asse che abbiamo privilegiato) il ricorso alla luce bizantina aiuterebbe a comprendere. A comprendere un *convenire* senza partecipare. Vedere un albero in un preliminare che deve raggiungere nella barra è/ha. È una barra che fa da prisma come abbiamo visto in molti tornanti (ancora rispettosi della maturità medievale). Se la percezione gioca in un preliminare di cui partecipa, l'occhio è obliquo e preso dallo spasmo di una diffrazione. Il significato a questo punto è un evento che per necessità non può includere: una decisione, un consenso e una fede.

2. Ma continuiamo nel commento al testo kantiano. Laboratorio privilegiato per disegnare la curva di una luce che nella modernità deve smarrire ogni memoria bizantina e trinitaria.

Tra i momenti che nell'impianto kantiano continuano a

conservare una sorta di riflesso scolastico (....dogmatico si comincerà a dire da un certo punto in poi) possiamo trovare il seguente: vediamolo, seppure molto in fuga, nella parafrasi heideggeriana: «Lo spazio deve essere rappresentato come la sfera “entro la quale” senza eccezione è possibile incontrare ciò che è presente: nel conoscere umano finito lo spazio è un rappresentato necessario e a priori cioè puro»¹.

Questa sfera preliminare, non tematica, che anticipa l’ente e, in qualche modo, lo annuncia, conserva ancora l’esteriorità dell’*ens* scolastico. Lo conserva però dopo una navigazione molto lunga in cui si sono compiuti innesti e saccheggi. Nell’esteriorità frontale che anticipa ogni sintesi e sopravviene ad ogni sintesi, nell’al di là del soggettivo e dell’oggettivo, custodisce ancora un bagliore di un fra-tempo indifferente alla differenza della sintesi. Ma quel bagliore, quell’esteriorità d’annuncio, l’Ens di quell’annuncio, porta con sé la radiazione di ogni profilo, non riguarda con un intendere e con un volere.

Ha ceduto da tempo a un dispositivo imperiale. Ha perduto il profilo trinitario e i trascendntali raggiungono il punto di apice nel *Verum* (possono fare a meno del *Bello* e del *Buono*).

3. Nel paragrafo sul pensiero puro nella conoscenza finita ritroviamo alberi di varie specie: «Quando si rappresenta per esempio un tiglio, un faggio o un abete come albero il singolo intuito viene determinato come questo e quest’altro in base a ciò che “vale per molti”. Ma questa plurivalenza se contraddistingue una rappresentazione come concetto non basta a definire l’essenza originaria del concetto medesimo. Infatti tale plurivalenza essendo un carattere derivato si fonda dal canto suo sul fatto che nel concetto è sempre rappresentato quell’uno nel quale convengono più oggetti»². Siamo al centro del telaio uno-molti. Qui sottolinea Heidegger siamo in una visione «preliminare che discerne l’uno nel quale deve poter convenire una

¹ M. Heidegger, *Kant e il problema della Metafisica*, cit., p. 48.

² *Ivi*, p. 53.

pluralità (...) l'atto fondamentale di formazione del concetto l'atto che Kant chiama "riflessione"»³. Quindi, dinanzi a un tiglio avanza, in anticipo, il preliminare dell'uno-albero, uno-concetto, radice della visione che si distribuisce nei molti. Ancora una volta ciò che per noi è rilevante (almeno *in primis*) non è né il luogo né la formazione dell'uno-concetto. Per capire adeguatamente l'ambito a cui Heidegger non può che restare solidale occorre continuare a chiedere: che relazione tra l'uno e i molti? con che relazione i molti sono abbracciati dall'uno? (Ecco ...la questione di *partecipazione* e di *convenienza* che aveva travagliato i medievali). Qui si deve subito dire, il concetto è *conglobante*: «Ciò che si rappresenta in tal modo è concetto in quanto è quest'uno *conglobante*»⁴. Il concetto *congloba* il tiglio, il faggio e l'abete nell'Ens dell'albero, non solo, ma deve, in forza della natura stessa della partecipazione dei singolari all'unità, afferrare la natura dello sguardo-giudizio. Il concetto quindi *congloba* il soggetto e l'oggetto come momenti. In questo senso Heidegger insiste nel mostrare come la riflessione altro non è che questo di/frarsi dell'uno nei molti e dei molti nell'uno.

Come per evitare ogni possibile curvatura scolastica (si saKant conserva molte memorie pre-moderne) Heidegger è nettissimo: «Nel concetto non si rappresenta semplicemente qualcosa che effettivamente conviene a molti ma si rappresenta ciò che conviene, ossia nella sua unità»⁵. Qualcosa può convivere a molti, può essere l'uno dei molti. Ma la convenienza può conciliarsi con la in-differenza alla relazione del giudizio. Pertanto Heidegger deve insistere: l'uno è rappresentato "in quanto conviene", in altri termini, a partire dalla radice con cui detiene i molti nell'unità. Passo del tutto estraneo all'asse Avicenna-Scoto. La logica dell'in/differenza voleva garantire che la plurivalenza del concetto, cioè, dire: ora albero del tiglio e più tardi albero del faggio avesse un'avventura e un rischio logico, persino un'approssimazione e un'incertezza, possibili

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ivi*, p. 54.

per la natura discreta di quell’Ens-Unum-Verum.

Ciò da cui Heidegger è attratto è che il punto sorgente della riflessione, il suolo-grembo è il concetto con un contenuto quidditativo che nel caso kantiano va fatto provenire dice Heidegger “dall’intuizione”. Così egli può insistere in questo modo: «Quest’atto di unificazione riflettente è però possibile solo in quanto è già in se stesso guidato dal colpo d’occhio preliminare su una unità alla luce della quale è possibile in genere ogni unificazione»⁶. In altri termini: la riflessione in cui si svolge la determinazione di giudizio rifrange nella luce del concetto, è presa-guidata da una unità che si dà come giudizio, che prende corpo e carne nell’articolazione del giudizio. Così come l’Ens del lavoro giovanile: nell’Unum era già di-svelato nell’articolazione di un giudizio.

4. Heidegger, dunque deve insistere sull’unità essenziale della conoscenza pura. Leggiamo: «Gli elementi della conoscenza pura finita sono *essenzialmente assegnati* l’uno all’altro e que-sto già ci vieta di rivestirli della loro unità come se si trattasse di un vincolo supplementare»⁷.

Ecco il punto di fuoco: si ripropone al centro del giudizio, nel luogo della copula. Il pensiero – si potrebbe dire così – con più rarefazione, pensa sempre qualcosa, il pensiero e il pensato sono essenzialmente assegnati l’uno all’altro. La relazione mediante cui sono in reciproco legame non è accidentale. È appunto essenziale. In altri termini si dà una relazione la cui essenza dispone due momenti assegnandoli l’uno all’altro. Si badi: secondo questi passaggi non si può dire che la relazione mediante cui pensiero e pensato sono reciprocamente assegnati sia propriamente una relazione. Perché sia una relazione infatti occorrerebbe poter dire che il pensiero è in relazione al pensato per una essenziale relazione in relazione a se stessa. E, come dicevamo in altri tornanti, una relazione in relazione a se stessa spinge verso una catastrofe della sintassi (e, noi diciamo, non

⁶ *Ivi*, p. 58.

⁷ *Ivi*, p. 59.

può che disporre di avvertenze trinitarie). Perché dispone in un ambito in cui non si può dire che la relazione sia in relazione a se stessa né che abbia la relazione con cui è in relazione. Il profilo personale dell'ens scolastico si è da tempo eroso e Heidegger può allora insistere su una relazione che è la assegnazione reciproca dei propri momenti. Momenti la cui essenza, ripetiamo, è di disporsi in momenti. «L'isolamento preliminare ha nascosto e reso irriconoscibili sia il fatto che l'unità sta a fondamento sia il modo in cui essa li fonda»⁸

Ora, che l'unità non sia a portata d'occhio o di voce non toglie che unifichi con la necessità di un legame essenziale. Che *il fondo* disponga i momenti come propri, come relazione della propria *parusia*.

5. Come si sa Heidegger muove a Kant il rimprovero di non aver sviluppato a fondo la natura della sintesi pura.

L'origine essenziale della sintesi pura sarebbe stata presto abbandonata. Il tramite tra estetico-trascendentale e logico trascendentale sarebbe rimasto in sospeso o addirittura, nella seconda edizione, verrebbe ricercato in un territorio estraneo e ostile come l'*Analitica dei concetti*, lasciando prevalere la logica sull'estetica. Per Heidegger occorre invece andare a fondo sulla relazionalità che essenzialmente stringe insieme "in modo ancillare" il pensiero all'intuizione. Mentre l'analisi kantiana si sofferma sulla relazionalità dell'intelletto puro, alla sintesi pura dell'immaginazione occorre insistere su una direzione, pur tracciata dallo stesso Kant ma lasciata in sospeso: cioè «l'essenziale relazione a priori dell'immaginazione pura al tempo»¹⁰.

La sintesi è un intermediario e questo intermediario è il tempo. Il tempo è la relazione mediante la quale il pensiero è essenzialmente assegnato al sensibile e il sensibile diventa pensabile. Per la tradizione medievale con la quale il giovane Heidegger aveva compiuto i primi passi (asse Avicenna-Scoto),

⁸ *Ivi*, p. 76.

⁹ *Ivi*, p. 85.

¹⁰ *Ivi*, p. 35.

la relazione mediante cui si dà una sintesi pura, per stare nel linguaggio kantiano, ha un’imminenza in/differente alla differenza, riguarda con una relazione che si discreziona in un fratttempo (...come si vede è naturale manovrare Levinas su un fronte scolastico). Una relazione che deve rispettare e ripetere ogni volta il profilo personal-trinitario dell’Ens-Unum-Verum-Bonum e il carattere paradossale di una relazione trascendentale. La quale, come abbiamo visto, deve scavare una relazione che non sia né accidentale né sostanzial-dialettica. Fuori dal quadro categoriale aristotelico, fuori anche dai regimi di generare-partecipazione della macchine di Porfirio.

Qui Heidegger mira a una relazione temporale: in questo tramite la ricezione dell’ente, egli dice, non è arbitraria perché nel tempo si esprime “la pura affinità dei fenomeni”.

6. Il tempo è dunque il luogo dell’apertura dell’ente. Il momento in cui l’ente si dà in una immagine. A prima vista non è facile cogliere il rapporto che per Heidegger-parafrazi di Kant deve celarsi tra il tempo e l’immagine.

Occorre soffermarsi sul seguente passo: «(...) “immagine” può avere altresì il significato estremamente ampio di veduta in generale e in tal caso non si sa se, in questa veduta, divenga intuibile un ente oppure un non-ente»¹¹. Pertanto se vi è una relazione tra immagine e tempo questa può essere ritrovata alla condizione di considerare l’immagine come una veduta generale in cui un ente semplicemente si mostra. Quindi l’immagine come veduta non è l’ente presente manifesto nella sua semplice presenza e neppure una riproduzione di quell’ente che lo sostituisce nell’assenza. La veduta di un albero, quindi, non è questo albero qui dinanzi a noi empiricamente e sensibilmente presente. Questo vuol dire – Heidegger vi insiste a lungo – che questo singolo albero si mostra in una veduta in cui in qualche modo occhieggia l’albero in generale. Nelle sue parole: questa veduta di un albero mostra il “come” dell’aspetto di un albero

¹¹ *Ivi*, p. 94.

in generale. È il nostro preliminare che si mostra nella visione, in un anticipo non tematico sull'ente semplicemente presente. La veduta è l'*Ens* dell'albero, in questo caso si può anche dire, è il *primum obiecto*. Questo albero si dà nella veduta dell'albero, nell'*aspetto* del concetto di albero.

Questo albero ha un *aspetto* determinato che lo delimita come un questo qui. De/limita vuol dire che lo lascia apparire in un limite che delimitandolo, tuttavia, rinvia a ciò che quel limite deve accennare. La determinazione del particolare aspetto di questo singolo albero, rinvia immediatamente a ciò che in generale deve contenere per poter offrire una veduta di un albero in generale. L'aspetto particolare cioè offre contemporaneamente l'aspetto generale che traccia come dice Heidegger la cerchia di ciò che accomuna tutti i singoli alberi. Questa cerchia è una sorta di regola di visione che consente di ritrovare in ogni albero, l'albero come veduta generale e riportare l'albero come veduta generale al singolo albero. Il singolo rinvia alla veduta generale e la veduta generale si specifica nel singolo. Spola e telaio uno–molti. Dove per una certa tradizione non può non stabilirsi in una matrice temporale in un telaio passato–presente-futuro.

7. Nella ricostruzione heideggeriana accade più o meno in questo modo: chi percepisce vede un albero. In quell'attimo il singolare albero attiva ciò di cui partecipa come albero tra gli alberi, e a questo punto, il concetto fa da regola della visione e conduce l'intendere a comprendere questo singolare come un albero tra gli alberi. (In questo traffico c'è sempre un doppio mistero da vegliare in silenzio e custodire nell'ombra. Non si potrà mai dire se nella complicità universale–singolare sia il singolare a occasionare la veduta nell'universale in cui si vede, o se l'universale sia così intimo ed essenziale da costituire, da predisporre esso stesso, l'occasione in cui il singolare fa da *occasione all'universale*).

Nell'intendere, quel singolare viene rapportato e inteso nella regola dell'universale. Il concetto dunque contiene il metodo–matrice per vedere alberi, ciascuno con un particolare

aspetto, riconoscerli come alberi e non cani, nella differenza di ciascuno. Così Heidegger può concludere: «Ogni rappresentare concettuale è per essenza schematismo. D'altra parte ogni conoscenza finita, in quanto intuizione pensante è necessariamente concettuale. E così già la percezione immediata di un ente nella sua semplice-presenza per esempio di questa casa implica necessariamente il colpo d'occhio preliminare schematizzante su ciò che si intende in generale come casa»¹².

Ripetiamo: si vede un albero. Non c'è immediatezza di visione. Si vede sempre in/per una veduta. Per il preliminare di un'veduta. Nella ricostruzione di Heidegger occorre che lo sguardo sia irrorato dalla falda di luce preliminare che contiene “ciò che in generale si intende come casa”. È a partire da questa irrorazione che di fronte all'immediatezza di un ente presente si costituisce uno schema-immagine, cioè una rappresentazione che, a questo punto, non è né l'immediato singolare né l'unità generale del concetto. Quindi l'immagine schema si forma a partire dall'unità del concetto e in relazione a un immediato e non è pienamente conforme al concetto (vedremo più avanti perché questo leggera schisi possa essere letale per la vocazione ricostruttiva di Heidegger). Pur essendo una immagine concetto. A questo punto vi è come una doppia veduta quella dello schema-immagine e, quella ancora più misteriosa, dell'unità del concetto.

Nell'immagine-schema quel singolare diventa *esempio* dell'unità del concetto.

8. Heidegger ritiene necessario insistere sulla distinzione tra schema e immagine-schema. Per provare a capire meglio la sottile distinzione si può forse pensare a ciò che ordinariamente si intende per attività di schematizzazione. Così, se si volesse segnalare a qualcuno un albero in sua assenza si produrrebbe sulla carta una sorta di raffigurazione stilizzata. Ora, questo genere di schema-raffigurazione non è propriamente un calco dell'ente singolare né può dirsi sia adeguato al concetto univer-

¹² *Ivi*, p. 94.

sale. Tuttavia ha, in questa ipotesi, la proprietà di orientare la veduta verso il concepimento dell'immagine. Lo schema fa da ponteggio o metodo che raccorda la singolarità e l'universalità.

Mentre un singolo e un universale potrebbero non incontrarsi mai, lo schema non solo rende possibile il loro incontro ma è necessariamente l'atto del loro rapportarsi. Heidegger sottolinea questa sproporzione in questo modo: «Kant insiste nel rilevare come un "oggetto dell'esperienza" ossia la veduta a noi accessibile di una cosa presente "o l'immagine di questo" ossia una copia o riproduzione presente dell'ente non "raggiunge" mai il "conceitto empirico"». È in questa sproporzione che è necessario lo sviluppo di uno schema che stabilisca una medietà tra la radicale singolarità dell'oggetto empirico e la radicale universalità (la macchina sillogistica hegeliana come si sa non ha fatto altro che approfondire la natura mediale dello schematismo nella relazione tra universale-singolare). Il concetto è l'uno dei molti. Ciò che identifica il *commune* rispetto agli alberi. Il singolo albero è l'ente di per sé estraneo al concetto.

Lo schema-immagine è invece un ambito più variabile e deve avere in questo una certa discrezione. Del resto proprio perché possiede questo ambito di oscillazione-discrezione può fare da spola tra una assoluta singolarità e un radicale universalità. Spolla-discrezione-approssimazione senza cui il concetto non concepirebbe e non potrebbe oscillare nell'interpretazione e nel traffico linguistico. Proseguendo (...sempre a tratteggio e con un po' di sovversione di forti tradizioni interettative, almeno in ambito di neoscolastica), entro accortezze scolastiche si dovrebbe dire: lo schema-immagine, così come Heidegger lo ricostruisce, non è il concetto e non è l'ente. Nel momento in cui tuttavia è immagine-schema è in qualche modo una figurazione logica. Ci si deve chiedere: l'oscillazione-approssimazione mediante cui il concetto è interpretabile, la leggerezza in qualche modo insituita di questo schema-immagine non implica che esso abbia verso il concetto come unità polivalente una relazione discreta! L'immagine-schema cioè sia in relazione di discrezione con l'unità del concetto. E, quindi, che il concetto sia in/differente all'abbraccio di Porfirio, sia in relazion-

di indifferenza rispetto all'immagine-schema. Non era proprio per garantire discrezione e approssimazione dell'immagine-schema che nell'asse Avicenna-Scoto si cercano aree di neutralità e di essenze indifferenti?

Si capisce meglio perché la sproporzione-approssimazione decresca sino ad annullarsi nei concetti puri matematici. Riportiamo ancora il passo che li riguarda più direttamente: «Kant pensa evidentemente al fatto che una immagine-schema matematica, per esempio un triangolo disegnato, deve essere necessariamente o acutangolo o rettangolo o ottusangolo. Con ciò la variabilità ad arbitrio è già esaurita, mentre essa è maggiore quando si tratta dell' rappresentazione di una casa ». Qui lo schema non si libera del concetto e il concetto non si *indifferenzia* dallo schema.

9. Tutto questo deve condurre verso un punto centrale. Dove si allineano lo schema-immagine, l'immagine-veduta e il tempo. Si giunge non senza una qualche rapidità allora ai concetti puri dell'intelletto: «Per conseguenza, anche lo schema del concetto puro dell'intelletto può benissimo essere tradotto in una immagine, purché in questo caso si assuma il termine l'immagine» nel senso di “immagine pura”»¹³. Questo vuol dire che se tra il concetto di albero e questo ente singolare albero, opera lo schema-immagine che rapporta il singolare all'universale così una immagine-schema è necessaria più in generale nel rapporto tra pensiero ed essere, tra pensiero ed ente. Qui, come si sa, si retrocede (..o si avanza) verso un momento primario. Dove l'albero prima ancora di essere questo singolo albero o albero-concetto è semplicemente ciò che si dà come obiettivo (...“ritroviamo l'*Ens-Num*”). Siamo all'alba di un soggetto e di un oggetto. All'alba dove opera primariamente la categoria di sostanza, quindi, un concetto puro. Anche qui, anzi si deve dire soprattutto qui, deve darsi un'immagine mediante il metodo di uno schema. Come si sa lo schema come schema-

¹³ *Ivi*, p. 96.

immagine, dice Heidegger, è il tempo. Ecco il momento centrale del commento di Heidegger: « Il tempo quale “immagine pura” è l’immagine–schema e non soltanto la forma dell’intuizione contrapposta ai concetti puri dell’intelletto»¹⁴. Così come tra il concetto di albero e il singolo albero opera il preliminare della veduta schema–immagine che rende possibile la sussunzione del conetto al sensibile (e del sensibile al concetto) con la formazione di una via che offre allo sguardo la luce della visione, il telaio–visione che afferra l’occhio nel visibile (...in una luce che non è più quella bizantina) così lo schema–immagine–tempo, agli albori dell’albero–concetto, genera la via o il metodo del sensibile al logico e del logico al sensibile. Siamo nel punto in cui l’alterità di un reale sensibile si predispone per il pensiero il quale, a sua volta, si dispone in questa accoglienza. Incominciamo dalla definizione che Heidegger riporta: «Lo schema della sostanza è la permanenza del reale nel tempo...»¹⁵. Quindi, il permanere del reale è la regola mediante la quale uno schema–immagine si costituisce nel momento in cui un reale–sussistente ci raggiunge. Anzi il sussistere di un reale è possibile nello schema–immagine in cui è dato nel *permanere*.

Nell’adesso di un *permanere*. Perché il reale sussista occorre la veduta preliminare di un *adesso*. Un reale esce dal nulla nell’ex/sistenza dell’adesso. Pertanto la nozione–categoria di sostanza consente uno schema–immagine che nell’adesso offre al reale di sussistere come permanere. Ma ecco il plesso necessario, in queste premesse, su cui Heidegger deve insistere, e sul quale, in più passi di questo lavoro, abbiamo provato a prendere confidenza: «Come veduta pura del permanere esso offre parimenti l’immagine della variazione pura nel permanere»¹⁶.

Ogni volta che si dice *parimenti*, in questi snodi, è come se si dicesse “nello stesso tempo”, al contempo, sempre però nella matrice dialettica. Qui si deve affermare: non si dà sus-

¹⁴ *Ivi*, p. 97.

¹⁵ DCS, p. 10.

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 42.

sistere se non in un adesso, non si dà adesso se non in un permanere, non può darsi permanere se non in una esperienza di un permanere. E come si può fare esperienza di un permanere se non in un *contempo* in cui vi è anche variazione! Se non vi fosse intimità dialettica di permanenza e variazione!

All’alba del concetto di albero o di cane o di sedia ritroviamo lo guardo obliquo. Nessuna immagine pura dell’adesso-permanere è possibile se quel preliminare non coinvolge anche delle variazioni, quindi, dei non adesso. Pulsazione di permanenza e variazione, di adesso-non adesso, di sssere e nulla.

Ecco quindi il telaio: il sussistere si dà nell’adesso e l’adesso rinvia ai non adesso, l’essere al niente e il niente all’essere. È in questo vertice della sintesi, verso cui Heidegger è attratto, che lavora la lunga tradizione che – come abiamo già sottolineato – ha predisposto il sensibile per l’intelligibile e l’intelligibile per il sensibile. (Impossibili trapassi se l’analisi infinitesimanale non avesse trovato una sintassi della transustanziazione di quantità nella qualità, di finito e infinito). Il tempo, questa pulsazione immanente di ora–non ora, un permanere nella variazione; è in questa matrice che si danno le obiettività; qui soggetto e oggetto si polarizzano in una relazione. *Sono* la relazione

Ritroviamo una costellazione familiare: l’adesso nel sussistere si dà nel limite preliminare della variazione. Quindi il sussistere di un reale nella nozione di sostanza è possibile nella differenza adesso–non adesso. In questa diffrazione qualcosa si obiettiva nel di/fronte. Ma si deve dire: un di/fronte porta con sé nella sua costellazione non solo il di/frarsi ora–non-ora ma anche in quello stesso limite l’occhio che vede o sente embrione di noesi nel noema. Quel di/frarsi è il sorgere dell’obiettivo e del subiettivo del soggetto e dell’oggetto. Si raffina il lavoro giovanile sugli antichi scolastici ma l’assetto si ripropone: l’Ens si dà nell’Unum, il limite-occhio della noesi.

10. È come se Heidegger cercasse una proporzione che, alla fine, può avere questo assetto: l’ente singolare albero sta allo schema–immagine albero, come lo schema–immagine albero

sta al concetto. Allo stesso modo: il qui sensibile sta all'adesso-immagine-schema come l'adesso immagine-schema sta al tempo. E si potrebbe ancora, nel piano inclinato in cui Heidegger ci colloca, scendere più a fondo: il presente dell'adesso sta al passato come il presente adesso sta al futuro. Per mostrare che questa proporzione non così esplicita nel commento di Heidegger sia sostenibile proviamo a riprendere alcuni momenti fondamentali e trasciniamoli in questo quadro. A incominciare da una osservazione: Heidegger è decisamente attratto dal fatto che nelle figure geometriche si dà poca vertigine e oscillazione. Come se in esse egli ritrovasse la sicura stabilità e la salda direzione che aveva ammirato nel tipo medievale dal lui descritto nel testo giovanile.

11. Nelle figure geometriche lo spazio di oscillazione si restringe. Ripetiamo: "Kant pensa evidentemente al fatto che un'immagine-schema matematica per esempio un triangolo disegnato dev'essere necessariamente o acutangolo o rettangolo od ottusangolo. Con ciò la variabilità ad arbitrio è già esaurita mentre essa è maggiore quando si tratta della rappresentazione di un casa". A questo punto per apprezzare il commento di Heidegger si dovrebbe ricordare il passo-guida della lettura giovanile della *Grammatica speculativa*. Il momento nel quale insiste sul seguente punto: «Ma ci si accosta di più al tipo speculativo dell'uomo medievale se si riflette al singolare dato di fatto che io vorrei definire come *assoluta dedizione e immersione piena di carattere nella materia conoscitiva tramandata*.

Questo coraggioso abbandonarsi alla materia mantiene in certo modo il soggetto fissato secondo una direzione, gli toglie l'interiore possibilità e il desiderio di una libera mobilità. Il valore reale (della *res* dell'oggetto) domina su quello dell'*io* (del soggetto)¹⁷. Si potrebbe dire che nei concetti matematici si viene fissati "secondo una direzione".

¹⁷ *Ivi*, p. 90.

Qui il colpo d'occhio preliminare, schematizzante, guida la visione a partire da una direzione che toglie “l'interiore possibilità e il desiderio di una libera mobilità”. L'oscillazione d'arbitrio si esaurisce o, in altri termini, la discrepanza d'arbitrio del voler intendere è dominata dall'intendere nella radice del concetto. Nel *padre* concetto–logos si viene generati nel *figlio* immagine–schema, nella speculazione del *padre*, tuttavia. E ancora una volta si deve osservare che tanto più l'immagine si dà nella speculazione del concetto, nella necessità del concetto di visibilizzarsi nell'immagine, di farsi *carne* e rendersi visibile nella parola di sé, tanto più la discrepanza del volere, l'oscillazione e la vertigine dei possibili deve estinguersi. In questo senso si può dire che immergersi nella parola del concetto dispone in una direzione che garantisce, nella luce del concetto, nell'univocità del concetto. E può fare a meno di ciò che abbiamo già chiamato orizzonte ecclesiale della parola e, in intimo legame con ciò, della dinamica dell'Annuncio. Qui il concetto come preliminare–orizzonte non visto, si dà figurandosi in una parola–espressione che raggiunge radicando lo sguardo come movimento stesso dell'apertura del concetto. Ancora una volta lo sguardo nell'apertura o come apertura–giudizio del concetto. Ancora un volta nel semplice percepire un triangolo troviamo la sovranità direttiva di un giudizio, nel semplice dell'*Ens il Verum*. Il concetto si espone e si riflette nell'affermarsi del giudizio. Il giudizio come *riflessione del concetto*. Se l'immagine–schema si radica nel concetto il possibile cessa di oscillare. Se la regola per la quale e con la quale si procurano immagini–vedute proviene dalla natura del concetto dipenderà dalla logica interna del concetto la natura del giudizio e della visione. Ora, nel palinsesto teorico kantiano Heidegger compie accelerazioni e scelte coerenti e non casuali. Di fronte alle seguenti possibili alternative: se siano i concetti puri empirici a far da paradigma ai concetti matematici o siano questi ultimi paradigma dei primi; oppure se si aderisca allo spirito autenticamente kantiano alimentando memorie ancora scolastiche che costringerebbero a garantire un regime federativo tra concetti e facoltà; oppure se lo si debba spingere verso premesse più

autentiche, verso fondali che egli avrebbe appena intravisto (...e poi abbandonato), Heidegger non ha dubbi e lo dichiara sin dall'inizio: «Il problema dell'intrinseca possibilità dell'unità essenziale di una sintesi veritativa pura rinvia d'altra parte per se stesso nuovamente alla chiarificazione del fondamento originario dell'intrinseca possibilità di detta sintesi»¹⁸.

E in convergenza con questo dopo aver esposto il carattere del concetto puro matematico promuove una deduzione che fa da paradigma: «Da tutto ciò risultano chiare infine le prerogative essenziali dell'immagine-schema (...»)¹⁹. Andare verso il fondo unitario della sintesi significa proseguire all'estremo verso una direzione per la quale la funzione regolatrice genera raffigurazioni, in cui il possibile deve rinunciare ad ogni decisione e consenso e parole ecclesiali. Se si osserva attentamente il possibile continua invece ad annidarsi nei concetti empirici. In quel telaio dello schematismo può esserci una avventura rischiosa, una oscillazione del possibile e quindi una temporalità con un altro centro rispetto all'interesse di Heidegger. Vediamo perché.

12. «Una veduta empirica dell'ente non può in alcun caso avere funzione di copia nei confronti del rispettivo concetto»²⁰.

Questo perché, come si sa, esso deve darsi solo come uno fra i molti, mentre il concetto è tutt'al più l'uno dei molti. Ora, se l'immagine-schema fosse esattamente una copia del concetto vorrebbe dire che l'albero che ora ho qui di fronte esaurirebbe, presentandolo il concetto albero. Esaurire non va inteso qui con leggerezza. Vorrebbe dire che quell'uno fra i molti non disporrebbe di possibili che il possibile si sottrarrebbe al concetto e che l'uno fra i molti è l'uno dei molti. È come se il futuro si asciugasse dall'ora-adesso impedendo all'immagine-schema di oscillare verso il possibile essere un altro uno fra i molti.

¹⁸ *Ivi*, p. 89.

¹⁹ *Ivi*, p. 90.

²⁰ *Ivi*, p. 89.

Sarebbe necessario allora ammettere una certa imminenza del possibile in ogni immagine schema (Heidegger sa contro Kierkegaard che il possibile genera vertigini e oscillazioni dove solo la fede può essere stabile...). Vedere nell’immagine-schemma significherebbe allora vedere nell’imminenza del possibile altro dell’uno, a partire da ciò che nel tempo deve riguardare il futuro. Ora, se l’universale possiede una funzione regolatrice ed è esso che misteriosamente regola la formazione dell’immagine-schemma e le offre la soglia imminente dei possibili, si dovrebbe ammettere che il ventre di quel concetto-padre deve poter consentire l’oscillazione mediante la quale quell’albero che io vedo non solo è uno fra gli alberi, ma può essere un altro dell’uno e persino non essere albero. Occorre cioè capire se quell’immagine, come raffigurazione possibile della regola, contenga il possibile come condizione di possibilità della veduta stessa, e in che modo, questo possibile, abbia a che fare con il fronte futuro del tempo; e, soprattutto, se l’apertura dei possibili, a partire dall’unità regolatrice, sia sostenibile sino in fondo escludendo una decisione. Una decisione che qui intendiamo come una rispettosa anche se estrema parafrasi teoretica di alcune avvertenze che abbiamo esplorato nell’asse Avicenna-Scoto.

13. Possiamo dire così: la veduta empirica in cui si vede un albero prende luce dal punto limite in cui il concetto universale designa una regola. La visione-immaginazione forma una immagine regolandosi su una misteriosa segnalazione che gli consente di *esemplificare* il concetto. L’esempio del concetto tuttavia è un possibile nel senso appunto che oscilla tra possibili. E questo in una matrice aperta in più sensi. Un albero nella veduta immagine-schemma spostandomi di un passo a destra resta una veduta empirica di un albero e dello stesso albero; si potrebbe dire così: se non perde il carattere di albero è perché in ogni momento possiede la realtà del possibile. E si dovrebbe allora ammettere che la certezza si dà nella soglia del possibile.

Ripetiamo però in questa direzione è l’unità regolatrice che alimenta i possibili come apertura di essi. Sempre in questa direzione la regola non solo consente di generare esempi ma

salvaguarda dal fatto che l'esempio sia unico. Leggiamo con attenzione il celebre passaggio kantiano che anche Heidegger deve riportare: «Il concetto del cane designa una regola secondo la quale la mia immaginazione può descrivere la figura di un quadrupede in generale senza essere limitata ad una forma particolare che mi offra l'esperienza o a ciascuna immagine possibile che io possa in concreto rappresentare»²¹.

Se l'esempio fosse unico l'immagine schema non sarebbe più una "raffigurazione possibile" della regola e, lo abbiamo già detto, se la sua apertura di veduta stesse in questa possibilità che detiene ed esprime, una forma particolare come esempio compiuto occluderebbe proprio la luce della veduta.

Alla fine la veduta sarebbe cieca. Si dovrebbe concludere: la relazione con cui il soggetto è in relazione con l'oggetto è assai poco feconda.

²¹ *Ivi*, p. 89.

Capitolo Quattordicesimo
IL CONCETTO PURO MATEMATICO

1. Dobbiamo ora approfondire le ragioni che possono portare il concetto puro matematico al rango di un paradigma. In particolare che cosa in esso, al di là delle specifiche regioni oggettuali che coinvolge, può raccogliere una delle più potenti eredità della tradizione moderna, dopo il declino di alcune avvertenze medievali. In particolare se qui non vi sia un rilievo esemplare delle implicazioni schema-tempo-immagine in cui si mostrano le marcature e le cifre della modernità post medievale più persistenti e durature, che generano una ibridatura speciale tra un intendere che si consegna in un volere e un volere che si manifesta nell'intendere.

Altro modo di dire, in fondo: concetto che si riflette e si dà nel giudizio. Oppure da un altro contesto: luce bizantina che non sta più nella superficie di un annuncio a sollecitare l'avventura di una parola ecclesiale, ma si irradia nel visibile, nel corpo denso di una parola-immagine. Di una parola-immagine che inaugura una civiltà nella quale lo spessore dell'immaginario e la sua dirompenza crescono con l'abbassarsi del cielo sulla terra e la luce nel tempo (movimento, come si sa, in qualche modo cristiano ma senza Chiesa e discrezione trinitaria...). Dove l'immagine deve allargare la densità di una trascendenza immanente. *Immagine* come luogo di fusione di luce e di tempo, di cielo e di terra, di intendere e volere.

Immaginazione che raccoglie e potenzia tutto ciò che nella tradizione moderna post medievale conduce verso l'estetico, come quell'ambito generale in cui si producono oggettivazioni. Dove un volere sa ciò che vuole nell'intendere; il quale a sua volta si costituisce nell'atto poetico che stabilisce l'oggettività. Oggettività come oggettivazione, come immaginazione che risuona la trascendenza interna nella quale il volere e l'intendere si riflettono speculativamente. Dove l'intendere procede verso il volere e il volere verso l'intendere. Dove il *pensiero* può pren-

dere il posto di entrambi e sostituirli perché può esserne l’immanente fusione. È dentro questo telaio che le dorsali della modernità territorializzano la leggerezza medievale. È qui che l’illuminazione diventa irradiarsi nel visibile, che la scena del pensiero-identità non è mai una identità se non mediante una differenza e così una differenza non è una differenza se non per una identità. Il molteplice non può che essere manifestazione dell’uno e l’uno non può che essere la potenza del molteplice.

2. Ma riprendiamo in parafrasi teoretica l’indagatissimo esempio kantiano del triangolo. Si potrebbe dire così: l’intendere concepisce il triangolo nell’*immagine* triangolo (e qui si sta compiendo una scelta di tradizione filosofica... si sta raccogliendo una lunga eredità per la quale non si può pensare senza immagini). Non posso pensare al triangolo e concepirlo se non nell’immagine triangolo, nello schema-immagine triangolo che si deposita nella mente-pensiero. Ora, per la premessa generale sulla quale tanto Heidegger insiste, quell’immagine-triangolo si dà per una veduta preliminare per cui l’intendere viene come accompagnato da una regola a produrre-costruire il triangolo.

Il pensiero cioè *procede* in una procedura. Non è un vuoto intendere. È un intendere che procede secondo una regola che schematizza. L’immagine quindi si dà in una procedura-produzione. Ora, come si sa qui ci si trova in una delle tante situazioni complicate nelle quali si è costretti ad ammettere che l’intendere non *sa* propriamente il triangolo e questo perché si sta in premessa affermando che non si può intendere un triangolo se non lo si concepisce in una immagine, cioè se il pensiero non si *illumina* nell’immagine-triangolo (e naturalmente se lo si intendersse non sarebbe necessario intenderlo...). L’unica cosa che resta al pensiero prima dell’intendere è l’*avvio* a pensare, l’andare a pensare-immaginare il triangolo. Si potrebbe dire che questo avvio sia in un *voler pensare*.

L’intendere sembra dunque afferrato dal volere. Non può intendere se non nel preliminare del volere intendere. Il volere qui può volere intendere solo il proprio volere intendere dato che, in premessa, l’inteso non è ancora dato e non può dirigere

il volere. E tuttavia non è un semplice volere pensare indeterminato (...usiamo in parifrasì passaggi del testo-commento di Heidegger). È subito evidente che se l'intendere il triangolo è possibile per un preliminare e il volere è un preliminare dell'intendere; il volere ha a che fare con il preliminare della veduta.

A questo punto si deve ammettere che (del tutto al di fuori della tradizione medievale) il volere ha in sé il preliminare della veduta dell'intendere, in qualche modo intende *prima* dell'intendere, getta il colpo d'occhio nella matrice dell'immagine.

Esso non vuole ciò che indica l'intendere e, tuttavia in qualche modo può volere ciò che l'intendere si appresta ad intendere. Ma in queste premesse è in agguato una catastrofe per il volere. Se l'intendere vede nella veduta e la veduta è un preliminare, così come il volere intendere è un preliminare per l'intendere, occorre subito chiedersi come la volontà di pensare il triangolo si diriga. Ebbene, occorre ammettere che questo volere pensare anticipante l'intendere, in realtà non vuole arbitrariamente; questo volere, non oscilla nell'indeterminato.

Si è detto *procede* in una costruzione-raffigurazione. Non si può dire possa interpretare la celebre figura dell'architetto che costruisce e raffigura la casa a partire dall'*idea* della casa.

Qui l'immagine del triangolo è in corso d'opera, sopravviene nella procedura del volere-intendere. È una epifania del volere precedente-raffigurante. Epifania del volere o sua oggettivazione. Ora, se il volere può essere epifanico, se può volersi in una immagine e se in quell'immagine può intendere ciò che vuole o voleva è perché in questo concepimento è al lavoro lo schematismo. La volontà cioè è presa da una regola che *normalizza* il suo volere. Dal momento che la raggiunge le impedisce di oscillare. La *radica* in una direzione.

Questa regola e la sua funzione regolatrice è tanto intima al volere che non può non volerla. Non si può dire sia nel potere del volere il poter non volere; è funzione regolatrice che orienta il suo volere-raffigurare.

Non è in suo potere non volere perché il suo volere è nella potenza dello schematismo e, come si sa, qui si allude sempre a una potenza che si irradia nel volere. Una potenza che ha il

suo centro non nell'intendere in quanto tale, né nel volere come volere, quanto piuttosto in un centro diciamo pure più profondo. Un centro più profondo che ha a che fare con quell'*uno* che regola la variabilità polivalente come tale. Pertanto è nella luce di quell'*uno* che il volere non può non volere ed è nella luce di quell'*uno* che il volere raffigurante potrà intendere ciò che voleva nell'immagine. Concepirà il suo volere nell'immagine oggettivandosi nell'immagine, raffigurandosi nell'immagine.

Quest'immagine però si feconda in un grembo che alla fine è il concetto del triangolo. È solo se la volontà si situa nella luce del concetto che può raffigurare-intendere il triangolo.

3. Date le premesse, la luce e l'animazione del volere non sono in-differenti alla differenza tra volere e intendere. *Indifferente* vorrebbe dire che la fecondità che esprime (utilizzando il linguaggio scolastico, si direbbe, nell'essere *causa formale*), deve garantire che la radice o il ceppo comune all'intendere e al volere non li riduca semplicemente a momenti distinti di una so-stanza-pensiero che li tratterebbe dialetticamente nella potenza di una unità dialettica. Così come in una certa immagine dominante della temporalità moderna l'istante nel tempo *radica* in un interfaccia-immagine il passato e il futuro. Riprendere le precauzioni scolastiche vorrebbe dire sottolineare una fecondità che impedisce di ibridare nel pensiero il volere e l'intendere, quindi sostenere una relazione tra volere e intendere in cui è fatale ritrovare un'*economia trinitaria*.

In questo senso la vecchia sequenza tomista per la quale l'intelletto concorre come causa formale del volere e il volere come causa efficiente dell'intendere andrebbe ripresa portando all'estremo l'analogia dell'*imago trinitatis*. (Si capirebbe fino in fondo perché Heidegger porti alla pienezza la direzione della tradizione post medievale che ha dovuto respingerla in un passato remotissimo rinunciarvi del tutto).

E in un tempo che si è allegerito dei dispositivi fondanti la tradizione moderna (a partire dalla potenza dell'immaginario...) diventa meno incredibile insistervi. Pertanto, quando si dice – in questi trapassi in parafrasi del commento heideggeriano

di Kant – che l'immagine è immagine del concetto, concepita nel concetto, si deve concludere: il concetto come unità polivalente che regola nello schematismo, si avvia nell'immagine di sé nel movimento del volere-raffigurante. Per cui il volere immaginare che si intende nell'immagine è dispoto dal volersi immagine-intendere del concetto. C'è una spola e un telaio.

Lo abbiamo diverse volte ripetuto.

4. Spola e telaio in cui l'immaginazione si ispessisce e conquista una ribalta del tutto nuova rispetto agli antichi equilibri medievali. Con una preparazione–predisposizione che disegna una delle dorsali decisive e fondanti la tradizione moderna.

Nell'immaginare il volere si intende, ma si può anche dire: l'intendere si vuole. Il volere si vuole nell'intendere e l'intendere si intende nel volere. Sino al punto di una catastrofe di un'antica federazione di un soggetto de-gravitato e leggero.

Proseguendo nella direzione di Cartesio, nel Kant della *Critica della Ragion Pura* l'antica federazione di facoltà procede verso l'accentramento unificante attraverso cui l'immaginazione sviluppa tutte le premesse che derivano dal fatto di perdere l'eminente carattere di semplice riproduzione che Aristotele le aveva conferito. Il concetto conosce ciò che *produce* e nel produrre intende ciò che voleva conoscere. Non è un caso che si produca una ambivalenza e una oscillazione tra cecità e auto-coscienza. Il sapere *sa* nell'*atto pratico*, possiamo pure dire nella *prassi* del concetto così come la prassi del concetto, procede verso ciò che deve sapere. Con tensioni non facili, come si sa, da controllare. In questo tessuto l'immaginazione non può che costituire un *luogo speculativo* per eccellenza. L'immagine viene in luce nel tempo e poiché il tempo è la frontiera di fusione di logico e reale, la coscienza che si autopresenta nell'evidenza di sé deve ritrovarsi in un luogo intimamente prossimo all'estetica. Intendere qualcosa significa sempre più chiaramente riconoscere il prodotto della propria oggettivazione. In questo senso la volontà pratica di conoscere che afferra nel proprio lavoro i materiali costituisce lo spettro del visibile entro cui l'intendere coglie qualcosa come intelligibile. Uno schematismo trascen-

dentale da un certo momento in poi, naturalmente con varianti diverse, travaglia il concetto dall'interno costringendolo in una figurazione. Come una condizione per trovare nell'autoaffezione temporale, che è sempre figurazione di sé nell'altro da sé, una vitalità del tutto inedita che deve garantire una trascendenza immanente che può fare a meno di ogni esteriorità.

Tra gli ultimi momenti di una *kenosi* senza salvezza-resurrezione.

5. Più che come un freddo architetto il volere-intendere qui opera con il genio di un artista. Siamo, in queste decisioni e in queste premesse, nella direzione del primo Schelling, nel punto in cui l'ambito dell'estetico deve imporre una centralità del tutto nuova e raccogliere la preparazione di un lungo e complesso lavoro filosofico. Il volere-intendere un triangolo procede con l'occhio-visione di una vegganza. Come un genio non vuole esattamente ciò che sa né propriamente sa ciò che vuole. E tuttavia il volere segue una via in cui l'opera che si svela mostra al volere il suo intendere. Nell'immagine il volere-pensare sa ciò che vuole nell'intendere; ma, ecco il punto: il movimento del volere pensare è sempre preso alle spalle dal passato che dirige il suo futuro; è sempre il contraccolpo di un rivelarsi del concetto nel suo volersi intendere. Così immaginare un triangolo o costruirlo su una carta sarà un procedere verso il passato dell'unità polivalente del concetto, la cui vitalità ha già dal passato raggiunto il volere-intendere. La luce dell'unità polivalente ha già raggiunto lo sguardo perché esso possa immaginare, nella veduta, questo triangolo. In questo senso si deve dire che la luce che illumina il volere-intendere, nel preliminare, muove il volersi oggettivare del volere-intendere nel procedere alla costruzione dell'immagine. È per questo che l'immaginario deve ispessirsi e divenire denso e carico di una gravità impossibile nella civiltà medievale. Così pensare è un edificare-procedere in una costruzione che si esibisce in un'immagine; i pensieri si guardano nelle proprie immagini. Guai se il pensiero non ritrova se stesso nell'immagine di sé. E tuttavia nel-edificazione-immagine del triangolo il preliminare del vo-

lere pensare accoglie sempre ciò che già accade. (Ecco ancora una volta l'interesse di Heidegger). Accoglie perché il suo concepire-costruire è già nella parola-eidos che lo riguarda sin dal suo passato remoto si potrebbe dire dalla sua stessa nascita. Quel concetto di triangolo deve sempre *anticipare* perché lo schematismo sia guida a partire dall'unità fuori campo del concetto. Quell'unità del concetto, in fondo, deve avvertirlo due volte.

6. Dapprima, in un modo che resta in una strutturale ambiguità, di fronte ad un ente empirico-sensibile che incomincio a vedere come triangolo; perché di quel sensibile-impressione che mi raggiunge avverto solo ciò che deve essere già complice con il visibile. Vedere o sentire o toccare è sempre una impressione in cui si avverte qualcosa, e già in questo avvertire si stabilisce una contrazione ora-non-ora. E già è stato detto: in questa contrazione-impressione l'alterità impressiva viene familiarizzata. Il trauma dell'alterità si familiarizza nella successione di una impressione che succede, nel senso che le impedisce di essere trauma, che vorrebbe dire, in fondo, unica e irripetibile.

Come se il *dar tempo* fosse qui necessario per impedire il trauma dell'unicità che – in questa tradizione – viene fatto sempre esplodere come un incubo o un delirio in un soggetto monarchico e centrato. Qui il soggetto si è elaborato in una strategia in cui l'ora traumatica diviene *sentito*, nel senso che trapassa, appunto che tra-passa.

Come un gesto interno che potrebbe essere simile allo schivare un colpo attutendone la dirompenza. Come se il tempo fosse in questa distillazione-distensione del trauma. Fosse già nel punto in cui il trauma diviene impressione cioè trapassato nella distinzione senziente sentito, perché già questo è tempo, già questo è presente-passato.

E già qui si sottrae al trauma la sua eccedenza e lo si duplica nell'immagine del tempo. Nell'impressione senziente-sentito c'è già tempo, perché c'è *immagine* nell'impressione, c'è, in fondo, un raddoppio; c'è già, si direbbe, la matrice del sé, come se l'io-sono provenisse dall'io-sento, dalla temporalità

senziente-sentito, dalla fatalità del distendere l’alterità di un trauma nell’aver tempo.

7. Questo spasmo-matrice, con questa indiscreta fecondità, è ignoto ad Aristotele. Esso incomincia a dilagare e diventa necessario dopo Campanella. È in questa congiuntura senziente-sentito a diventare possibile la seguente alternativa che in vario modo e in varie famiglie assedia la problematica filosofica da secoli: se un sentire sia per anticipo un sentito o un sentito sia l’assoluto del sentire. In altri termini la disfida tra *prius* logico o ontologico (primo Fiche-primo Schelling). Dal primo spasmo di Campanella alla riflessione idealistica c’è in questo senso continuità. Così l’*albero* si genera nel laboratorio senziente-sentito, nel telaio matrice logico-ontologico. In questa linea vedere assume il tratto del *sentire*. Deve avere cioè un grado originariamente tattile. (Così occorrerebbe meglio studiare la visionarietà moderna nella linea di una evoluzione di un contraccolpo tattile). E ripetiamo: poiché sentire è sempre sentire-sentito-contrazione che si salva dal trauma in un duplicito, in un’estasi temporale, sembra naturale, in questa tradizione, affermare che il tempo abbia *totalmente* qui la propria matrice.

Alla fine, è sempre come sostenere che il tempo sia il nodo di una congiuntura in cui il mondo interseca un soggetto o un organismo. Attimo nel quale una differenza originaria viene aggrirata e salvata in una riflessione che ritorna dall’alterità nella forma del sentito-sentire; nell’urto-trauma il senziente sente nel sentito il sentire, e qui, in questa diffrazione nascerebbe il tempo-soggetto. Alla fine, sempre spasmo di un organismo che si assimila con l’ambiente. E dove il sentito potrebbe essere il passato immediato del presente-sentire o, viceversa, è anche sostenibile (stessa possibile *evidenza*) che il sentito sia il presente dell’immediato passato del sentire. Allora passato-presente o presente-passato, come logica temporale della diffrazione e cardine dell’anticipazione del futuro. Notiamo, intanto, che in questo telaio il soggetto nasce in una particolare cecità: nel sentito non sente in realtà la fonte o l’origine (sempre immemorabile). Come si sa, si deve dire: l’immediato è sempre per

fortuna mediato. Non solo. Ma se il sentire è in realtà sempre un sentirsi nel sentito e per il sentito, si deve dire che il sentire deve sentirsi in realtà sempre come sentito. Il sentire come sentire è immemorabile. Il sentire è cieco senza la luce della *figura del sentito*, dell'*immagine-sentito*. Il senziente-sen-tito è certo una relazione. In questa trafia in cui ci troviamo, in uno stadio in cui sono possibili sia la curva di un empirismo estremo sia quello di un estremo idealismo ci si deve domandare: nella relazione c'è il primo nodo di un soggetto-tempo. Almeno abbiamo detto nel sentito-sentire c'è un passato-presente. Almeno. Diffrazione in cui il sentire *sente* nel sentito, sente il sentito e il sentire. Ebbene ritroviamo la barra è/ha se sviluppiamo il seguente problema: il nodo-spasmo sentito sentire è una relazione o *ha* una relazione? Se fosse la relazione con la potenza di una sostanza vi sono due alternative immediate: o prendere sul serio l'identità della copula con il rischio di perdere il cfrarsi del sentito-sentire che in fondo comporta sempre una incrinatura tempo nell'è, oppure ed è la *ragionevolezza* moderna fare della sostanza una relazione, una relazione sostanza. Il senziente-sentito è una pulsazione, è-non è, di cui entrambi sono momenti di un *Uno* la cui identità è la relazione. Empirismo e idealismo potrebbero aprirsi qui: per gli uni l'uno del sé è un portato del differire per gli altri di un uno che *si* differisce.

8. Non sarebbe difficile in tutto questo ritrovare una matrice aristotelica e soprattutto uno dei luoghi dell'antichità classica che l'epoca moderna ha dovuto ritrovare dopo il lungo lavorio del materialismo settecentesco. Si ricordi la natura del *senso comune* e il paradosso della sua atopicità somatica (già questo implica possibili declinazione diverse a seconda della civiltà del corpo-materia in cui svilupparsi e dar frutti).

La modernità che spinge verso il laboratorio kantiano, però, deve insistere sui seguenti sviluppi, a partire da indicazioni sicuramente presenti in testi e passaggi aristotelici.

Come si sa, la funzione del senso comune è quella di afferrare unità e differenze che i sensi localizzati autonomamente

non potrebbero rilevare. Così nel vedere un fiore che profuma, il profumo e il colore sono attribuiti allo stesso fiore. *Rilevati* nello stesso fiore. Differiti in una unità e raccolti in essa prima che la cosa possa frantumarsi nella dispersione.

Ma come ciò sarebbe possibile se il colore e il profumo non avessero qualcosa di comune che ne consente l'identica predicazione, se prima ancora di essere realmente uno nell'unità del fiore non avessero una preliminare familiarità? Ad esempio se entrambi non occupassero spazio e non si prolungassero nel tempo. Il senso comune che identifica e differisce è in questo senso già inscritto nel codice interno di ogni singolo campo dell'organizzazione sensibile, pronto a prolungarsi a partire dal quella radice e ceppo (ecco si stia attenti il territorio linfatico che alimenta la *fatticità* del giovane Heidegger).

In un circolo che consente di affermare, sempre con autorità, che quel senso comune, come del resto il *metafisico*, è contemporaneamente ultimo e primo e primo ed ultimo. Se nel percepire un fiore rosso-profumato, il senso comune opera nel regime dell'identità e della differenza è fatale ritrovarsi su un piano che, in vario modo, sviluppa la premessa per cui la fisica si ritrova nella metafisica e la metafisica è in memoria la fisica. Tutto questo in una premessa del tutto moderna che le quantità dopo le analisi infinitesimali di Leibniz, in particolare, possono mutarsi in qualità. Così l'interfaccia tra quantità e qualità, alla fine, tra sensibile e intelligibile diventano i sensibili comuni: movimento, forma, grandezza, il numero e l'unità. È naturale che la modernità wolffiana si trovi nelle condizioni di dilatare il passo in cui Aristotele nel *De memoria* (451°17 e 452b7-8) aggiunge al catalogo di ciò che viene percepito dal senso comune, il tempo. Tuttavia guai a non comprendere che questa dilatazione della temporalità che pur ripete e trascorre in avvertenze e lessico aristotelici, in realtà ha una sintassi che si costruisce solo dopo che finito e infinito rispondono a quel criterio che Cusano, per primo in modo esemplare, impone come paradigma. Il senso comune è sempre più condizione di possibilità della percezione, traffico dell'uncinetto uno-molti, identità e differenza, e questo perché essenzialmente *tempo*.

Ma ancora di più il senso comune cessa di allarmare e non suggerisce più di scavare in tutto ciò che può implicare il suo essere un *non-luogo*, si sviluppa invece sempre più coerentemente l'ipotesi che il suo luogosia già nella essenziale disposizione della sensibilità in quanto tale; ogni singolo senso cioè può trovarsi nella sintesi unitaria perché già implica, in sé, il senso comune, almeno nella *radice temporale*.

Dopo una serie di trapassi e in particolare dopo che la luce medievale è sempre più nella carne temporale, il sensibile non può che essere indagato e scrutato nel suo immanente auto-trascendimento. Come se il *non luogo* del senso comune debba essere ritrovato nell'impulso al di/sfarsi temporale del senso, quindi in qualche modo quintessenza temporale del sensibile, *approfondimento* del sensibile. Trapasso essenziale del sensibile. In questa direzione l'*eccedenza* tradizionale al sensibile del senso comune diventa naturale approfondimento di un sensibile che è già immanentemente trapasso insensibile o intelligibile, già riflessione immanente.

Ma tutto questo, ripetiamolo ancora, può accadere nella storia dei concetti solo dopo che diventa plausibile e necessaria una transustanziazione della quantità nella qualità, uno dei linguaggi in cui deve scorrere, dopo l'eclissi medievale, la relazione finito-infinito.

9. Occorre riflettere su quanto, tutto questo, debba alla svolta di Suarez. Occorrerebbe cioè indagare in quel plesso che conduce a una relazione necessaria tra essenze che portano con sé la propria esistenza, quindi, esistenze radicate nelle essenze e atti intellettuali fusi con i concetti, indistinti dai concetti con cui pensano e percepiscono. Così Suarez assedia la distinzione tomista tra *verbum* e *atto conoscitivo*, con la conseguenza che l'atto intellettivo è presso l'oggetto che percepisce con una radicalità che in fondo prepara l'*imperio luterano della parola* che non oscilla più nell'interpretazione ecclesiale e impone un *essere-presso* che non ha bisogno di consenso e oscillazione.

Stesso principio di economia che sta lavorando da tempo l'e-sperienza trinitaria. Il concetto come *id quo res concipitur*

risente di una generale familiarità tra sensibile e intelligibile, tra essenza ed esistenza, tra infinito e finito, tra luce e *physis*, tra uomo e mondo e diventa naturale incrementare l'intenzionalità della conoscenza umana come relazione di corrispondenza tra intelletto e realtà che fa a meno di ciò che nel tomismo continuava a difendere – si potrebbe definirla così, con i soliti abusi, la relazione tra intelletto e aspetto da noi colto della realtà come preliminare alla relazione intelletto realtà della cosa. Aspetto–*verbum* che come preliminare dispone una spazio di annuncio e di decisione tra il soggetto e l'oggetto.

10. Siamo ora nel momento propizio per riprendere alcuni momenti precedenti. Ricordiamo: se l'immagine–schema fosse esattamente una copia del concetto, l'albero che ho qui fronte esaurirebbe, presentandolo il concetto albero. Vorrebbe dire che quell'uno fra i molti non disporrebbe di possibili, che il possibile si sottrarrebbe al concetto e che l'uno fra i molti è l'uno dei molti. Come se il futuro si asciugasse nell'ora–adesso impedendo all'immagine–schema di oscillare verso il possibile essere un'altro uno fra i molti. Così dicevamo si deve ammettere una certa imminenza del possibile in ogni immagine schema, nell'imminenza del possibile altro dell'uno, a partire da ciò che nel tempo deve riguardare il futuro. Ma è ciò a cui la filosofia di Heidegger deve rinunciare.

11. Per capire bene questo occorre ritrovare una indicazione di Kierkegaard (...rimasta sottovoce nel XX secolo) sul *fronte fecondo* del tempo.

Ricordiamo che in Heidegger la fecondità ha sempre a che fare con il bordeggiate del limite–differenza. Dobbiamo ricordarlo per tracciare nettamente una distanza dalla fecondità di Kierkegaard. Da una relazione feconda su cui il tempo si dispone. Ora, il tempo è fecondo nella direzione di un fronte che è quello del possibile. E il possibile non riguarda solo ciò che ha la possibilità di accadere. Fosse così non si capirebbe del tutto che per Kierkegaard il possibile indica tutto ciò che non è necessario che accada. Il possibile è tale perché oscilla tra

possibili. Con questa complicazione naturalmente: tra i possibili è escluso possa esserci qualcosa che abbia in sé la impossibilità di accadere. Quindi data la sfera di tutto ciò che non contenga la impossibilità di non accadere il possibile converge nella banda del tempo di ciò che non è ancora accaduto. Riga guarda l'avvenire. Ma non si è ancora detto molto se non si chiarisce in che modo l'avvenire riguardi qualcuno.

Perché potrebbe sembrare che l'avvenire riguardi qualcuno nella modalità esemplare di una *protensione*. Il che vorrebbe dire: il futuro si disegna a partire dalla cellula senziente-sentito. In questa serie: sentito-sentire-senziente-sentito, sentito che se ne va nel passare senziente-sentito-differenza temporale. È la celebre cometa husseriana: un punto rosso che viene percepito nell'istante, che va via verso il passato-ritenuto, tuttavia, in un differire che non differisce mai del tutto. Il futuro però sorge qui come per *abitudine*, come se quel punto rosso che si trattiene nella distensione temporale presente-passato-presente generasse un abito di attesa, una premonizione predisposizione, che si appresta ora al futuro. Che disegna il futuro a partire da un tracciato-matrice che è già memoria. La protensione è in questo senso semplice *habitus* segnato dal già accaduto; la memoria è già medium dell'avvenire. Tutto si tiene su questa originaria capacità ritentiva, sul momento in cui l'istante-stimolo si disfa nel senziente-sentito, come presente-passato-presente. Tutto questo sarebbe sufficiente per la protensione. E il futuro fatalmente è preso dalla reminiscenza-gravità, nella sua possibilità dal passato-presente. Dalla premonizione, ma si può anche chiamare, perché si sta sullo stesso piano dalla familiarità ontologica, da una anticipazione.

È proseguendo con coerenza su questa linea che il triangolo immaginato-costruito diventa il paradigma della percezione-immagine del nostro albero. Così come il presente-passato-presente del senziente sentito è il preliminare dell'attesa del possibile così l'universale albero è il preliminare della veduta.

A questo punto però quest'albero cessa di oscillare nel possibile. Si potrebbe dire così con un po'di rarefazione: è troppo disposto dalla verità perché possa ancora *significare* qual-

cosa. Si può anche dire in questo modo: così come l'avvenire e il possibile si asciugano così l'alterità di altri deve diventare un puro accidente.

12. Trapassiamo in un altro territorio concettuale e linguistico. Un albero dinanzi a noi si segnala come albero. Ora, in linea generale, un segnale deve servire a trasmettere un messaggio. E in semiologia si preciserebbe che un messaggio veicolato da una *segnalazione* ha effettivamente luogo se si verificano due condizioni: primo, che un ricevente si accorga che un emittente vuole trasmettergli un determinato messaggio; secondo, che identifichi quale sia questo determinato messaggio. Ora, in una certa linea (noi diciamo *dorsale* portante della tradizione moderna) l'accorgersi nella cellula senziente-sentito, presente-passato-presente introduce e dispone già nel contenuto-messaggio. Dispone già per la natura che quell'accorgersi deve assumere. Quell'accorgersi è già spasmo del contenuto.

In un senso che può avere diverse modalità tutte alla fine riconducibili ad una antichissima imposizione platonica: avvertiamo qualcosa e nell'attimo si risveglia una familiarità; non potremmo vedere se non avessimo già visto; se non fossimo assistiti alle spalle da un presente-passato-presente già consumato e accaduto. Con la complicazione terribile, come si sa, di occultare, anche qui, con varia ingegnosità i seguenti ingorghi: avverto il singolo albero nell'universale ma per poterlo avvertire esattamente nell'universale albero e non nell'universale cane deve esserci, nell'attimo della percezione, diciamo nella proto impressione, un avvertimento che rinvia proprio a quelpreliminare albero. È ciò che si è chiamato in diverse circostanze: occasione. Ma avverte di che? Ecco il punto: avverte che ciò che si avverte appartiene a una certa famiglia, quindi ha qualcosa di comune, un'aria comune che rimanda proprio a quell'universale. Così il dramma di sempre: come si può avvertire qualcosa di comune se è proprio qualcosa di comune cioè l'universale a consentire tutto questo. Quindi per poter vedere questo albero, nell'attimo della percezione, deve essere già in agguato il comune universale, mediante cui posso rap-

portare questo albero all'universale albero e non cane.

Altro modo di dire che l'*Ens* precipita nel *Verum*.

13. Il linguista allora deve insistere in una distinzione: una cosa è segnalare il darsi di un messaggio altra cosa è il messaggio che si segnala. I due momenti sono, in una relazione, ripetiamo, di distinzione. E si dovrebbe proseguire su questa congiuntura. È nella distinzione che si garantisce che non solo il nostro ricevente sia avvertito del messaggio ma soprattutto, a partire da quella avvertenza sia disposto nella condizione di *interpretare* il determinato messaggio. Così come – e ritroviamo la linea maestra – la Parola non ancora ossidata dallo spirito luterano è predisposta nell'annuncio che la apre in una ermeneusi ecclesiale. Anche qui – soprattutto qui, dovrebbe insistere il teologo – è a partire dalla natura speciale della distinzione tra annuncio e parola che si rende possibile, nell'avvertenza della parola la sua ermeneusi. Dove la condizione della comprensione non sta nella natura della parola – fosse così l'obbedienza pre-varrebbe sulla decisione e sulla fede. O in altri termini sulla natura dell'accoglienza-interpretazione.

La parola-logos concerne il tempo e la storia. Per il linguista ogni messaggio compare e ha alcune condizioni della sua intelligenza in un campo di circostanze. Questo campo concorre nel selezionare il significato del messaggio. Le circostanze cioè “favoriscono” in misura diversa i vari messaggi ammessi dal segnale. Non si può dire però che sia una cosa evidente la natura di un campo di circostanze. Come si sa Heidegger ha dedicato alla questione analisi molto elaborate. In breve si può sostenere che il campo di circostanze o mondo ambiente è il campo di rinvii che concorre al presentarsi dell'ente. Così questo albero è previsto nell'universale albero il quale a sua volta è compreso in una serie di rinvii che coinvolgono i campi, le strade e, infine, il mondo ambiente nel quale siamo.

In questo caso però ritroviamo in scala più grande quanto a lungo si è approfondito su scala più ridotta. L'albero qui è previsto nel limite-rinvio all'albero in generale, il quale a sua volta è nel rinvio-limite del campo e così via. Aumentando la

serie del rinvio non muta la natura del rinvio. E ripropone tutti i problemi che da tempo stiamo sollevando.

In questa serie la luce arriva, non dimentichiamolo alle spalle, nella trafila presente-passato-presente-passato.

Capitolo Sedicesimo

EVIDENZA E INEVIDENZA:
IL POSSIBILE E LA DECISIONE

1. Diventa naturale far convergere il tratto più originario, diciamo pure, la cifra trinitaria del trascendentale scolastico, verso il lineamento del volto di Levinas¹.

E più si approfondirà in questa direzione, più sarà chiaro che le ripetute resistenze a una certa tradizione ebraica della neoscolastica di questo secolo, coincidono con il prolungamento (per certi versi persino più insidioso) dell'estraneità a memorie trinitarie. In un orizzonte epocale che da tempo è estraneo all'idea che una esperienza filosofica che si rende indifferente a una teologia non può che riproporsi in un ambito metafisico (anche quando combatte con la metafisica). Proprio perché tut-

¹ Segnaliamo alcuni dei lavori più influenti sull'opera filosofica di Levinas:
J. DE GREEF, *Ethique, réflexion et historie chez Levinas*, in "Revue philosophique de Louvain", 1969, pp. 431-460; F. MARTON, *Il desiderio dell'altro nel pensiero di E. Levinas*, in «*Studia Patavina*», XVII, 1979, pp. 494-542; J. DE GREEF, *Empirisme et étique chez Levinas*, in «*Archives del philosophie*», 33, 1970, pp. 223-241; G. MURA, *E. Levinas, Ermeneutica e separazione*, Citta Nuova, Roma, 1982; B. FORTHOMME, *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Levinas*, Vrin, Parigi, 1979; B. CASPER, *Denken im Angesicht dem Anderen. Zur Einführung in das Denken von E. Levinas*, in H. H. Hendrix (hrsg), *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von E. Levinas*, Einhand, Aquisgrana, 1984; A. PEPERZAK, *Autrui, Société, peuple de Dieu. Quelques réflexions à partir d'Emmanuel Levinas*, in «*Archivio di Filosofia*», n. 1-3, 1986, pp. 309-318; B. CASPER, *Der Zugang zu Religion in Denken von E. Levinas*, in «*Philosophisches Jahrbuch*», 95, 1988, pp. 268-277; A. PEPERZAK, *Introduzione a «Totalità e infinito»*, 1987, ora in E. Levinas-A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, a cura di F. Ciaramelli, Guerrini e Associati, Milano, 1989; S. MOSES, *L'idea di infinito in noi*, in «aut aut», 228, 1988, pp. 43-61; A. SIGNORINI, *Percorsi della singolarità*, Novene, 1989; A. FABRIS, *Esperienza e paradosso*, Angeli, Milano, 1994, pp. 181-287. Rimando anche al mio volume, *Il Testimone del circolo. Note sulla filosofia di Levinas*, Angeli, 1996. Per una prima introduzione al pensiero di Levinas, S. PETROSIANO, *La verità nomade*, Jàca Book, Milano, 1980; F. P. CIGLIA, *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Levinas*, Cedam, Padova, 1988.

to questo è assai radicato nella concettualità dominante non è facile la comprensione del fatto che ciò che può chiamarsi un pensiero dell’Ens-*Unum*-preliminare, a partire dallo sviluppo coerente di alcune precauzioni, non si risolve in un pensiero dell’immediato né del mediato né della differenza essere–ente. Ancora di più: si smarca dalla potenza dell’evidenza.

2. Si pensi al conflitto teoretico che potrebbe contrapporre il primo Husserl a Heidegger (stilizziamo ...). L’evidenza è il criterio di una verità–certezza. L’argomentazione filosofica non può non farvi ricorso perché nell’evidenza vi è una ragione obbligante il consenso da cui non si può prescindere. L’evidenza è una particolare luce coattiva, in fondo assai poco discreta, che dispone una sorta di conclusione. L’evidenza è ciò che non può non essere – si dice così – e si impone con l’autorità di un principio primo o di una parola prima. Come si sa, può contrapporsi questa obiezione: l’evidenza è un po’ come una luce che possiede un punto di vetta, un apice di chiarore: e, tuttavia, ecco la contesa, non è affatto evidente che possa darsi un primo principio. Quell’evidenza si presenta *in evidenza* a partire non tanto dalla primalità del suo apice, del suo punto di luce, ma per il concorso del bordo-limite-sfondo in/evidente da cui, in qualche modo, riceve l’evidenza per cui è evidente. Pertanto, si può dire, l’evidenza di quel punto di luce non è un principio primo. Principio-fondamento è il bordo in/evidente, non tematico, dell’evidenza. Pertanto il criterio dell’evidenza, si dice e si può dire, non è primo. Situazione agonistica nella cui scommessa è scritta la possibilità di un trapasso. Husserl, di fronte alla sfida di un’evidenza che sarebbe evidente per il bordo inevidente di un orizzonte non tematico, continuerebbe a sostenere che la possibile decisione che riguarda l’opzione dell’inevidenza, fatalmente fa ricorso alla forza di una evidenza.

Cioé, nell’affermare che un’evidenza non è mai immediata perché è mediata dall’inevidenza di un orizzonte inevidente, deve fare ricorso alla maggiore evidenza che la mediatezza dell’evidenza viene ad assumere rispetto all’immediatezza.

3. Quindi il contraccolpo con cui Husserl può sorprendere Heidegger è il seguente: l'evidenza resta il criterio per una decisione teoretica. L'opzione per la primalità dell'inevidenza è possibile per la maggiore evidenza che l'inevidenza viene ad avere. Stilizzando ancora, la questione è in fondo se sia più originario il mediato o l'immediato. Se l'immediato non possa non darsi nel mediato o se il mediato non possa essere che a partire da un immediato. Si potrebbe ricordare un'altra grande disfida teoretica: è più originario il pensiero dell'essere o l'esser del pensiero? L'essere si dà sempre come pensiero d'essere.

L'essere nel momento stesso in cui viene esperito o detto è sempre a partire dall'esperienza senziente o pensante di ciò che lo avverte o lo accerta come essere. Pertanto l'essere è sempre mediato. L'immediato è sempre mediato. E tuttavia: può esserci pensiero che non sia pensiero di qualcosa. Può esserci mediazione se non a partire da qualcosa che si dà nella mediazione? Pertanto l'immediato da mediare precede la mediazione. E così via con diverse varianti e guerre concettuali.

E ogni volta in un agonismo (agonismo metafisico) che muove sfide mortali. Ora, si potrebbe dire: Husserl ha molte buone ragioni (...evidenze) per affermare che la contestazione della primalità dell'evidenza debba ricorrere essa stessa a un criterio di evidenza e, tuttavia, con un criterio di evidenza non si può giustificare l'opzione per una evidenza piuttosto che per un'altra. In altri termini: che una decisione teoretica tra l'immediatezza e la mediazione possa far ricorso al criterio dell'evidenza non implica che la decisione teoretica si regoli sul grado di evidenza. (Su questo occorre sempre far pesare l'*eversione* delle antinomie della ragion dialettica). Esistono questioni che ricorrono al criterio dell'evidenza ma il criterio dell'evidenza non è in grado di dirimerle e, alla fine, la decisione che ricorre all'evidenza non è per l'evidenza ma per una discrezione in/differente all'evidenza.

4. Si è costretti a dire così: (e siamo in fondo, nell'anima interna delle antinomie) in ambito metafisico si offrono evidenze equivalenti per tesi contrapposte. Ora, il criterio di una

decisione teoretica ricorre all'evidenza e, tuttavia, poiché l'evidenza è lo stesso criterio a cui può ricorrere la sua opposizione (questo è un *fatto* della tradizione del pensiero filosofico) si deve insistere riproponendo da un nuovo angolo un'antica posizione: l'evidenza con cui si dicono evidenti due tesi contrapposte si può predicare certo in modo univoco e tuttavia alla condizione di non risolvere (...ecco, in fondo, una lezione indiretta dello scotismo) l'evidenza delle evidenze in un genere.

L'affermazione di una tesi ricorre al criterio dell'evidenza e tuttavia la decisione tra due tesi contrapposte in una evidenza equivalente non è guidata da una evidenza. Cosa vuol dire infatti essere guidati da una evidenza? Vorrebbe dire che tra due tesi una si presenterebbe più evidente dell'altra e guiderebbe la decisione che la riguarda. Ora, cosa vuol dire più evidente di un'altra evidenza? Vorrebbe dire che si fa una comparazione tra due evidenze da cui una risulta più evidente di un'altra.

Tuttavia, per rilevare un'evidenza più evidente di un'altra in una comparazione, si deve possedere un criterio di evidenza mediante il quale le evidenze comparate si presentino differenti in quanto evidenza. Si deve cioè ricorrere ad una ulteriore evidenza che faccia da criterio nella comparazione. Ma l'ulteriore evidenza che faccia da criterio a sua volta entra in una comparazione e questo richiamerebbe una quarto criterio e così via, regredendo all'infinito. Si deve escludere allora, per questa regressione, che la decisione tra due evidenze (...se, ad esempio, ripetiamo, un'evidenza sia più evidente per l'immediata evidenza o se ogni evidenza è evidente per l'inevidenza da cui ci raggiunge) sia una conseguenza dell'imporsi di una maggiore evidenza. Se la decisione tra due evidenze procedesse a partire dalla maggiore o minore evidenza delle evidenze in campo, non vi sarebbe infine nessuna decisione.

La logica dell'antinomia ha un carattere eversivo (...che va portato in luce a partire da alcune decisive premesse medievali) proprio perché portando all'estremo alcune implicazioni consente di sostenere che l'argomentazione filosofica non esiste fuori da un agonismo filosofico. Il quale a sua volta si alimenta di una matrice per la quale le decisioni teoretiche non si de-

cidono per le evidenze a cui si appellano. Sono possibili per un carattere di equivalenza (questo è uno degli aspetti più estranei alla tradizione moderna e greca per la quale l'evidenza deve ispessirsi in misura direttamente proporzionale all'esaurirsi della fede...) a cui approdano le questioni ultime, cioè metafisiche. È in questa equivalenza che l'intera tradizione metafisica ha la sua anima. L'evoluzione e il chiarimento di alcune precauzioni medievali porterebbero a sostenere che l'equivalenza per la quale una decisione tra due evidenze non si compie per la maggiore o minore evidenza di una delle due, comporta che il suolo, diciamolo così, su cui poggia la decisione che decide è sottratto alla differenza di evidenza tra le evidenze. E indifferente all'evidenza. È ciò per cui una opzione si determina a partire da un'indeterminazione indifferente.

Ora, indifferenza all'evidenza indica: ciò che apre una decisione metafisica non in relazione al grado di evidenza. Pertanto se un'indifferenza deve portare con sé un'evidenza questa deve mostrarsi in modo esemplare come portato di una decisione. (...si ricordi: la questione fondamentale è se una decisione graviti intorno ad evidenze e vi graviti anche quando le contesta, in quanto non può farvi appello, oppure se l'evidenza sia un portato di una decisione)

La decisione è in relazione all'in/differenza. Si ricordi sempre: se una evidenza afferrasse per la propria evidenza non sarebbe una decisione a riguardarla. La decisione è possibile solo là dove l'evidenza è una conseguenza della decisione stessa.

Il cui spazio di relazione sia indifferente. Perché è in questa indifferenza che una decisione tra opzioni possibili è al di là del criterio dell'evidenza anche quando impugna l'evidenza come conseguenza della decisione.

5. Può essere complicato a prima vista comprendere che tutto questo ha una familiarità con questa antica annotazione tomista. Ricordiamola per esteso: «Alla fede concorrono due cose. Primo un abito intellettuivo che rende l'intelletto disposto a obbedire alla volontà protesa verso la verità divina. Infatti

l'intelletto aderisce alle verità di fede non perché convinto dalla ragione ma perché gli è comandato dalla volontà; come scrive S. Agostino “nessuno crede se non perché vuole”».

Con una libera e rischiosa parafrasi si direbbe: in un soggetto non ancora centrato in una sostanza pensante, in cui la sostanza risente della degravitazione trinitaria che non consente né l'è né l'ha dell'essere, dove per questo, l'intendere e il volere non si fondono nel pensare come immanente immaginazione speculativa di entrambi, dove il volere e l'intendere si differenziano (per una analoga processione...analogia...) per un terzo-volto-ens che non sutura, non cicatrizza in unità dialettiche, non sostiene in momenti; Ens che non fa da interfaccia tra intendere e volere così come l'istante non è interfaccia di passato e futuro, ebbene qui l'intendere e il volere possono in qualche modo riguardarsi in una soglia anarchica. In questa soglia in cui l'io che intende non è l'io che vuole ma in cui, ripetiamolo ancora, il volere e l'intendere non sono modalità dell'io sostanza. Ebbene solo in un mondo di leggerissimi federalismi, l'intelletto può obbedire nell'apice di una in/evidenza. (Non si dimentichi: nell'Annuncio a Maria quel *fiat* è nella sommità di una contraddizione assoluta...). Ciò che alimenta il volere e, quindi, infine, l'atto di decisione che sostiene la fede non si può dire sia guidato da evidenze ma neppure da in/evidenze; almeno se per in/evidente si intende il limite-sfondo-orizzonte, da cui – si dice – l'evidenza prende vigore e spessore. L'occhio del fedele in questo senso non può essere obliquo. Non intravede di sbieco la differenza del bordo-orizzonte. Come ormai sappiamo questo può accadere solo in quella costellazione concettuale nella quale ciò che si intravede di sbieco, nel bordo orizzonte, è in realtà relazione, in cui lo sguardo e ciò che viene avanti, sono riposti come momenti. In questi preliminari, in cui il limite gioca con la differenza, ciò che si vuole è sempre sostenuto dal familiare di una preintendere. Nella decisione di fede il preliminare non fa da sostegno. Questo vuol dire che la decisione non ha un sostegno né nella luce di una evidenza né nella luce di una inevidenza–bordo. (Che il mondo sia stato creato ad esempio non ha un'evidenza maggio-

re o minore rispetto alla tesi che esista da sempre). L'argomentazione metafisica qui non decide a partire dal grado di evidenza e più le evidenze tendono all'equivalenza metafisica più sono indifferenti, cioè meno hanno qualcosa in comune, cioè ancora, più sono al limite della contraddizione. E la contraddizione è massima nell'equivalenza di indifferenti.

6. Per questo occorre riprendere un'osservazione tomista sul principio di non contraddizione e portarla all'estremo. Si dice che tra A e non A non possa esservi niente di comune. In questo senso non vi sarebbe relazione di differenza. Se il non A avesse qualcosa in comune con A ciò che è comune sosterrrebbe A in una relazione con il non A. (Si imporrebbe lo sguardo obliquo della tradizione dialettica per la quale un bianco è un non non bianco solo nel senso che la veduta del bianco è come irrorata dal concetto comune per cui i non bianchi concorrono nel colore, nella differenza-colore, nell'evidenza di quel bianco). L'evidenza del bianco si impone a partire dalla soglia luce-colore, dalla concavità luterana del concetto. Tuttavia il non è non A in qualche modo riguarda l'è di A. Il non è non A deve concorrere nell'è di A a partire dallo stesso statuto, che in una certa tradizione, deve avere l'è di qualcosa (non aver compreso bene questo, ha portato una parte della tradizione neoscolastica, ad armeggiare con regimi concettuali prechristiani, platonici o aristotelici). Questo vuol dire che seppure il non A di A non concorre con l'è di A a partire da una relazione di contrarietà resta però il fatto che la relazione che, comunque, deve riguardare l'affermazione dell'è di A deve provenire da una fonte (diciamolo così...) in cui si renda, in qualche modo, non irragionevole, che il non essere non A concorra nell'è di A. Ora, c'è un imperativo teologico che in una certa tradizione non si può oscurare: gli enti che sono come enti creati non *solo* l'essere che sono né *hanno* l'essere che sono. Si potrebbe dire così: il loro *solo* è per l'è che sono, ma il loro sono non è essenzialmente l'è che si trovano ad essere. (In linguaggio tomista e in altri termini: l'è sopraggiunge all'essenza). Questo è un trappasso epocale rispetto all'è greco il quale invece non può non

essere l'essere che si trova ad essere (può mutare il proprio statuto ma non l'è di ciò che ha da essere). Ed è proprio perché l'è dell'ente ebraico-cristiano può invece non essere che l'ente è il proprio è. L'è non è il necessario dell'ente. L'è è come trattenuto in una decisione non necessaria. Il *solo* non porta in sé il proprio è, quindi A=A deve contenere nell'identità della propria evidenza la non necessità dell'è che si trova ad essere. L'A ex/siste in ogni istante (in una tradizione che non perde memorie ebraiche), in un è dove il volere è discreto sul potere (...siamo nel volere trinitario). Il cui l'è non è necessario per la discrezione del volere sul potere. Una discrezione che sostiene una decisione in cui, nell'istante, il possibile è sempre imminente e riguarda l'è di A come la soglia della sua stessa evidenza.

E' in queste premesse che il principio di non contraddizione ha un altro statuto rispetto a quello greco-aristotelico. Averlo più di una volta trascurato ha impedito al pensiero dell'essere di tradizione neoscolastica di stare all'altezza delle veritenze più accese e decisive.

7. Un altro statuto perché l'è-ens di A riguarda l'istante è di A a partire dal possibile essere niente dell'è, o in altri termini dal niente in cui l'è sopraggiunge nell'A. Come si sa, è la serietà di quel nulla a rendere l'è di un istante dell'A non necessario e leggero come una grazia. Trattenuto nell'essere non per la manifestazione destinale del logos, ma per la teoanarchia trinitaria dove le decisioni creatrici non sono manifestazioni necessarie. Qui il teologo dovrebbe insistere sul fatto che l'è di un A è riguardato dal dinamismo trinitario a partire da un volere che si discreziona sul potere. È in questa discrezione, come si sa, che gli “antichi scolastici” contenevano effetti non proporzionati alle cause e mondi creati non migliori tra mondi possibili. Pertanto, quando si dice che A è A e non non A si deve subito precisare che l'è di A è l'ens di A. Ma per un teologo l'ens di A converge verso la discrezione per cui l'è in ogni istante è dal non è. Se non fosse in ogni istante dal non è l'è non sarebbe nella discrezione di un volere trinitario.

Il Dio trinitario riguarderebbe l'è di A a partire da un in-

tendere senza un volere discreto la cui teoanarchia è proprio il nulla che in ogni istante riguarda l'è di A con una modalità ignota al mondo greco per cui A è preso nell'è.

Una teologia coerente con premesse ebraiche e trinitarie che sviluppa (nell'immaginazione teoretica e ...nella Rivelazione) una sostanza relazione, fuori dall'identità, dalla differenza e dall'identità-differente di matrice dialettica, in cui la sostanza è relazione e la relazione sostanza, in cui l'è dell'*ipsum esse* è al di là dell'è e dell'ha (è/ha), il niente non può essere nient'altro che l'abisso discreto della stessa trascendenza di Dio a se stesso. Qui il *niente* deve seguire le stesse vicissitudini dell'*Ens* trinitario. Non si può dire che sia l'opposto contraddittorio dell'essere; perché possa essere l'opposto contraddittorio occrebbe che il principio di identità potesse fissare lo statuto dell'è di A, contraccolpo logico di una pesante identità ontologica. Ma l'identità di A e la sua evidenza non proviene dall'evidenza dell'è ontologico. Fosse così, in questa tradizione, si partecipebbe del tratto più intimo del dio trinitario (cioé del gesto creativo); ma neppure dell'inevidenza, intesa come orizzonte comune tra soggetto e oggetto, in quanto l'è di A come ens non gioca con i differenti in una relazione di differenza. In questo senso occorre dire che l'è di A è in qualche modo indifferente all'identità evidente di A. Ma se si segue questa via (inevitabile, prolungando alcune avvertenze...) il non è di A segue la sorte medesima dell'è di A. Se l'identità evidente di A=A non è il suo è (non lo è necessariamente come accadrebbe nella linea di Parmenide) altrettanto il suo non A non è identico al non è di A. Nel prisma trinitario da cui ogni A è in qualche modo riguardato, il principio di identità e di non contraddizione non possono che saltare via dalla tradizione greca.

8. Nell'identità di A=A l'è di A non è nell'identità con A. Il principio dell'identità allora, in una tradizione che rispetti alcuni vincoli, non proviene dall'identità di è/A.

L'identità di A proviene dall'affermazione di A. Ed è direttamente per la natura dell'affermazione con cui si pone l'evidenza che A non è non A. Si deve sempre dire infatti che l'unità

di tempo in cui A non è non A (in tempi o in spazi diversi, in qualche modo, può essere non A) è innanzi tutto l’unità dell’affermazione (in qualche modo sempre unità performativa) per la quale nello stesso atto con cui si afferma l’identità di A non si può affermare la non identità.

L’impossibilità di affermare il non A di A è per l’asserzione-affermazione di A che nello stesso atto con cui l’afferma non può non affermarla e quindi di fatto escludere il contraddittorio². Pertanto si dovrebbe dire l’è di A riguarda l’identità di A riguardando l’affermazione, cioè riguardando la possibilità dell’affermazione. Ecco perché si deve ribadire che l’evidenza non sostiene l’affermazione dell’identità ma è l’affermazione dell’identità a sostenerne l’evidenza (...condizione per la quale sono possibili decisioni tra evidenze equivalenti).

9. Si porti ora la questione in uno dei culmini della tradizione cartesiana: l’Io=Io. L’io è Io per l’atto che lo pone. Non può prescindere dall’asserzione che lo pone. Dall’azione performance in cui diviene evidenza. In cui il tratto illocutorio precede la cifra locutoria. Se l’evidenza è per la performance l’è dell’io lo riguarda nella misura in cui rende possibile l’affermazione performance dell’illocuzione. E può renderla possibile solo se l’evidenza non sorge sull’Io come gemmazione noetica. Quindi da un lato l’evidenza è per l’affermazione dall’altra l’affermazione è per l’è dell’Io. Come se in questi movimenti si potesse dire: è per l’ens dell’Io che l’io afferma la propria evidenza nell’atto con cui l’afferma. Dove né l’evidenza né l’atto sono originari. In un quadro un po’ estremo se si vuole che rispetta però una premessa del tutto tomista e cioè: una delle varie conseguenze della barra essere/ente sta nel fatto che l’io è evidentemente conoscente se stesso non per essenza ma attraverso i propri atti. Come se trascinando la questione nel cuore dell’hegelismo si

² Sulla contraddizione performativa influente il lavoro di J. HINTIKKA, *Knowledge and the Known*, Publishing Company, Dordrecht-Boston, 1974; In questi passaggi si tiene conto del lavoro di D. S. SHWAYDER, *Self-Defeating pronouncements*, in *Analysis*, LI, 1956, e naturalmente, dell’ormai classico lavoro di J. AUSTIN, *How to do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford New York, 1962.

potesse dire: l'io è certo nell'evidenza in una affermazione, possibile per la non coincidenza di certezza e verità. O ancora, più coerentemente con gli sviluppi precedenti, il tratto performativo dell'Io accade per un è dell'Io che non dispone l'evidenza come proprio contraccolpo, che non la detiene in un regime (nella modernità diventa così ampio da contenere l'evidenza e l'inevidenza) imperiale. E si ritrova un centro fondamentale della possibile degravitazione dell'ente greco. L'io non è l'è nella modalità dell'identità (nessuna identità può performativamente asserirsi se non nella esclusione della differenza e l'esclusione è sempre un'implicazione), non è l'è nella modalità della differenza (nessuna differenza può asserirsi se non nell'esclusione-implicazione di una identità). Se fosse nella modalità di una identità di identità e differenza vorrebbe dire che intendere e volere (ma anche momento illocutorio e locutorio) sarebbero presi da una necessaria immanente ibridatura (che nella tradizione moderna si chiamerà, saldamente, *pensiero*). L'io come pensiero sarebbe presto afferrato dal proprio è, nell'essere il proprio è si mostrerebbe nelle modalità di unità e distinzione, di un intendere e un volere. Né l'intendere né il volere possono sottrarsi all'è che si trovano ad essere. La relazione in cui sono nella differenza è l'essere che sono. Se io sono Io nella relazione differenza dell'è, l'io è nell'evidenza a partire dalla verità relazione di cui Io e Io sono momenti. Anche se l'Io nell'evidenza non conosce la verità di cui è momento relazione (sta fuori dell'orizzonte del suo modesto sguardo empirico), resta che quell'evidenza è *manifestazione* più che asserzione e decisione. Laddove l'è ha densità greco-dialectica le alternative metafisiche sono sempre due: o una forma è a tal punto forma da porre il proprio essere o l'essere di una forma è a tal punto essere da porre la forma come sua manifestazione-apertura. In una tradizione in cui l'è dell'identità e della differenza e dell'identità differente è nella modalità di una radicale gratuità che pone l'è dal niente che l'è dell'io e la sua evidenza non può che gettare un qualche scompiglio nei regimi della modernità.

10. Se l’è dell’io in ogni istante non *ha* il proprio è né è il proprio è diventa in qualche modo naturale tentare questa prosecuzione: l’io è io nella misura di un atto che si decide nell’è in una evidenza, appesa a una decisione-affermazione.

In questo modo la condanna è a non poter negare l’atto con cui si esiste (in qualche modo contraddizione performativa). E tuttavia il tratto performativo da cui è presa l’evidenza dell’io esistente è riguardato in un Ens in cui in ogni istante si decide come contraccolpo di una decisione in cui l’è è tratto dal nulla.

Cioè in cui l’è, proprio perché non necessario, proveniente dalla stessa trascendenza trinitaria, riguarda l’io nella discrezione creativa, e il teologo dovrebbe dire più nella modalità Spirito-Logos che Logos-Spirito. Se si vuol stare nella coerenza di queste premesse si dovrà dire che l’è dell’io, nella discrezione trinitaria non sopraggiunge nella potenza della carne-parola del Logos, ma nella condizione di un appello-apertura-annuncio-spirito in cui proprio ciò che costituisce il più intimo è dell’io dispone una evidenza così discreta da aprire tutta l’ampiezza di una decisione. Sembra controintuitivo ma l’io nel proprio è, è in/evidente proprio perché possa decidersi in ogni istante in una affermazione di cui la proprio evidenza è un contraccolpo.

È ciò che i teologi dovrebbero chiamare Parola accolta nell’appello-annuncio di una grazia che sollecita una decisione consenso, anima del volere con cui infine si *crede*. Come se l’è dell’io fosse il luogo più intimo e discreto dell’acconsentire un consenso affermandolo nella propria evidenza. E si può anche dire così: proprio perché l’evidenza dell’io è la più inevidente sul piano della conoscenza (Hegel aveva capito molto bene che all’apice dell’autocoscienza la verità è più cieca e buia) è la più decisa sul piano dell’affermazione performativa. Non solo. L’io non riceve la proprio evidenza da una preliminare conoscenza dell’è dell’Io e neppure da una modalità di partecipazione ad esso. Si deve sempre dire che l’io nell’evidenza non conosce il proprio è né riceve la propria evidenza dall’evidenza di una preconoscenza del proprio è. L’è non è né mediato né immediato né in quanto tale evidente né inevidente.

L’Io è evidente a sé non perché partecipi quindi di una

qualche preconoscenza dell'è da cui in ogni istante è raggiunto dal niente. Il teologo dovrebbe dire: l'evidenza con cui si afferma è il contraccolpo analogico della decisione con cui si è raggiunti nella *discrezione*.

11. Una parte della tradizione moderna ha provato terrore in questo apice di evidenza-inevidente, di luce buia, di certezza sbarrata sulla verità, dove non vi sono propriamente immagini (da qui la necessità di costringere il tempo-permanere-mutare entro la logica dell'immagine-veduta). Il panico che proprio qui potesse, in qualche modo, incrociarsi l'anarchia e il nomadismo ebraici. Si pensi al panico hegeliano per questo apice del sé nell'autocoscienza. Nel punto di massima evidenza la luce ha una diafania buia verso la propria verità e sostanza. Non a caso nell'hegelismo le autocoscienze brillano nei tempi di risacca della sostanza etica. Al contrario, muovendo da alcune premesse ebraiche, si dovrebbe dire che l'evidenza a sé di sé stessi non ha la propria evidenza per la potenza del proprio è. Non si è se stessi per la seduzione retorica della propria immagine. Come se l'ispessirsi dell'immagine del sé fosse sempre il segno di una caduta e di una seduzione in regimi imperiali. Spessore d'immagine del sé (funzionari, docenti, medici...si potrebbe dire: certificazione d'identità delle moderne burocrazie dell'amministrazione dell'anima) che asciuga il profilo in una funzione. In questo caso l'immagine-identità del sé non è un'icona ma un ventre di cui l'io è un contraccolpo, è come il *penso* dell'io. Immagine-ventre-funzione etico-statuale che genera l'evidenza come contraccolpo del proprio *eidos*-parola.

12. Se l'immagine del sé ha questo spessore-gravità, l'evidenza è un contraccolpo della sostanza; l'*immagine del sé* dispone lo spazio dell'evidenza, nella stessa linea dell'immagine pittorica moderna che si distende con una interiorità del tutto inedita al mondo medievale bizantino; l'evidenza d'assenso è persuasa a partire dall'interiorità plastico prospettica o ancora più intensamente, più avanti, dal tratto tempo-narrante dell'avvenimento pittorico. L'assenso all'opera viene sedotto a partire

dalla potenza del suolo e dalla gravità della parola pittorica (è controintuitivo...ma molte immagini sacre sono indifferenti al sacro), dall’interiorità—ventre in cui si dispone un assenso che può non aver fede. Cessa quell’indecisione che la superficie senza profondità dell’icona bizantina poteva suscitare. In questa traiula, a cui la tradizione più pesante della modernità deve rinunciare, oscillazione nell’indecisione, possibile come orizzonte dell’evidenza, fede, decisione e interpretazione appartengono a una costellazione comune. È naturale che quando la luce appello dell’icona deve asciugarsi nella densità—tempo dell’opera si incomincia a smarrire il tratto originario della creazione estetica. L’immagine ha una gravità la cui luce deve raccogliersi tutta nell’immanenza—andirivieni di forma e contenuto e contenuto-forma (stessa spola dell’agonismo metafisico). Ancora una volta il teologo dovrebbe insistere, Padre—Figlio e Figlio—Padre. A partire dalla prospettiva in poi l’opera conquista il consenso in un andirivieni di forma—contenuto, telaio tempo—spazio in cui la luce non ha più indifferenza, la forma non più annuncio e appello, e lo sguardo cessa di oscillare. Ma a questo punto l’opera è in qualche modo smarrita, così il punto di indifferenza da cui giunge l’appello costante, la luce bizantina che consente di percepire l’opera nella decisione che l’accoglie non ha più spazio. Non è un caso che quando la tradizione pittorica moderna esplode agli inizi del XX secolo le opere appariranno insensate, non più persuasive, incredibili nel telaio forma—contenuto, significante—significato ecc. Come se, al contrario, proprio la de-gravitazione dell’immanenza della sostanza dell’opera non rendesse più prossima l’esperienza di un’opera rispetto a una cosa. Non rendesse un’opera (...quando è tale, naturalmente) più prossima alla natura di un volto-sguardo e al prisma da cui in esso si è raggiunti piuttosto che alla densità di una *Ousia*. E l’evidenza non si annida nel contraccolpo della parusia dell’opera, come portata dal suo mostrarsi, si potrebbe anche dire, dall’aura di cattura con cui raggiunge, ma in qualche modo feconda una decisione come punto instabile e inevidente dell’opera.

Ecco, l’Ens scolastico, quando non perde il lineamento

trinitario, dispone un è, in cui l'evidenza sopraggiunge a una decisione, l'esistenza è donata in una discrezione, così l'opera fuori del cono di luce moderna ha un è che non è propriamente forma né propriamente contenuto né unità dialettica dell'immanenza differente di forma-contenuto. Un è che non genera l'occhio che guarda nella parusia della luce dell'opera, che non fa dell'occhio il Ci dell'opera, il *Da* del *sein* dell'opera.

In questo senso l'è dell'opera ha sempre un indice illocutorio. E sempre a partire da questa in/differenza che un significato evidente può sorgere fuori dalla natura del limite o orizzonte limite a cui un certo decorso deve consegnarlo. È in questa luce In/differenti che i significati dell'opera diventano possibili e possono aggiungersi nel giudizio. È in questo appello pulchrum né forma né contenuto che l'opera può essere prolungata nel suo stesso atto creativo e *ripresa nell'interpretatio*.

13. Fuori dalla relazione di differenza. Perché solo a questo punto il significato è decisione nella via aperta e instabile di una interpretazione. Interpretazione però, che in questa tradizione, ha un'altra natura rispetto all'ermeneutica. L'ermeneutica è la via del contesto come interiorità della parola, è guidata dalla concavità imperiale della parola, dicevamo in altri gironi, deve possedere uno spirito luterano. La sua infinità esaurisce il testo nel *contesto*, il fronte dell'opera nel suo retro, così lo sguardo è obliquo e infine mistico, verso *lo sfumato* dei circoli ermeneutici.

L'interpretazione ha invece un carattere ecclesiale. Ha la sua *dynamys* nello stesso prisma in cui la Parola è sempre graziosa da un Annuncio. Preliminare indifferente alla differenza. Come si dovrebbe dire né padre né figlio, né padre-figlio. Ha sempre a che fare con parole accolte in una fecondità che non è quella del limite-sfondo-veduta-tempo. Istante che non è interfaccia del prima e del poi (ecco perché non ha la logica del *limite* hegeliano-heideggeriano). Istante procedente, per cui il tempo può stare nella barra è/ha. Per cui si può dire insomma che il tempo non è l'essere che è né ha l'essere che ha (...per analogia). Parole graziate per cui la fecondità rende possibile

una decisione di cui l'evidenza significato è sempre un contraccolpo regolato nella/sulla *dynamys* di uno sguardo-volto.

Regolato così come in fondo deve regolarsi il nostro albero che svetta nell'orizzonte. Regolato in una soglia che non è quella del limite–bordo-orizzonte. Ma un Ens-occhio-sguardo.

14. Per questa via siamo all'interno di premesse scolastiche, e fuori però, della sintassi greca con cui hanno dovuto essere rivestite precauzioni fondamentali. Nella linea di un ens-*enum-verum-bonum* afferrati dalla vertigine trinitaria. Dove l'essere dell'ente ha un profilo personale, riguarda la comunicazione preliminarmente alla manifestazione. È in questa vertigine che il principio di identità e non contraddizione non perde il suo imperio ma proviene da un altro ordine e quindi da altre giustificazioni rispetto al mondo greco. Così se A=A non è il contraccolpo dell'identità ontologica, perché l'è deve darsi in una discrezione all'apice della quale si chiama una affermazione–consenso così la stessa *adequatio*, trascinata fuori da alcuni vincoli della tradizione aristotelica prende avventure assai meno estranee di quanto possa apparire ad una indiretta acquisizione de *Il crepuscolo degli idoli* di Nietzsche: i significati entro cui si ordinano le esperienze hanno a che fare con la salvezza piuttosto che con la verità.

O, ancora in modo ancora più controintuitivo la schisi frattura è/A garantisce la reazione antiriduzionista di Quine. Garantisce che la segnalazione di un coniglio (o ...dell'albero di Heidegger), del coniglio Gavavai, verso cui si può essere presi da dubbi iperbolicci, dall'oscillazione-vertigine per inevidenza dell'oggetto, si potrebbe dire dell'è di A, alla fine possa muoversi in una regolazione–misura in cui la commisurazione tra ciò che si dà a vedere e ciò che si afferma di ciò che si mostra generi una evidenza la cui stabilità richieda la presenza di qualcuno–ens nella cui imminenza è possibile infine *decidere* che Gavavai non è una qualche proprietà di un coniglio o il suo semplice colore, la sua semplice forma, ecc. Così Gavavai-coniglio non sarà il contraccolpo di un oggetto evidente, piuttosto l'evidenza di un coniglio è l'esperienza rilevata infine con

una decisione (un teologo dovrebbe insistere che in queste decisioni c'è un contraccolpo di A che in ogni istante è dal nulla...) ai cui bordi mobili essa dovrà sempre regolarsi in relazione-consenso a qualcuno. Nel suo punto di apice, alla fine, atto di fede e di credenza. E quando i significati smarriscono le proprie evidenze non è tanto la verità ad essere perduta ma è la vita stessa ad essere in pericolo. (Un teologo dovrebbe insistere più sulla salvezza che sulla verità. Nell'apparente paradosso che una vita afferrata dalla *parusia* della verità sarebbe in pericolo. Che una verità salva solo se si dispone in un fondamento in qualche modo in/fondato e discreto. Una fondamento capace di sottrarsi in ogni istante come fondamento, fare di ogni istante che accade nel tempo l'appello di un consenso-decisione). La parola coniglio che indica un coniglio va verso il niente. Cioè si muove nell'è-ens del coniglio. In quell'è-ens che non è né l'è greco né l'è dialettico.

Capitolo Diciassettesimo
LA LUCE DI HEIDEGGER E LA
CLARITAS MEDIEVALE

1. La luce di Heidegger è la luce di Hölderlin, estranea ormai da tempo (da tutto il blocco del tempo moderno) alla *Claritas* medievale. Si può, com'è stato fatto, citare questo brano del poeta: «La luce scura non nega la chiarezza, ma piuttosto l'eccesso di chiarore perché questo, quanto più è chiaro, tanto più decisamente impedisce la vista. Il fuoco troppo ardente non solo acceca l'occhio, ma l'eccessivo chiarore inghiotte anche tutto ciò che si mostra ed è più scuro dello scuro. Il mero chiarore mette piuttosto in pericolo ogni rappresentazione perché esso, nel suo apparire radioso, porta con sé l'apparenza di garantire, da solo, la vista»¹.

La rappresentazione sarebbe dunque in pericolo in una luce che non ha bordi, che non gioca con il limite, in/differente al

¹ Passo tratto da: L. AMOROSO, *La Lichtung di Heidegger come lucus a (non) lucendo*, in AAVV., *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti, pp. 49-50. Cfr., F.W. VON HERRMANN, *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematisches Interpretation der Holzwege Abhandlung «Der Ursprung des Kunstwerkes»* (1980), Frankfurt a.M., 1994; A. BERNIDAKI-ALDOUS, *Blindness in a Culture of Light*, New York, 1990. Tra i testi di riferimento cfr. J. BIOLEZ, *St. Thomas et les Beau-Arts*, Louvain, 1896; D.H. POLLION, *La Beauté, propriété transcendentale chez les Scholastiques*, in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. XV, 1946; E. DE BRUYNE, *L'esthétique du moyen âge*, Édition de l'Institut Supérieur de philosophie, Louvain ; O. VON SIMONS, *The Gothic Cathedral. The Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order*, London, 1956 ; R. GUARDINI, *Das Licht bei Dante*, München, 1956; R. ASSUNTO, *La critica d'arte nel pensiero medievale*, Il Saggiatore, Milano, 1961; J. BALTRUSAITIS, *Le Moyen Age*, Colin, Paris, 1955; R. BAYER, *Histoire de l'esthétique*, Colin, Parigi, 1961; F.J. KOVACH, *The Transcendentality of Beauty in Thomas Aquinas*, in *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, De Gruyter, Berlin, 1963; H.J. BURBACH, *Studien zur Musikanschauung des Thomas von Aquin*, Bosse, Regensburg, 1966; A. CAZENAVE, *Pulchrum et formosum, notes sur le sentiment du beau au moyen âge, in Philologie et histoire jusqu'à 1610. Études sur la sensibilité au moyen âge. Actes du 102° Congrès national des Sociétés national des Sociétés Savants*, Limoges, 1977, Paris; U. ECO, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino, 1984 ; R. BODEI, *Le forme del bello*, Il Mulino, Bologna, 1995.

limite, o in/differente alla differenza. In una luce che non porti con sé un tratto buio in cui differire. Non sarebbe feconda e fertile se fosse pura *Claritas*, puro bagliore. La luce di Hölderlin è una luce plastica e compie la tradizione per la quale vedere è afferrare qualcosa a partire dall’impressione limite, dalla prospezione spazio temporale in cui l’occhio si situa. Lo sguardo è situato nella spola limite–illimito, luce–buio, essere–niente. È la tradizione moderna in cui la luce diventa grembo temporale. Non acceca ma seduce.

2. Tutto questo è estraneo come abbiamo più volte sottolineato, alle pressioni trinitarie che dovevano alleggerire la sostanza aristotelica, le medesime che avevano portato i contemporanei di Filippo il Cancelliere a domandarsi se anche il *bello* fosse un trascendentale. La luce medievale ha un apice in un chiarore–bagliore in cui il *pulchrum* compie la serie dei trascendentali.

Luce–bagliore che appartiene a un’altra civiltà rispetto alla luce scura di Hölderlin. Alla fine si potrebbe dire: *pulchrum* come splendore dei trascendentali riuniti. Quando la modernità lentamente animerà quel bagliore del limite del buio, incominciando cioè a sfumarlo e parteciparlo del suo fondo (e il fondo del suo apparire), seducendo a partire dalla differenza limite–illimito, luce–buio, finito–infinito, il *pulchrum* come culmine necessario dei trascendentali dovrà spegnersi e con esso il dinamismo trinitario.

Solo dopo Levinas (e su un altro lato H. U. von Balthasar) è possibile ricomprendere che il bagliore del *pulchrum* non è un’evidenza, così come il bagliore di un occhio o la segnalazione in un gesto, l’animazione–performance di una voce non è l’evidenza di un significato. Si può anche dire bagliore che non afferra nella differenza, che non dispone la differenza dell’occhio come proprio differire. In parafrasi teoretica si potrebbe dire così: quando nella *Summa* di Alessandro di Hales si insiste sul fatto che il bello riguarda la forma di qualcosa nell’apice in cui essa sostiene una relazione di fruizione con un soggetto conoscente, il *pulchrum* rivela ciò che in una forma manifesta il profilo trinitario. Forma animata nel dinamismo trinitario. E forma che si comunica così come i linguisti direbbero: segnale che si segnala nell’imminenza

di essere segno, nell'imminenza di essere *Dire* di un *Detto*. Una forma che abbia in sé la cifra di un annuncio è impossibile nel mondo greco. Impossibile si potrebbe dire (con un po' di estremismo post-moderno, estremismo possibile forse dopo che una lunga tradizione finalmente decomposta, riapre una leggerezza più familiare al medioevo) perché è solo in un abisso creativo, nel *dal nulla* creativo che un ente può darsi in una forma che annuncia la propria discrezione nella sua totale contingenza (anche questo è controintuitivo ma tutto porta a rendere il bello scolastico come espressione stessa della contingenza dell'ente. In quanto *gloria creativa* rivela la libertà stessa del gesto che la sostiene). È nella tradizione della creazione dal nulla che l'ente non è impossibile che non sia, in cui il possibile non vive del condominio aristotelico dove esso lambisce, allo stesso modo, il necessario e il contingente; il contraddittorio del necessario è il contingente, il contraddittorio del possibile è l'impossibile e il necessario è ciò che è sempre a un passo da questa fatalità: (...e il fatalista ha avuto sempre buon gioco) necessario come ciò che non è impossibile che non sia, con la conseguenza che il possibile, in qualche modo, riguarda il necessario e il contingente, con il rischio sempre prossimo di trascinare il contingente nel possibile del necessario, nel futuro dell'essere necessario. Per questa via si sono perdute e si perdonano tante precauzioni medievali. Un ente sostenuto nell'è da un volere discreto; è in questo volere discreto che i trascendentali non possono non curvarsi verso l'apice *bonum-pulchrum*; è in questo apice che una forma può irraggiare di una *Claritas* come qualcosa d'altro rispetto alla semplice pienezza di parti ordinate in tutto e un tutto ordinato di parti. In questo senso l'opera che brilla di una *Claritas* non possiede la luce della potenza formante e della sua epifania nelle parti-contenuto.

La *Claritas* tomista ad esempio è splendore di una forma nel senso però di un'esibizione di una capacità espressiva dell'ente; come se l'ente fosse un detto che nel *pulchrum* della *Claritas* rivela il *dire* o *asserire* o atto illocutorio in cui è esposto. E così come una illocuzione-performance si dispone verso qualcuno così questa manifestatività della *Claritas* ha una cifra interlocutoria (in altri momenti, ed è in fondo la stessa cosa, abbiamo detto: tratto

ecclesiale della parola) si dispone nella sollecitazione di un giudizio. Si dispone in modo tale che il giudizio sopravvenga (ecco un altro punto in cui ritroviamo la precauzione scolastica di Brentano assediato da Heidegger).

3. Hölderlin è da tempo estraneo a questa luce chiara. Il poeta riceve la tradizione per la quale è la potenza dell'immagine a irradiare la luce dal suolo della sua provenienza. In queste avvertenze medievali, invece, la *Claritas* in realtà ha un bagliore in cui non si vede nulla, per cui l'immagine non dispone la veduta della visione. La luce non ha il tratto categoriale di ponteggio-orizzonte. E proprio perché non si vede che l'occhio diventa febbrale e la fruizione estetica possiede l'andirivieni di un giudizio. *La cosa deve essere giudicata bella.* Lo sguardo sollecitato dalla *Claritas* procede in un movimento che è sempre *interpretatio* (ripetiamo ben diverso dal decorso ermeneutico). Ciò che la modernità tenderà sempre più a rimuovere è che la fruizione nel giudizio implica una sorta di visione discorsiva di proporzioni, in cui esercitare atti di giudizio, composizioni e divisioni, spola libera tra parti e tutto e tutto e parti (implica una virtù al limite della prudenza). E tutto questo possibile solo in un mondo in cui le parti e il tutto e il tutto e le parti non sono dialettica di totalità o circoli ermeneutici. In un mondo in cui chi guarda o la copula di un giudizio non è il *non ancora manifesto* del concetto, in cui l'immagine non tende a essere sutura di sensibile e intelligibile, di finito e infinito.

La visione medievale è in questo senso un vero e proprio discorrere sulla cosa e il suo libero andirivieni e dinamismo inquieto tra parti e tutto e tutto e parti corrisponde esattamente alla natura della cosa in cui proprio nella *Claritas* rivela l'inadeguatezza concettuale della nozione greca di sostanza a definirne la cifra di *imago trinitatis* che deve possedere. In altre parole non si entra nel dinamismo interno di questa luce medievale se non si comprende che deve esserci una necessaria familiarità tra *Claritas*, proporzione, discrezione e contingenza dell'ente. Tra contingenza e discrezione trinitaria in cui l'è di A è in una decisione non necessaria e pertanto, quando rivela la pienezza del proprio bene e fine

essendo il suo fine la gloria del Dio trinitario, la *Claritas* non può che essere splendore dell'atto creativo.

4. Il contraccolpo di questa luce *Claritas* non a caso è un occhio non ancora afferrato dai dispositivi del testo–opera. Non ancora trascinato nell'emozione estetica moderna, nell'apnea del giudizio in cui l'opera impone la propria necessità; qui in questa luce bizantina si anima l'andirivieni di un occhio vigile. Ecco, se si osserva con un po' di estremismo queste vicende, si dovrà rilevare che un occhio è sempre vigile di fronte a una proporzione, nella risonanza di una proporzione. È risonanza in senso appunto tomistico, del Tommaso che sottolinea come dinanzi alla regolarità oggettiva (noi diciamo regolarità alla quali rinvia la superficie della luce bizantina), dinanzi al gioco di una proporzione il soggetto che fruisce si mostra esso stesso una proporzione.

5. Così seppure con qualche generalizzazione si può dire: l'estetica della *proportio* è medievale per eccellenza. La luce estetica e la visione che genera deve esservi adeguata e assumere la natura di ascolto di ritmi compositivi e calcolo di divisioni e composizioni. Ora, uno sguardo impegnato nel verificare una proporzione o calcolare un ordine formale è come se fosse impegnato in un atto di giudizio nel quale intendere e volere e volere e intendere stabiliscano un'altra relazione rispetto a una tradizione in cui è la potenza dell'immagine a saturare e sostenere lo sguardo e la luce della visione. Uno sguardo addestrato a vedere un ritmo compositivo o un ordine di proporzioni ha una agilità diversa rispetto a uno sguardo sedotto dall'incanto–aura di un'opera. Non vedrebbe nulla senza la pratica di un giudizio e l'attenzione di una *intentionem* discorsiva che si muove nel volere intendere. Si dovrebbe insistere maggiormente sul fatto che il *pulchrum* come apice dei trascendentali, coinvolgendo la veduta nella forma di una proporzione aiuterebbe, a cogliere ulteriormente l'importanza della visione analogica. Si provi a insistere nella direzione di questa domanda: se il bello nella maturità tomista ad esempio consiste in una *debita* proporzione di quale proporzione si tratta? La debita proporzione è una armonia tra le parti e il tutto e il tutto e le parti.

Ed ecco un nuovo angolo dal quale rilevare che la *proportio* che rispetta la luce medievale non può comprendere la relazione mediante la pulsazione dialettica. Nella dialettica la parte ha sempre un bordo limite da cui prende luce. Si potrebbe dire è l'ombra che nel limite gioca con la luce. Che nel limite rinvia e prende luce dal tutto-concetto il quale si esprime nelle sue parti.

Le parti sono in relazione mediante il tutto, mediate nel tutto, il quale, a sua volta, ripetiamo, deve darsi nell'espressione organizzata delle parti. L'ordine è espressivo del tutto, è la relazione necessaria del tutto alle sue parti. In questo senso l'opera è un giudizio, aperta in un giudizio che non richiede un *atto di giudizio*, l'intuizione che ne fruisce è ancorata al suolo dal giudizio-opera. È come si sa la ragione per la quale Heidegger ritiene che la fruizione-giudizio non può aggiungersi all'intuizione. Su questo crinale, in questa sistole e diastole in cui lo sguardo si vincola, l'ebrezza estetica non può che vivere della necessità della relazione, l'ordine necessario in cui le parti mostrano il tutto. È naturalmente coerente che questa percezione organica accompagni lo sviluppo sempre più intensivo della figurazione nel corso della tradizione moderna. Qui l'unica proporzione possibile può avere tutt'al più il carattere di una parodia: le parti stanno al tutto come il tutto sta alle parti. L'hegelismo non potrebbe non trovare qui le premesse di un giudizio speculativo.

Si deve fatalmente dire: l'ordine dell'opera manifesta la natura-logos della forma. Pertanto la forma in cui l'opera si manifesta, quando l'opera è tale, non può non esibire la necessità dell'ordine delle sue parti. La luce dell'opera è sempre lo splendore di una sistole e diastole, del respiro necessario di un organismo concettuale. In questa linea lo sguardo che fruisce non può che vivere del riflettersi di una forma-logos nella propria necessaria *Parusia*. Al limite scena del riflettersi dell'opera in se stessa, nell'esteriorità di se stessa. Lo sguardo non oscilla, non giudica, non ha vertigini, non ha possibili. È nellopera che si scava la visione. Si pensi al contrario al *De perspectiva* di Vitellone. Alla pura intuizione del visibile si aggiunge, egli dice, un *actum ratiocinationis diversas formas visas ad invicem comparantem*. Tanto più l'opera è bella tanto più lo sguardo si libera in una comparazione. Non è

l'opera giudizio a sedurre uno sguardo ma è la libertà di un giudizio che nella comparazione sviluppa le mappe della *visio estetica*. Ciò che va compreso fino in fondo, ripetiamo, tuttavia, è che senza questa *intentio* del soggetto che compara, e rapporta in una speciale interazione soggetto–opera/oggetto l'opera non si impone.

6. Chiediamoci, la comparazione che rapporta e divide sarebbe meglio compresa alla luce di un'analogia di attribuzione o di un'analogia di proporzionalità? La questione è rilevante perché consente di riprendere, in qualche modo riassuntivamente, alcune linee ricostruttive che nel corso del lavoro si sono intrecciate e qualche volta sono state sviluppate parallelamente. Ricordiamo intanto, seppure a brevissimi tratti, l'ambito di relazioni coinvolto dal concetto di analogia di attribuzione. Come si sa essa indica un rapporto di priorità, per *prius et posterius*. Originariamente indicava il rapporto tra i vari significati del termine analogo e il primo di essi come rapporto di attribuzione, o di predicazione, quale ha luogo tra gli accidenti e la sostanza.

Ciò che nel nostro caso ha più rilievo è il fatto che fosse indicata come analogia di proporzione. Proprio ad indicare la commensurabilità tra i molti significati e il primo. In esemplificazione si procede sempre in questo modo: a/a, b/a, c/a, d/a, e/a.

Molteplicità di rapporti e diverse grandezze rapportabili tuttavia ad una. Uno che in vario modo si rapporta nei molti. Uno condiviso e partecipato dai molti. In questo senso nel caso di un'opera dovremmo dire così: essa è una totalità di parti ognuna delle quali è bella perché partecipa del tutto di cui è parte.

Condivide in vario modo il bello con le altre parti in diverso grado di proporzione. Ciò che sembra complicare le cose rispetto ad altri esempi celebri che illustravano la nozione aristotelica di omonimi relativi ad uno o gli omonimi derivati da uno (Aristotele non conosce esplicitamente l'analogia di attribuzione) è che il bello a cui le parti del tutto si rapporterebbero per trarne proporzionalmente la partecipazione che le rende belle del tutto, non è propriamente un punto di fuoco come la sostanza in relazione agli accidenti. Qui non troviamo un primo analogato come nell'esem-

pio classico le molte cose dette “sane” in relazione alla “sanità”. Non troviamo un punto di fuoco perché il bello come sappiamo è un trascendentale. E condivide con i trascendentali il fatto che essi non sono a portata di occhio o di voce, non sono propriamente nozioni generiche su cui misurare—dedurre una qualche partecipazione. Come si sa l’analogia di attribuzione è il frutto di una certa influenza dei commentatori neoplatonici di Aristotele (in particolare Deuxippo e Simplicio) e quando in Tommaso l’omonimia relativa ad uno e l’omonimia derivante da uno diventa relazione di analogia risente certamente della loro influenza. Tuttavia le perizie della filologia a volte occultano decisioni necessarie e decisive alla luce delle quali far evolvere tutto il resto. E non possono esservi dubbi che il Tommaso del *De ente et essentia* aveva acquisito da tempo una matrice teoretica costituzionale (diciamo così...) per la quale “finiti ad infinitum nulla est proportio”. E a partire da qui che l’analogia di attribuzione pur risentendo del commento neoplatonico dovrebbe piegarsi entro un quadro in cui può trarre il suo pieno significato dall’analogia di proporzionalità, dove si avverte che finito e infinito non partecipano di un genere comune. Dove si evita ciò in cui precipiterebbero le precauzioni centrali della civiltà scolastica e cioè che l’Ens sia un massimo comune divisore, immanente misura dei gradi di partecipazione. Tra le varie cose che colerebbero a picco (se ci si muove, a partire, ripetiamo dallo sviluppo coerente delle premesse costitutive) vi sarebbe la strategica avversione tomista alla prova ontologica anselmiana he tutte le riprese di una nozione di univocità dell’essere (in termini moderni, noi crediamo estranei alle motivazioni che portano lo stesso Duns Scoto alla sua nozione di univocità) deve trovarsi sempre ad apprezzare (*Spinoza in primis*)

7. Si osservi questa vicenda tomista dal punto di vista del bello. (Come si sa complicata e difficile che, nell’esegetica più influente, si risolverebbe infine nel primato dell’analogia di attribuzione, seppur mediata dalla nozione di una partecipazione all’essere, inteso non più come forma bensì come atto, in forte reazione alle antiche avvertenze del Gaetano). Quando per il bello si richiede una debita proporzione o armonia tra le parti sarebbe

molto complicato utilizzare la nozione di analogia di attribuzione. Se il bello potesse leggersi mediante questa nozione intesa in senso neoplatonico, le parti del tutto sarebbero belle per la partecipazione al bello—tutto a cui rinvierebbero proporzionalmente. Tutto questo però renderebbe incomprensibile l'insistenza di Tommaso per una fruizione come *visio* (belle le cose che *visa placent*), come *apprehensio*, infine come giudizio che sopraggiunge. Che sopraggiunge proprio come conseguenza del fatto che nella natura del bello sta il suo rapportarsi e rivolgersi a uno sguardo vigile e, diciamolo così, non sedotto dall'emozione estetica. Se l'opera si svolgesse nell'andirivieni Tutto—parti, se le parti cioè fossero epifania del tutto, essa sarebbe fatalmente il movimento di una sorta di giudizio oggettivo-speculativo: le parti si attribuirebbero al tutto a partire dalla necessità della loro partecipazione. A questo punto lo sguardo che intruisce l'opera sarebbe preso dal giudizio dell'opera stessa. Heidegger apprezzando direbbe che l'intuizione è già giudizio.

Tuttavia non a caso non è la linea sulla quale Tommaso insiste. La debita proporzione in cui il bello consiste non si irradia nell'andirivieni tutto—parti, uno—molti. La proporzione si coglie a partire piuttosto da una sorta di analogia di proporzionalità per la quale in un'opera le parti si ordinano al tutto così come le facoltà conoscitive si ordinano tra loro. È come se nel bello fosse a fuoco la possibilità stessa del giudizio. Con un po' di parafrasi si potrebbe dire così: si coglie una proporzione nel momento stesso in cui si rende possibile una debita proporzione nell'atto della *visio*. In questo senso più l'opera è bella più originario è il giudizio, cioè più corrispondente alla natura stessa dell'atto giudicante, quindi ancora più libero è il giudizio stesso. È per questa linea, assai remota dopo la lunga tradizione moderna, che si può comprendere la ragione per la quale questa *visio*—giudizio rende la fruizione una interpretazione e non una ermeneutica. Fa dell'opera una matrice di possibili piuttosto che l'andirivieni necessario dell'epifania dell'uno nei molti. È sempre su questa linea che si può apprezzare perché la fruizione non si diletta nel possesso della cosa o nell'essere posseduti ma si appaga nella considerazio-

ne che la riguarda, nell'andirivieni (composizione e divisione) in cui si esercita.

8. La relazione di proporzionalità, proviene, come si sa, da Aristotele. E tuttavia sempre un rischio, più di una volta un errore, non valutarla nel quadro delle sollecitazioni nuovissime a cui deve rispondere quando approda tra le precauzioni trinitarie (anche per questo sono necessarie parafrasi estreme). A differenza dell'analogia di proporzione che rischia di precipitare nell'onnipotenza del denominatore, qui si ha a che fare con una equivalenza di relazione. Con una relazione di relazioni che non ha un sostegno in un fondo comune. Siamo in uno di quei momenti esemplari in cui viene in primo piano una relazione che non è di identità, non è di differenza e non è di differenza dialettica (l'analogia di attribuzione può invece avere una facile declinazione dialettica). Ora, la relazione con cui le due relazioni sono relate, non deriva, non attinge il proprio movimento da un concetto che sarebbe comune ad entrambe. Un preliminare-soglia su cui intravedere la relazione. Se non c'è denominatore-soglia, su cui vedere l'equivalenza, se non c'è categoriale non visto (ma invisibile ponteggio) come si dà l'equivalenza? Ora, si stia attenti, quando si dice che non vi è un concetto comune, una nozione univoca che richiami un qualche inevitabile movimento deduttivo, non significa che non vi sia tra le relazioni in equivalenza di proporzionalità una qualche unità. Si tratta tuttavia di una sorta di unità senza gravità, di unità discreta, unità senza fondo. Unità che rende possibile (ecco che ritroviamo il possibile) la simmetria delle relazioni ma rivela anche la non necessità o la contingenza della stessa. Le due relazioni in equivalenza non sono analiticamente implicate in una unità. Ed ecco perché si può anche dire che questa unità del possibile è indifferente alle relazioni. Il possibile dell'unità quindi sostiene la relazione. E questo permette di ribadire da questo nuovo angolo una questione centrale: la relazione della relazione non sussisterebbe se non fosse alimentata della proporzionalità. E la proporzionalità richiama una *intentio* assai vigile del soggetto. Così la *claritas* medievale allude a una peripezia nell'invisibile che la tradizione moderna deve invece

ancorare all'immagine e al suo tessuto temporale. Il bello di un'opera sta nella relazione di relazioni. Momenti di un tutto in relazione di proporzionalità. Per cui il dinamismo dello sguardo procede (quando incontra l'apice dei trascendentali...) con questa cadenza A:B=C:D; questo dinamismo ha un altro respiro rispetto al movimento sistole–diastole, della parti in relazione limite con il tutto.

In questo senso non si può dire alla lettera che il bello esprime la pienezza di un'idea nella sua epifania sensibile. Per cui il bello si ritroverebbe nel momento in cui quello che si vede viene riconosciuto alla luce di ciò che esprime, dell'idea a cui rimanda. Su questa linea il bello sarebbe sempre di natura concettuale.

Esprimerebbe la necessità di una natura. Un'opera vista nella linea della proporzionalità è invece veduta più volte, è aperta, in molte possibili opere, nel senso che le analogie di relazione che si sviluppano sono molteplici e molteplici proprio perché l'unità di una relazione di proporzionalità è discreta e non impone curve deduttive, l'unità di una relazione di proporzionalità è solo possibile, ed è in questa possibilità che in qualche modo correlativa ad un consenso che da parte del soggetto è in fondo l'esibizione stessa della proporzionalità che supplisce (...ma in correlazione) l'unità non concettuale, non univoca. Sempre su questa linea la relazione di proporzionalità come unità nel possibile può richiamarsi a una premessa centrale della civiltà medievale: la forma in cui qualcosa è/ha il proprio essere non detiene necessariamente l'essere che si trova ad essere. La stessa forma non è/ha l'atto d'essere con cui è. L'è di A non è necessario che sia. Ecco perché la *Claritas*, nella pienezza dei trascendentali, alla fine esibisce il possibile come contraddittorio del necessario. Identico al contingente. A questo punto il bello di un'opera, in queste premesse, mostra una radicale instabilità ontologica ed è in questo senso che si offrono al corso di un sostegno consenso del giudizio. Chi guarda collabora alla dimensione dell'opera non meno di chi la crea–genera nell'atto creativo. La luce bizantina in questo senso è senza fondo, in/fondata, indifferente alla differenza. In essa l'opera esibisce la sua leggerezza ontologica. La contingenza radicale dell'atto che la tiene dal non niente.

9. Allora, il bagliore della forma non è propriamente né la forma né il contenuto (...né il padre né il figlio), continuiamo a ripetere, come se la forma fosse animata dal dinamismo di uno sguardo che riguarda non in una seduzione ma piuttosto in una *avvertenza*. In questo culmine dei trascendentali allora si dovrebbe dire l'*Ens* raggiunge in una avvertenza; si accede nell'avvertenza-apertura al *verum*. Il *pulchrum* come preliminare dell'*ens-verum*. Quando l'immagine perde la superficie di questa *Claritas* e si scava una profondità plastico-prospettica la luce dell'opera incomincia a provenire dal suolo-tempo, dalle nuove complicità finito-infinito; si accede all'opera a partire dal significato-parola.

Ecco, non si comprende l'intera curva della figurazione moderna se non si capisce che il declino della *Claritas* medievale è l'inizio di un accesso all'opera attraverso la potenza di una evidenza molto diversa da quella di un bagliore. *Lunga epoca della figurazione-racconto-narrazione-logos*. Se non si comprende bene questo tratto si smarrisce il fatto che oltre un certo punto l'opera dispone la lettura a partire dalla suo stesso mostrarsi, dal punto di fuga che impone e finisce quell'oscillazione tipica dell'*interpretatio* medievale di fronte al testo parola-immagine. L'estetica della differenza sensibile prevale sull'estetica della proporzione. La prospettiva consegna il punto in cui il tutto e le parti si impongono a partire dal cedimento che la seduzione illusoria genera. L'opera diventa un organismo-sostanza che ha in sé le condizioni della sua assimilazione. Lo *splendor* del *pulchrum* medievale invece alludeva a un'opera da costituire a partire da un impegno interpretante che rendeva in qualche modo insonne la fruizione. E rendeva in qualche modo pubblica la lettura e il riconoscimento. Vi è dunque una relazione implicita tra luce come *Claritas* che non seduce nell'emozione, proporzione e interpretazione. La *proportio* medievale è correlativa di uno sguardo che oscilla nella misura, animato in un andirivieni tra parte e tutto e tutto e parte, tra forme e contenuto e contenuto e forme correttivo ancora di una animazione, possibile perché lo splendore da cui è raggiunto non è nella differenza tra parte e tutto o tutto e parte, tra forma e contenuto ma è in quell'apice indifferente, in qualche modo neutro in/evidente come il bagliore di un occhio.

Affermare che l'estetica della *proprio* sia una semplice estetica della quantità, significa non cogliere la relazione immanente e necessaria che la vincola alle stesse spinte interne che muovevano l'attrazione dei medievali verso la luce e il colore. È sbagliato contrapporre la sensibilità coloristica all'intelligibile numerico della proporzione come se la prima fosse già indizio dell'imminente sensibilità moderna.

Occorre invece insistere sul fatto che il cromatismo medievale non tollera zone crepuscolari, non gioca con lo *sfinire* del proprio limite, non rinvia al limite, non giova con la potenza del calcolo differenziale come lo *sfumato* moderno. La luce non differisce, così lo sguardo è fatto sobbalzare più che portato nel trapasso differenziale. La luce non ha volume–tempo e in questo senso non seduce nell'emozione estetica. I colori come si sa, sono elementari, semplici, splendenti, e la figura si ricava – ecco l'intimità con la proporzione – per un calcolo d'insieme, il colore è più un segnale–segno che rinvia quasi al limite della funzione simbolica. Ecco a partire da qui la nozione del *pulchrum* nel trascendentale risulta meno misteriosa. Si legga questa definizione di Alberto Magno: *Ratio pulchri in universali consistit in resplendentia formae super partes materiae proportionatas vel super super diversas vires vel actiones.* (*Super Dionysium de divinis nominibus* IV, 72, *Opera omnia* XXXVII/1, p. 182)

10. Lo splendore della forma, la sua *Claritas* è ciò che si discreziona fra la forma e il contenuto, tra forma e parti proporzionate della materia–contenuto.

In questo senso non si può dire che esprima l'intimità organica di forma e contenuto, il destino immanente della loro relazione. Come se l'opera fosse una *sostanza–ousia* e fosse estranea alla luce del significato. In questa direzione un'opera senza *Claritas* sarebbe un'opera senza occhi e sguardo, senza superficie, più rivolta al suo retro–testo che alla fruizione. Sostanza–ousia in cui l'*Eidos* o è cieco come un sasso o dispone nel proprio organismo senza consenso. La parabola della civiltà moderna tenderà a rendere sempre più remota questa *Claritas* facendo risultare sempre più incredibile che nell'apice dei trascendentali non sia possibile

parlare né di causa efficiente, né di causa formale, né di causa finale. Il dinamismo trinitario costringe la forma nell'annuncio, costringe a mostrare il tratto teoanarchico di un'opera d'arte. Il bello allora non esprime la semplice immanenza di una forma al contenuto e di un contenuto ad una forma, ma la fecondità stessa della forma. E la luce della discrezione trinitaria in cui ogni ente è rivolto a qualcuno e in qualcuno. In quella luce l'opera non è manifestazione ma è manifestazione in quanto si comunica in un dinamismo in cui i significati diventano possibili. Ecco perché la civiltà moderna oscurando la *Claritas* ha spento la natura libera della *interpretatio* e ha dovuto seguire la deriva delle ermeneutiche dove i testi dopo Lutero hanno perduto di *Claritas* pubblica. La *Claritas* del *pulchrum* costringe a pensare che la parola si dà sempre nella soglia preliminare che non è il limite hegelo-heideggeriano. È un bagliore che non gioca con la dialettica come la luce buia di Hölderlin. La chiarezza di una visione che guarda come se ascoltasse la proporzione di un accordo sarà progressivamente smarrita dal gusto estetico moderno che visiterà l'opera sempre più a partire dalla differenza dell'impressione (anche per questo il Bello del XX secolo è risultato spesso invisibile. Veduto-pensato in categoriali della modernità si pensi solo allonnipotenza critica, residuo chiaramente moderno, anche quando procede in pratiche e vedute che richiederebbero un rinnovo della leggerezza di giudizio medievale). Guardare una proporzione significa percepire un accordo il quale è tale se risuona a partire da un disinteresse che più tardi non sarà più possibile di fronte a un'opera la quale solleciterà nella concavità forma-contenuto, in una luce che sfuma e pulsa della propria ombra.

11. Si leggano ora alla luce di tutto questo questi passi di Heidegger: «Nell'opera, invece, lo straordinario è proprio questo: che l'ente, in quanto tale, è. Non però nel senso che nell'opera continui a vibrare l'evento del suo esser-fatta; ma nel senso che essa proietta innanzi a sé ed ha costantemente proiettato intorno a sé il carattere di evento “che” essa è in quanto è quest'opera qui.

Quanto più essenzialmente l'urto irrompe nell'Aperto e tanto più sorprendente e unica si rivela l'opera. Così nella produ-

zione dell'opera ha luogo l'offerta del suo "che è"»².

O, ancora: «Questo sapere che, in quanto volere, si immedesima nella verità dell'opera in cui soltanto resta sapere, non sottrae l'opera al suo riposare in se stessa, non la trascina nella cerchia delle mere esperienze vissute per ridurla al ruolo di semplice suscitatrice di emozioni. La salvaguardia dell'opera non isola uomo nelle sue esperienze vissute, ma lo fa entrare nell'appartenenza alla verità quale si storica nell'opera, fondando in tal modo l'essere-l'un-per-l'altro e l'essereassieme come ex-posizione storica dell'Esser-ci al rapporto col non-essere-nascosto. Il sapere nella forma della salvaguardia è poi assolutamente diverso dall'apprezzamento specialistico fondato sul gusto del formale nell'opera, delle qualità e del fascino. E ciò proprio perché il salvaguardare è un sapere. L'aver visto è un esser-deciso, è uno stare dentro nella lotta che l'opera ha ordinato nel tratto»³.

12. L'opera di Heidegger non ha più *Claritas*. Essa esige una disposizione in cui volere e intendere si spingono in un punto di apnea. Trapassano in un momento che Heidegger ha sempre dovuto apprezzare dell'hegelismo: *l'Assoluto è già in sé e per sé presso di noi e vuol essere presso di noi*. In quella prossimità la luce della verità illumina. Luce che dispone senza discrezione e consenso. L'opera di Heidegger in questo senso continua a reclamare un artista geniale. Da lungo tempo fuori dalla luce medievale. Ma anche incapace di orientarsi nell'arte del novecento presa da un vettore che ha distrutto quasi tutti i suoli della modernità. Tutto ciò che la modernità ha costruito per supplire a una appartenenza teonarchica: dalle immagini organismo alla forme stato-nazione, dagli organismi ideologici alle latitudini delle intimità private (scavate in gran parte nella civiltà della Riforma: dominio di testi e di coscienza).

² M. Heidegger, *Sentieri Interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 52.

³ Ibidem.

INDICE

<i>Premessa</i>	11
<i>Capitolo Primo</i>	
L'ENS E L'UNUM	23
<i>Capitolo Secondo</i>	
IL MEDIALE E L'UNUM	47
<i>Capitolo Terzo</i>	
L'IBRIDATURA HEGELIANA	57
<i>Capitolo Quarto</i>	
SU UN PASSO DI TOMMASO	85
<i>Capitolo Quinto</i>	
UNUM TRASCENDENS E UNO NUMERICO: VERSO LA TEMPORALITA' DELL'ESSERE	95
<i>Capitolo Sesto</i>	
IL VERUM E LA NATURA DEL GIUDIZIO. VERSO IL PENSIERO DELL'ESSERE	115

Capitolo Settimo

«SEMBRA CHE IL VERO SIA DEL TUTTO
IDENTICO ALL'ENTE».

ANCORA SU ALCUNI PASSI DI TOMMASO 131

Capitolo Ottavo

MODUS ESSENDI E MODUS SIGNIFICANDI 145

Capitolo Nono

PARTE SECONDA

DUNS SCOTO: L'UNIVOCITA' E LA
NEUTRALITA' DELL'ESSENZA

159

Capitolo Decimo

L'ESSENZA NEUTRA E L'UNIVOCITA' 177

Capitolo Undicesimo

LA CONNESSIONE-DISGIUNZIONE
DI UNA RELAZIONE IN/DIFFERENTE 203

Capitolo Dodicesimo

PARTE TERZA

NELLA DIFFERENZA TEMPORALE
DELL'IMMAGINAZIONE TRASCENDENTALE 211

<i>Capitolo Tredicesimo</i>	
OCCHI OBLQUI E LUCI INDISCRETE	225
<i>Capitolo Quattordicesimo</i>	
IL CONCETTO PURO MATEMATICO	245
<i>Capitolo Quindicesimo</i>	
SUL «CONCETTO VOLGARE DI TEMPO»	263
<i>Capitolo Sedicesimo</i>	
EVIDENZA E INEVIDENZA: IL POSSIBILE E LA DECISIONE	279
<i>Capitolo Diciassettesimo</i>	
LA LUCE DI HEIDEGGER E LA CLARITAS MEDIEVALE	299
<i>Capitolo Diciottesimo</i>	
IL DASEIN E L'ANNUNCIAZIONE	317



Finito di stampare nel marzo 2001
in Pisa dalle
EDIZIONI ETS

Martin Heidegger ottenne la libera docenza presso l'Università di Friburgo con una complessa dissertazione sulla *Grammatica speculativa* allora attribuita a Duns Scoto. Il giovane studioso si confronta con le complicate vertenze della maturità scolastica e, come afferma nell'*introduzione*, ritiene che in esse vi siano tutte le premesse «per una elaborazione del problema delle categorie». Si tratta di un lavoro prezioso per la ricostruzione dei primi passi della proposta filosofica di Martin Heidegger.

Il giovane studioso mostra grande confidenza con questioni teoretiche assai impegnative e appare subito evidente quanto la sua formazione risenta anche del fervore di studi che ha animato tra la fine dell'800 e i primi anni del '900 le riprese di questioni di filosofia medievale. Il nostro intento tuttavia non è filologico-ricostruttivo



Burgum ad astra

(vi sono già ottimi lavori in questo ambito, anche se molto resta ancora da fare). La tesi principale del volume è che il giovane Heidegger assuma una serie di riferimenti teoretico-filosofici del tutto estranei (estranei da molte generazioni di concetti) alle prove più originarie della teometafisica medievale. E tutto questo ha importanti conseguenze nella rilettura dei trascendentali scolastici (... con importanti ricadute sulla ricostruzione più matura della tradizione ontoteologica dell'Occidente). Insisteremo a lungo su una ibridatura hegeliana che, a un certo punto, Heidegger manovra nel commento alla *Grammatica speculativa*. Sarà più di un indizio per seguire un insieme necessario di conseguenze da premesse che da generazioni hanno privato gli antichi trascendentali di qualunque animazione trinitaria.

