



Carmelo Meazza

La scena del dato

 TrSCHI BBOLETH

Point d'orgue

Collana diretta da:

*Danielle Cohen-Levinas
e Carmelo Meazza*

Point d'orgue | 8

Carmelo Meazza

La scena del dato

Materiali per una ontologia trinitaria

© 2019, INSCHIBBOLETH EDIZIONI, Roma.
Proprietà letteraria riservata di
Inschibboleth società cooperativa,
via G. Macchi, 94 - 00134 - Roma
www.inschibbolethedizioni.com
e-mail: info@inschibbolethedizioni.com

Point d'orgue
ISSN: 2284-2241
n. 8 - agosto 2019
ISBN – Edizione cartacea: 978-88-5529-044-9
ISBN – Ebook: 978-88-5529-045-6

Copertina e Grafica: Ufficio grafico Inschibboleth
Immagine di copertina: *concept of security*
© lucadp – stock.adobe.com

A Klaus Hemmerle,
in memoriam.

Introduzione

In questo saggio si intrecciano più fili intorno al tema complicato della relazione.

Come interrogare, ancora una volta, il tra-noi? Il *tratto* in cui siamo tra-noi?

Quando accade una *relazione* tra l'io e il tu, tra l'io e l'altro? Tra le premesse e i pregiudizi di questa ricerca c'è una particolare stanchezza, persino insofferenza, sui temi dell'alterità, così come si sono affermati in questi ultimi decenni. C'è insofferenza per tutta la retorica che ha preso a circolare sui temi dell'altro, del volto, dell'ospitalità, di un cer-

to messianismo. Naturalmente nessuno può oscurare l'enorme contributo che questa irruzione dell'*altro* ha portato nei vasti domini dell'ermeneutica e della fenomenologia. Tuttavia non possiamo negare l'indigenza teorica che si è allargata proprio laddove l'uno-l'altro fanno *incontro* o *confinano* nell'incontro. Quel *tratto* dell'incontro si è dileguato nella metafora di una *linea* che non presenta alternativa all'irruzione traumatica o al semplice confine.

Uno dei fili del saggio insegue l'immagine di questa linea e la solleva dalla sua reclusione a semplice confine delimitante. Quella linea diventa un *tratto*, il tratto di un *contrassegno*, diremo anche *contrassegno parergonale*, per cui qualcosa assume il carattere del *dato*. Scopriamo che una relazione aperta all'alterità dell'altro deve implicare una *datità* altra dall'uno e dall'altro. Scopriamo che solo una *datità* altra dall'uno e dall'altro non esclude il tutt'altro.

Non si tratta di contrapporre una ontologia della relazione alla logica verticale di una irruzione.

Non è sufficiente però rivendicare il ruolo della relazione, una etica o una ontologia della relazione.

Il lavoro da compiere deve innanzi tutto salvaguardare la relazione dalla *relazionalità*. Quando si presenta come un semplice *accidente* della sostanza, ma anche quando assume il carattere dialettico dell'unità di sostanza e relazione, essa è sempre sul punto di svanire in un *flatus*. Occorre invece emancipare la relazione dalla semplice *relazionalità*. Operazione che comporta l'abbandono di un tenace *umanismo*. Un *umanismo* da sempre pericoloso per le sorti dell'umano e della totalità egli enti. Una ricerca di questa natura, una ricerca che si ostini a ripensare la relazione nel tratto stesso del tra-noi, incontra sulla sua strada l'*intelligenza teologica*. La incontra nel momento in cui la sua esperienza della prossimità dell'uno all'altro, l'esperienza di un legame elementare in

cui si nomina un'apertura fidata, deve presentarsi, esporsi e proteggersi nel *dogma* di una unica *essenza* con tre *persone*. Non è casuale che la tradizione della filosofia, nelle sue principali arcate, soprattutto laddove insiste tenacemente una cattiva metafisica, sia così estranea all'apparente enigmaticità di uno *Spirito* del Padre e del Figlio. Soprattutto quando, questo *Spirito*, resiste con ogni mezzo alla sua riduzione a semplice relazionalità. Eppure è proprio questo che si ostina a difendere il dogma trinitario: il Padre e il Figlio non sarebbero in relazione, questa relazione non garantirebbe dell'un-l'altro, non sarebbe davvero *amore* del Padre e del Figlio, se questo amore nominasse semplicemente la relazionalità dell'uno all'altro. Non vi sarebbe relazione se la *relazione* non fosse una *ipostasi*. Se lo Spirito svanisse nel *flatus* della relazionalità.

Questo indirizzo è presente nello sfondo del saggio, non è mai troppo direttamente richiamato (si rimanda all'Appendice, affinché il

nostro lettore trovi un più preciso orientamento).

Fa comunque da motivo di ispirazione, nella convinzione che siamo ormai in grado di non decidere troppo drasticamente il campo della *fede* dal campo della *ragione*. Da tempo siamo più scaltri nel comprendere che il limite tra *fede* e *ragione* è tutt'altro che stabile.

Quando il saggio insiste sulla *datità* del dato, quando interroga il *contrassegno* di un ente, quando cerca di riconquistare il prestigio di una neo-ontica, cerca di difendere una relazione dal *flatus* di una semplice relazionalità, sta per certi versi *ipostatizzando* la relazione. Cerca di mostrare come una relazione non sia davvero tale, non possa preservare l'alterità dell'un-l'altro, se essa non *opera* nell'*ipostasi* di un *terzo*. Se in quest'*ipostasi* di un terzo un chiunque altro non viene escluso. Si tratta dunque di interrogare quest'*opera* e la sua potenza costituente. Interrogare la modalità o *formalità* (come anche diremo) in cui si spazia una con/divisione.

Se da un lato occorre istituire o *ipostatizzare* la relazione, dall'altro occorre impedire che la condivisione si annulli nel semplice denominatore *comune*. Il *comune* qui deve esprimere l'im/proprietà o il non-proprio. Non si dà relazione di alterità se l'opera in cui si istituisce non promuove o custodisce l'improprietà del *tratto* stesso del tra-noi. In vario modo si compie una parafrasi di quel plesso, troppo frequentemente banalizzato, restituito dall'intelligenza della fede come rimando interno tra *fede* e *opere*. Si porta al suo estremo l'opera come l'*ipostasi* della relazione per la quale un *bene* fatto a qualcuno resta nel regime del proprio, *proprio a lui*, quindi nell'esclusione di un altro, se non si istituisce in una *opera*. In una opera in cui accade una vera e propria istanza costituente, in cui è quel tratto del fra-noi a ritrovare la sua occasione. Se quel *tratto* non si istituisce in una *opera*, la relazione dell'io e dell'altro non avrebbe alternativa tra l'alleanza esclusiva e la guerra senza scampo.

In questa coerenza non solo il *tratto* non si consuma nella dialettica di una linea, ma reinventa la natura del segno, costringe al contrassegno, cioè costringe a un segno che fa corpo con l'evento. Un contrassegno che fa corpo con l'evento dice in altro modo la *formalità*. Dice una formalità in cui un altro non è escluso nella stessa misura o istanza per cui si afferma o si restituisce l'im/*proprio*.

I due momenti sono, per così dire, simultanei.

La *formalità* esprime un segno il cui contrassegno *opera* nel riconsegnare il nesso del reale e del per-tutti. Non si dà relazione se *qualcosa* non si riafferma come *né mio né tuo*. Solo laddove si riafferma questa specie di im/proprietà l'altro come terzo o il terzo come altro non è escluso. Un mondo comune è in fondo la cura di questo effetto del reale, la cura di questa im/proprietà reale degli enti. Forse spiega proprio questo la potenza degli ultimi due trascendentali, la potenza di una convertibilità del *pulchrum* e del *bonum*: restituzione dell'ente al *reale*. Con un

insegnamento indiretto, in apparenza controintuitivo, per molte teorie contemporanee sull'opera dell'arte: le opere dell'arte non sono tali se non restituiscono il *reale* degli enti. Nel loro *operare* è sempre la datità nel suo effetto reale ad essere in gioco. Restituiscono dell'ente la sua *datità*, altro modo di esprimere il per-tutti del reale. In questa *restituzione* fanno da istanza costituente del tra-noi. Non a caso, lo si ripete in vario modo nel corso del saggio, il sintomo ontologico di questo per-tutti del dato consiste nella *condilezione*¹ di un certo piacere. Piacere non patico che accade ogni volta che un soggetto non occupa l'intera scena dell'Io.

Come si diceva, questi richiami teologici operano sullo sfondo del saggio. Essi ispirano una ontologia trinitaria della relazione. Si riprende, liberamente, con gratitudine, la proposta di K. Hemmerle².

Lipostasi della relazione in fondo non fa che seguire la coerenza di una relazione disloca-

ta nella simultaneità di tre momenti. Prende sul serio questa dislocazione simultanea. In questa dislocazione simultanea trova il metodo e il criterio per ciò che la fenomenologia, ma anche una tenace ontologia, chiama il *più manifesto*.

Qui il *più manifesto* non segue lo svolgimento dell'*inapparenza* e neppure della semplice presenzialità. Per certi versi, si accetta il rimprovero di Janicaud alla singolare commistione di alcuni rami della ricerca fenomenologica con gli spettri dell'*inapparenza*. L'estremo della *manifestatività* non si converte con l'*inapparenza*, né nella forma di un pensiero della differenza né nella forma di un *altrimenti che essere*. Tanto meno si lascia tentare dalla manifestatività che una persistente tradizione italiana esprime in vario modo nella formula dell'innegabilità o insopprimibilità dell'essere (di cui pure si preserva la reattività a una cattiva metafisica).

La simultaneità trinitaria impone questo criterio alla manifestatività del più manifesto: il più manifesto non può che *manifestare*

la *scena* della sua manifestazione. Questa scena convoca sempre la simultaneità di tre momenti. Convoca sempre un *testimone*. La testimonianza coaccade nella scena stessa della manifestatività. La parola e la scrittura della filosofia non possono che attraversare questo luogo. C'è sempre una cattiva metafisica quando i concetti che essa inventa non esibiscono il coaccadere di una testimonianza nella scena della manifestazione. Levinas lo ha espresso, in un'apparente semplificazione, in questo modo: c'è sempre una cattiva metafisica o una cattiva ontologia quando il *dire* della filosofia non si restituisce nel *detto*, quando il *detto* non esibisce il dire in cui accade. Quando il *dire* non si afferma e conferma come testimone del *detto*.

Ma è nella natura del testimone dislocarsi in un altro. Dislocato tra il *ciò* e il *chi*. Simultaneo all'uno e all'altro, testimone anche del *terzo* tra l'uno e l'altro. Unica scena con tre momenti.

Capitolo I

All'estremo della differenza ontologica

Come ripensare, ancora una volta, la differenza dell'*essere* dall'ente? Come ripensarla dopo la colossale avventura heideggeriana nel Novecento? Dove conduce questo *differire* se pensato al suo estremo, se pensato all'estremo della differenza ontologica?

Dovremmo dire così: una differenza portata al suo estremo, all'estremo limite del differire, non può che *abbandonare* il differire in quanto tale. Non può che abbandonare il differire in tutte le forme e figure in cui può farsi concetto nella pratica della filosofia. Se

c'è un momento in cui la filosofia può *attraversare* l'istanza metafisica è la figura di questo abbandono.

All'estremo limite della differenza, la differenza non può che differire dallo stesso differire. Si tratta, in qualche modo, di sottrarre la differenza al differire, di sottrarla a una certa *maledizione* del differire, direbbe, forse, Deleuze³.

La tesi che ci impegniamo a sostenere è che all'estremo della differenza deve inaugurarsi una singolare ripresa dell'*ontico* sull'ontologico. Solo una *neo-ontica* può ereditare il programma di una differenza portata all'estremo del differire.

All'estremità della differenza ontologica, l'*essere* è come in *ritiro* dall'ente. Ma un ritiro non è tale se non ritira il suo stesso ritiro, se la *ritrazione* non ritrae il suo stesso ritrarsi. Pertanto, così dobbiamo dire, al limite estremo della differenza l'essere non lascia traccia di sé. Un essere che non lascia traccia di sé

non può che convertirsi con l'ente in quanto tale, con l'ente come *nient'altro che ente*. Quel *nient'altro che ente* denomina proprio il *senza traccia* dell'essere dell'ente, il senza traccia di un ritiro pensato nella sua coerenza più estrema. Si dovrà dire allora che un ente è *esposto* quando non c'è *traccia* di un ritiro, quando la differenza non fa alcun cenno al differire. Ogni *Andenken* di questa traccia non può che far cenno di un ritiro non ritratto nel suo stesso ritiro, quindi di una differenza che resta nel differire. *L'esposizione* di un ente è il *contrassegno* di questo *senza traccia*. Così, un ente non in differenza dall'essere è *esposto* in un ritiro senza traccia o rinvio. *L'esposizione* afferma esattamente questo non rinvio ad altro, afferma questo non rinvio ad altro come la modalità di un *nient'altro che ente*.

L'esposizione come modalità di un ritiro senza traccia si può anche esprimere come *datità*. Anzi la nozione di *datità* precisa la stessa natura dell'esposizione in quanto tale. *Esposto* è quell'ente *dato* nella sua *datità*. La ma-

nifestatività di questa datità, di questo essere dell'ente in-uno con l'ente, non in differenza dall'ente, è di altra natura rispetto a un ente differito nel suo essere. Chiamiamo *scena* questa manifestatività data di un ente come *nient'altro che ente*. Tanto meno un ente rinvia a qualcos'altro, tanto più è *data* la scena di manifestatività in cui accade.

La *scena* del dato impone una speciale correlatività. L'ente non è *dato*, non è esposto nella sua datità, se la sua evidenza è semplicemente quella di un ente nella sua *differenza* da altri enti. Una evidenza restituita nella semplice differenza tra enti non è mai all'altezza dell'evidenza di datità. Si può dire sia già in copertura della manifestatività del dato. Come più volte ripeteremo, se la scena del dato si iscrivesse totalmente nel rinvio differenziale, qualcosa di decisivo della datità verrebbe perduto. Quindi non è il limite differenziale, non è la differenza tra enti, non è neppure il rinvio nel mondo-ambiente tra mezzi-per, che può restituire l'evidenza di

manifestatività. Questa manifestatività tuttavia non si consegue neppure operando una inversione. Come se l'*epoché* potesse consistere in un isolamento astrattivo dell'ente dal contesto di tutti i suoi possibili rimandi. Come se l'evidenza differenziale si potesse capovolgere in una pura *presenzialità* di un ente, dove la pura *presenzialità* sembra farsi carico della manifestatività. Si può mostrare una intima complicità tra una evidenza differenziale e una presenzialità d'evidenza, e in ogni caso sia l'una che l'altra non possono veicolare la scena della datità.

Il correlato di una datità è sempre ciò a cui essa è *data*. Si esprime l'*objectum* ma non la datità se non si rileva la coevidenza di *dato* e *dato a*. Questo *dato a* va denotato come il co/dato di ogni datità. Un dato come *dato a* non si esprime nella relazione soggetto-oggetto, ma solo nella coimmanenza di un *altro* nell'evidenza di un *dato*. Se un dato non fosse nell'imminenza di un *altro* non assumerebbe l'evidenza dell'esteriorità e la

sua resistenza al carattere di *objectum*. Per questo il *dato* prima ancora di delimitarsi da un ente si *delimita* in-un *altro*. Dobbiamo a Levinas la *dislocazione* del *dato* in un *altro*, anche se occorre condurre all'estrema coerenza quest'apertura del dato nell'altro. Questa coimmanenza disloca la relazione intenzionale in tre momenti, nella simultaneità di tre momenti. Tre momenti di cui la relazione soggetto-oggetto promuove orizzonti in copertura rispetto a ciò che dovremmo considerare l'apertura intenzionale. La scena del dato evoca questa simultaneità di tre momenti e il genere di evidenza che convoca non è assimilabile né alla differenzialità tra enti né alla pura presenzialità di un'assenza di rimandi. Dovremmo discutere a lungo di questa scena di manifestatività e dell'idea di *simultaneità* che essa comporta.

Per ora, possiamo dire in questo modo: a un essere che differisce fino al punto da abbandonare la differenza corrisponde sempre una certa *impossibilità* di ritiro del correlativo della datità.

La datità della scena, lo vedremo, è nell'impossibilità di questo ritiro. L'ente come *nient'altro che ente* comporta una radicale immanenza. Tuttavia la radicalità di questa immanenza che toglie fiato a ogni cattiva metafisica implica la scena di una trascendenza del dato nella sua datità. Implica cioè che il dato tanto meno fa rinvio a una ulteriorità d'essere tanto più accade nella trascendenza di un'alterità data. L'alterità del dato è il suo non rinvio ad altro e il suo non rinvio ad altro è un certo concordare di datità e alterità, di una datità convertibile con alterità. Ciò che qui è sufficiente affermare, seppure un po' dogmaticamente, è che la scena di datità di un ente esposto nel suo ritiro senza traccia, può evocare anche il campo o la sfera ordinaria degli enti. Almeno in questo senso il *nient'altro che ente* è quell'ente che non oscilla nel suo *asse* ontologico.

Quell'ente non ancora o non più investito dalla *domanda ontologica*. La domanda ontologica chiede sempre l'essere dell'ente, nel chiedere l'essere dell'ente si fa carico

di questa oscillazione dell'ente nel suo asse ontologico. *Prima e dopo* questa domanda siamo invece nella sfera dell'*in-essere* fidato. Si può dire cioè che l'essere non in differenza dall'ente, o nell'estrema differenza senza traccia, sia l'ente semplicemente *fidato*. La *fidatezza* può in un certo senso denominare la scena della datità, come se fosse la speciale *emozione* della scena di datità. In un'affermazione che potrà apparire eccessivamente iperbolica: la datità fidata di un ente esposto in un ritiro può nominare un *Dio senza essere*, anzi, meglio ancora, può nominare la scena come *d'io*, un *Dio senza essere* e un *io senza soggetto* su cui più avanti discuteremo a lungo.

Heidegger aveva bene chiaro tutto questo quando, nel confessare la tentazione di scrivere un libro di teologia, dovette precisare che un libro su *Dio* implicherebbe di non nominare mai la questione dell'*essere*⁴. *L'essere* non potrebbe nominarsi in *Dio* neppure, o forse tanto meno, nel momento in cui fosse *tracciato* in una barratura. Quando Hei-

degger confessa quella tentazione, quando dissocia *Dio* e *essere*, è sul limite di un'altra tentazione: quella di non esaurire la filosofia nella questione dell'*essere*. *L'oblio dell'essere* non apparterebbe a quell'istanza in cui l'essere differisce dall'ente, e tanto meno a quell'istanza in cui l'essere si identificherebbe con l'ente. *L'oblio* sarebbe già iscritto laddove l'essere differisce dall'ente e laddove l'essere si identifica con l'ente. Già iscritto in essi poiché entrambi si tengono come i fuochi di una ellissi comune. A questo punto *l'essere* sarebbe il nome stesso dell'oblio, il quale invece richiamerebbe in gioco ciò che non è in differenza né in identità con l'essere, e cioè la semplice datità ontica nella scena di un *d'io*.

Capitolo III

La deposizione del Sé e la trascendenza intenzionale

Che accade o riaccade, dunque, se rinnoviamo l'interesse per l'ente *in quanto tale*? Se raccogliendo una importante eredità aristotelica, e, forse, una seria tentazione heideggeriana, all'estremità della differenza ontologica ci imbattessimo nell'*ente*? Se un essere in differenza dall'ente, differito fino al punto da non lasciare traccia del suo differire, facesse apertura di un ente come *ousia*? Se questa *ousia* rispondesse alla formula di un ente che non rinvia più al suo essere, che differisce dal suo essere fino al punto di non

far rinvio, che non si traccia in questo rinvio: ente come *nient'altro che ente*. Non potremmo utilizzare altra formula che questo *ente come nient'altro che ente* per evocare questo pensiero estremo della differenza.

Questo *nient'altro* prova a indicare il *senza rinvio* ad altro.

Quel *nient'altro*, nel differire dalla differenza, converte innanzi tutto la nozione di *alterità*. È proprio su questa difficile nozione che si sviluppano le conseguenze più radicali. L'alterità non sarebbe davvero *altra* se rinviasse a qualcos'altro. Una speciale convertibilità con l'ente mostrerà, dovrà mostrarci, che *altro* è il nome per ciò che non rinvia a qualcos'altro. L'altro portato in dote dal *nient'altro* dell'ente, cioè da un ente dato, costringe a pensare il nesso o il plesso tra *datità* e *alterità*. Tra *nient'altro* che ente come datità e datità come alterità; l'alterità dunque come l'*esporsi* stesso di questa datità. Come se l'altro se ne andasse sempre in alterità, in cattiva trascendenza, ancora una volta in differire, se non cogliessimo il nesso o il plesso

tra datità e alterità, se la datità non fosse, da un lato, ciò che non rinvia ad altro, come un *oltre*, e, su un diverso lato, ciò che si correla ad altro, cioè che nel suo darsi convoca l'altro, come *coesistenza* del *dato*. Doppio lato da pensare nella sua simultaneità, in un pensiero del simultaneo che deve reinventare la stessa nozione di relazione.

Se ci si porta all'estremo della differenza, si ritrova dunque la *datità* dell'ente. Si ritrova una datità in-uno con il dato. Il metodo è quello della fenomenologia. Una fenomenologia che non oppone del tutto il mostrare al dimostrare, ma che affida certo tutte le sue risorse al *lasciare apparire* l'ente e a riceverlo così come esso si offre.

In qualche modo si tratta di rinnovare il programma di una *riduzione*. Riaffermare il principio per il quale la *cosità* di un ente si mostra nella sua fenomenalità, la quale, a sua volta, accade in un mutamento o conversione di sguardo.

Al limite estremo della differenza ontologica torna a porsi la questione dell'*adesione* alla *cosa stessa*.

Un'adesione che deve però tenere in conto, e in qualche modo recuperare, alcune obiezioni, tutt'altro che ingenui, che Sartre⁵ (non per primo, ma certo in modo assai efficace) mosse contro la fenomenologia husserliana o almeno verso la sua *vulgata* più diffusa.

L'*adesione* alla *cosa stessa*, al darsi in carne ed ossa degli enti, comporta una revisione della nozione di *apparizione*. Non si rispetta infatti il *darsi* della cosa se svanisce nell'*apparire* il suo senso d'essere.

Il senso d'essere dell'ente non si restituisce rinviando al differire di essere ed ente, ma marcando, piuttosto, il *non essere* coscienza dell'ente. Il senso d'*essere* dell'*ente* emerge in quanto tale solo nell'interruzione dell'*ipseità* della coscienza. Coscienza è ciò che può ospitare l'ente in quanto *dato* nel suo senso d'essere, poiché è quel fenomeno d'essere che rende possibile la sua *non*

adesione a sé. Variando in un altro registro la soluzione sartriana e lasciando a lato la soluzione dell'*in-seità* e della *per-seità* si può dire: coscienza è ciò che implica la possibilità di deporsi dalla propria stessa *ipseità*, dal suo *conatus* d'essere. Il senso d'essere del *dato*, quindi una evidenza non esaurita nell'apparire, comporta una singolare *deposizione* d'essere. Non riusciremmo a rendere conto della *cosa stessa*, nella sua exteriorità, se la coscienza fosse un essere incapace di fuoriuscire da sé. Solo un essere che fuoriesce da sé può trovarsi nell'esperienza di una datità d'essere *altra da sé.*

Il rispetto radicale di questa exteriorità comporta dunque una critica della nozione di apparizione e soprattutto del suo correlato intensivo, cioè la logica degli adombramenti per ciò che concerne l'esperienza degli enti nello spazio. Se l'alterità del dato fa risuonare la cosa nella sua datità in carne e ossa, l'adombramento prospettico non fa che portare alla conseguenza più coerente la logica dell'apparire, o meglio, esplicita ciò che in

ogni apparire è a rischio: la riduzione dell'ente e della sua *datità* all'immanenza della coscienza con la corrispettiva riduzione della coscienza stessa a pensiero riflessivo o anche a semplice *vissuto intenzionale* del dato.

Se la *cosa stessa* non deve esaurirsi nell'apparire, il prospettarsi in una serie di adombramenti non può esprimerne la manifestatività. L'adombramento o il prospettarsi come modalità della manifestazione orienta l'apparire nella direzione di un banale idealismo. Nella *irrealità* del noema si smarrisce la trascendenza della *cosa stessa*.

Il nucleo centrale di queste osservazioni e obiezioni di Sartre vanno dunque ricordate e in qualche modo riprese.

Alcuni passi di *Totalità e infinito* di Levinas conservano forse questa *memoria* sartriana. Scrive in questo modo, a un certo punto, Levinas:

Husserl, che, per altro, ammetteva la possibilità di un'auto-presentazione delle cose,

ritrovava questo equivoco nell'*essenziale* incompiutezza di questa auto-presentazione e nell'esplosione, sempre possibile, della «sintesi» che riassume il susseguirsi dei suoi «aspetti». ⁶

L'equivoco a cui Levinas si riferisce è quello di un fenomeno degradato in apparenza. Fenomeno degradato nel sospetto cartesiano in cui «il pensiero non si scontrerebbe con nulla di sostanziale» ⁷.

Datità fenomenale sospesa in un semplice apparire animato da uno *spirito maligno* che promuove l'equivoco in cui una certa evidenza prende a oscillare. Per Levinas, l'essenziale *incompiutezza* con cui qualcosa di dato spazialmente si presenta in Husserl è in continuità con questo sospetto moderno nei confronti dell'apparire. La necessità di una sintesi che riassume il susseguirsi degli aspetti di una datità degrada il dato a semplice *apparenza*.

L'osservazione di Levinas si deve però leggere soprattutto in questo senso: l'*autopresentazione* delle cose stesse viene mancata nel

momento in cui un *adombramento* prospettico ricopre la *datità*. Quindi la cosa stessa nella sua *datità* non ha bisogno di riempimento intuitivo. La normalità ordinaria del dato non rimanda ad altro che alla sua piena apparizione. Per Levinas la logica dell'*adombramento* non solo resta in continuità con la logica moderna del sospetto, ma, in qualche modo, smentisce il *realismo* implicato nella sua pretesa originaria. Occorre salvaguardare questo *realismo* per preservare l'apertura intenzionale. Nella lezione di Levinas, il *realismo* dice l'esteriorità del dato rispetto al prospettarsi intenzionale, quindi una evidenza di altra natura rispetto al *presente vivente* nella giuntura di ritenzione e protenzione. Non si aderisce alla *cosa stessa*, alla sua evidenza, se non si coniuga al contempo esteriorità e realtà del dato, quindi se non si libera la *datità* dall'*objectum* che accade nel flusso intenzionale del presente vivente. Se troviamo una radicale coerenza tra immanenza del dato nel suo *adombramento* prospettico e presenza vivente nel flusso di

una *ritenzione* e di una *protenzione*, non c'è invece coerenza tra tutto questo e il *presentarsi* della cosa stessa. Nella lezione di Levinas, che occorre riprendere e in un certo senso radicalizzare, qualcosa non accade nel suo essere *dato*, quindi nella sua datità, quella datità che converge con l'evidenza esposta della *cosa stessa*, se non si depone l'*immanenza* della coscienza.

La trascendenza del reale presuppone che il soggetto del flusso ritentivo e protentivo sia *deposto* da se stesso. Il *conatus* stesso dell'*ipseità* deve trovare un punto di deposizione perché vi sia la trascendenza del dato, affinché un dato sia *dato*.

Per Levinas, come si sa, è l'incontro con l'altro a sottrarre il soggetto all'*ipseità* del *conatus*. Senza l'incontro con l'altro alcuna reale alterazione potrebbe sopravvenire sul soggetto dell'*ipseità*.

In fondo, quando l'intenzionalità fenomenologica si oppone ad ogni forma di psicologia,

non si fa altro che nominare questa *deposizione* del semplicemente soggettivo. *Dato* è ciò che accade all'intuizione solo quando l'immanenza del semplicemente soggettivo si disloca in un altro. Il dato implica il dislocarsi in un altro della pura immanenza. L'intenzionalità non avrebbe trascendenza se la datità non fosse ciò che accade quando il flusso di coscienza si espone *fuori* dalla sua immanenza. Per questo Levinas (rimodulando la precedente critica sartriana) ha buone ragioni quando asserisce l'incompatibilità di principio tra la trascendenza del dato nell'immediato dell'intuizione intenzionale e la logica di una *ritenzione* e una *protenzione*. Più avanti ci torneremo con un'analisi più accurata, ma sin d'ora si può dire che la datità comporta la fuoriuscita dalla densità patetica del flusso temporale auto-etero-affettivo. Non si restituisce l'evidenza del *davanti* o del *fuori* della datità se il cuore della cometa temporale non si anima dell'incontro con l'altro. La resistenza del dato alla riduzione ad *objectum* è già inscritta nella deposizio-

ne dell'immanenza soggettiva nell'incontro con l'altro.

Se il volto si espone come *altro*, la sua alterità coimplica e accade nell'evidenza o nell'ospitalità del *terzo*. È questo plesso o rimando immanente tra il volto e il terzo o tra l'altro e il terzo che dobbiamo saper ereditare Levinas.

Il volto non è davvero esposto, non è esposto in una fenomenalità in cui un ritiro converga in una esposizione, se non porta con sé l'apertura del terzo. Non esprimiamo però la coerenza di questa implicazione immanente se il terzo non è a sua volta pensato all'estremo. Il terzo non è semplicemente l'altro come il terzo, il terzo uomo tra me e l'altro. Il terzo ancora più radicalmente va pensato come il *dato*, come la datità stessa del dato. Questa datità come terzo coaccade nella relazione tra me e l'altro. È proprio questa alterità tra l'uno e l'altro, questa terzietà data, che espone l'esporsi della relazione, la sua

fecondità e ospitalità. Non si dà fecondità della relazione, la relazione si chiude sempre in una totalità esclusiva o elettiva, se la datità non si espone come altra dall'uno e dall'altro. È solo in questa data alterità, in questa alterità come improprietà, che l'uno accade come altro dall'altro. Solo nell'*effetto reale* di questa datità il negativo non segna dialetticamente la relazione.

Inoltre occorre insistere su una implicazione decisiva. Se l'incontro con l'*altro*, come volto, nell'apertura del *terzo*, non accade come un semplice trauma, è perché un *soggetto* non esaurisce mai il desiderio del *vivente*. Il *desiderio* del vivente è già marcato dall'impossibilità di un'assoluta immanenza o di un'assoluta *ipseità*.

Forse dobbiamo pensare il desiderio come l'autoimmunizzarsi del vivente dalla propria stessa immunità. Forse è proprio il nesso tra autoimmunità e riproducibilità del vivente che dobbiamo pensare fino in fondo. *L'eros*

anima la tensione riproduttiva, ma è proprio nel *riprodursi* che il vivente non si ripete. L'*eros* del desiderio va considerato l'avventura di questa non ripetizione. In questo riprodursi il vivente muore nella sua ipseità. Nell'*eros* si immunizza dalla propria immunità. In questo senso si può dire che il vivente sia l'arrischiarsi nell'altro da sé. È proprio in questa erotica del desiderio che si afferma l'alterità come altra dall'assoluta alterità. Come *altra* nel senso di un'alterità *altra* dall'uno e dall'altro. Un'alterità s'instaura sempre in una cattiva metafisica se non si spazia tra l'uno-l'altro. Al contempo non sarebbe altro dell'altro, non sarebbe quindi in una relazione di alterità, se altro non fosse il *terzo altro* dell'uno e dell'altro. Niente è più estraneo alla logica dialettica di un'alterità pensata come terzo dell'uno e dell'altro, niente di più lontano dall'ontologia monoteista di una certa dialettica. Per questo il vivente non è semplicemente ciò che si riproduce nell'avvenire dell'altro, ma è ciò che nell'*eros* si autoimmunizza nel *terzo*.

Leros non sta semplicemente tra l'uno e l'altro, ma esprime il fuori di sé della relazione. La relazione stessa è immunizzata da sé. Se c'è qualcosa che si sottrae alla logica monotistica e patriarcale dell'*uno* e alla logica del *due* è questa differenzialità per un *terzo*. Del resto non sapremo ereditare forse la lezione più estrema e coerente di Derrida se la nozione di *différance* non fosse attraversata, diffratta, nella differenza sessuale o nelle differenze sessuali, come più opportunamente scrive, in vari luoghi, Derrida. *Leros* del desiderio si mostra in queste differenzialità multiple, le quali, proprio nell'avvenire del terzo impediscono all'eteroaffezione di ricadere nell'elezione autoaffettiva di un soggetto relegato nell'*ipseità*. Solo se pensiamo il vivente come ciò che si autoimmunizza da sé, alter/ato nel cuore di sé, possiamo ammettere l'*estraneità* del volto dell'altro. Come se promuovesse quel supplemento che contesta all'immunizzazione dell'*ipseità* la sua semplice difesa, integrità e preservazione di sé. Possiamo ammettere il volto dell'altro come l'occasione del *terzo*.

Il *conatus* del sé si depone nell'altro trovando il soccorso o la grazia per una immunizzazione dalla sua stessa immunità.

Qualcosa di decisivo accade nell'immanenza interna del tempo nel flusso ritentivo e protentivo. Se l'altro nella sua inassimilabilità può deporre il sé dalla sua ripetizione è perché qualcosa del sé non transita nella semplice ripetizione di sé.

L'incontro con l'altro resterebbe in un'astratta estraneità, in una verticalità puramente traumatica, se il tempo immanente della ripetizione non si animasse nel desiderio dell'altro. Se questo desiderio dell'altro non avesse il suo *eros* nel momento stesso in cui la ripetizione riproduttiva di sé deve avvenire in altro. Come se proprio la generazione riproduttiva attestasse la provvidenza autoimmune sull'immunizzarsi della semplice ripetizione. Il vivente si riproduce solo laddove la ripetizione non si conferma nell'identico, solo laddove l'alterità varca la ripetizione.

Solo se l'estraneità del vivente accade nel cuore dell'*eros* l'incontro con l'altro non si esaurisce nell'immediatezza di un trauma. Affermare che l'altro è in qualche modo anticipato nel vivente non significa depotenziarlo in una mediazione.

Se il vivente, nel suo desiderio, è esposto fuori di sé, l'anticipazione proviene da questa non mediazione di sé nell'altro. L'altro è l'occasione in cui questa estraneità non mediata si manifesta. Non sarebbe sbagliato esprimere questa ontologia trinitaria nella esemplarità del Figlio. Si potrebbe dire che nel Figlio la differenza sessuale ha immunizzato la logica del Padre. Tuttavia questa relazione dislocata in tre momenti non è pensata fino in fondo se il terzo non dice anche la *datità* del dato. Anzi occorre convertire il Figlio nel *dato* e il dato nel *Figlio* per evitare che il Figlio resti ancora sotto il vincolo di una proprietà filiale e il dato resti invece estraneo alla dinamica *erotica* della relazione. L'esito di tutto questo conduce ad abbandonare consolidate influenti idee

sulla relazione, sia relazione tra-noi, intersoggettiva, come si dice, e la relazione tra soggetto e oggetto.

In questa linea di coerenza, infatti, la datità dell'ente istituisce la relazione; cioè non si darebbe relazione tra-noi se il tratto di quel tra-noi non avesse il carattere della *datità*. La datità del dato non sarebbe cioè semplicemente ciò che si aggiunge alla relazione, ma ciò che concorre al dislocarsi stesso della relazione. Il realizzarsi della relazione si disloca nel *reale* del dato. Il *reale* espone la fecondità della relazione e in questo senso la *co-salità* dell'ente non si spiega con l'economia di una oggettivazione. La *datità* non si restituisce nel lavoro oggettivante di un soggetto. Non appartiene all'immanenza riflessiva di un oggettivarsi. *Dato* è piuttosto l'evento stesso della relazione. Potremmo anche dire l'esito autoimmunizzato dell'uno *con* l'altro.

Ora, se la *datità* è l'evento stesso del tra-noi, se occupa la spazialità stessa del *tratto* del

tra-noi, la nozione di *limite* delimitante deve subire una trasformazione, almeno rispetto a una delle più influenti tradizioni della storia dei concetti speculativi. In particolare è l'influente nozione di limite differenziale che si deve abbandonare.

Il limite differenziale è quel limite per il quale qualcosa è nel non essere altro. La formula che lo esprime dice: $A = A$ in quanto diverso da B . Formula che deve sempre completarsi in questo modo: il non essere B di A concorre, nella sua esclusione, all'affermarsi di A . La è dell'ente, quindi il *limite* in cui l'ente si delimita, si disperde in un olismo differenziale. Difficile correre il rischio di sopravvalutare l'influenza che questa dialettica differenziale ha avuto nel corso della tarda modernità in tutti gli ambiti delle scienze umane. In particolare nelle analisi del linguaggio.

Occorre invece strappare il *limite* dalla differenza; medesima operazione, stiamo attenti, in cui strappiamo la differenza dal differire; occorre fare del *limite* il contrassegno fe-

nomenale dell'ente. Si tratta di pensare il limite delimitante a partire da una rinnovata nozione di *formalità* e non disperdere la *formalità* nella differenzialità del limite. Per certi versi occorre riprendere e reinterpretare l'antico nesso tra *eidos* e manifestatività, l'antica predilezione greca per l'*eidos* come volto manifesto dell'ente.

Il volto manifesto degli enti rimanda piuttosto a *facies*. *Facies* prima della compromissione latina con *vultus*. Quindi volto degli enti come *facies* manifesta o esposta dell'ente. *Facies* come ciò che dell'ente è il più esposto. L'antico *eidos* deve dunque compromettersi con *facies* se la delimitazione propria dell'ente non scade nella pura differenzialità dialettica. Deve tradursi in *facies* per rievocare il più esposto degli enti, ciò che in Heidegger non sarebbe errato chiamare il *non nascosto* degli enti.

La manifestatività dell'*eidos* o della formalità va in deriva, verso un semplice apparire,

se non porta con sé l'evidenza fenomenale di datità. Si può dire che la *formalità* venga catturata nell'idealismo del semplice apparire se non risulta il modo della datità.

Questo vuol dire che la *forma* che prendono gli enti, la formalità in cui accadono, da un lato è l'occasione del tra-noi, dall'altro è la modalità della datità impropria degli enti. I due lati sono immanenti nel medesimo evento: non saremmo in relazione di alterità, l'uno con l'altro, se la *cosa* non si costituisse in una formalità in cui si spazia la sua terzietà o alterità o esteriorità.

La relazione si disloca nella simultaneità di tre momenti; né la relazione intersoggettiva, né l'io-tu, né il noi, né la enorme tradizione dell'oggettivazione del momento riflessivo soggetto-oggetto sono in grado di esprimere questa esperienza.

La *formalità* degli enti che noi preferiamo chiamare *parergon* restituisce un certo accadere autoimmune dell'erotica del nostro desiderio. Non c'è tra-noi se non si istituisce

un mondo nel suo effetto di realtà, se il reale non espone l'irriducibilità dell'ente a *objectum*. Se il *reale* non è, per così dire, l'effetto dell'autoimmunizzarsi del *conatus* dalla propria immunità. Come se potessimo dire in questo modo: la formalità degli enti, il limite in cui si delimitano nel tra-noi, risente del nostro *consentire* nel tra-noi.

Quel *limite* concorre all'istanza costituente del tra-noi. Ripetiamo, occupa esattamente la spaziatura di quel *tra*. Ecco perché dobbiamo ammettere che l'ente non solo non è un'appendice della relazione, non solo dobbiamo pensarlo come un momento del dislocarsi della relazione, ma esso è irriducibile all'*objectum* per le medesime ragioni per cui è irriducibile a mezzo-per. C'è una resistenza intransitiva della formalità parergonale rispetto al *mezzo-per*. Anzi si dovrebbe dire in questo modo: la stessa possibilità del *mezzo* si profila o si apre nella modalità intransitiva in cui è la stessa prossimità del tra-noi che si promuove.

Potremmo anche dire in questo modo: il campo stabile della nostra familiarità, o della nostra notorietà, quel campo ordinario che ancora non oscilla sotto la pressione o il contraccolpo della domanda ontologica, ha in questa formalità intransitiva la sua tenuta. Forse non capiamo la stessa difficile questione della *fidatezza*, il vasto campo della notorietà fidata al di fuori di questa parergonalità intransitività. Se ci *fidiamo* tra noi è perché qualcosa resiste al *proprio*, non transita nella proprietà dell'*objectum*, come convertibilità di *dato* e di *altro*, impedisce la chiusura della relazione dell'uno-l'altro. Promuove quello che nel linguaggio teologico si chiamerebbe un supplemento di *grazia*. Del resto, non dimentichiamolo mai, nell'intelligenza teologica la fede è una virtù teologica che presuppone sempre un supplemento di *grazia*.

Ma c'è un ulteriore sviluppo di queste cose, su cui torneremo. Questa *formalità*, come istanza della datità, riabilita la logica dell'antica distinzione tra una *noetica* e una *diano-*

etica. Per certi versi costringe a soffermarsi sulla nozione di *intuizione*. Se la formalità intransitiva è la modalità del nostro fidarci, e quindi lo statuto della notorietà, ciò che resiste al *precipizio* nella *lettera*, vuol dire che una serie di nozioni si combinano in una comune costellazione: notorietà, inattenzione, intuizione, una certa noetica. Come se dovessimo riabilitare l'intuizione come la modalità *inattenta* del dato. L'intuizione come la scena del dato in cui non solo una immagine non fa da rappresentazione, ma in cui *io* e *penso* devono dissociarsi per rendere conto di questa manifestatività.

Capitolo V

La coimmanenza di alterità e datità

Se un soggetto e un oggetto sono sempre corrispettivi, l'oggetto non è il corrispettivo di un ente esposto. L'oggettualità non nomina affatto l'esposizione di una datità. Nella sua convertibilità con l'essere, la cifra espositiva di un ente accade sempre come *datità*. E la datità va pensata come ciò che fa massima resistenza alla riduzione oggettiva. In questo senso si può anche dire che nella nozione di dato o datità, nella sua evidenza, sia co-immanente una speciale exteriorità. Si potrebbe cioè affermare che l'esteriori-

tà sia il contrassegno o l'indice di evidenza dell'esposizione. Questa exteriorità resiste al soggettivo, al semplicemente soggettivo; non si assimila alla riduzione prospettica con cui un soggetto attraversa la scena di apparizione di un ente. La sua datità resistente nella sua exteriorità non ha nulla a che fare con l'esercizio di una pressione dirompente e traumatica su un orizzonte trascendentale, come fosse una fenomenalità incontenibile in un campo intenzionale. La sua exteriorità resistente è piuttosto quella di un *da/vanti*, l'esteriorità di un *fuori*, rispetto al vissuto intenzionale. Un fuori che può fare da supporto o da indice sostanziale alla varietà dei punti prospettici e a possibili riempimenti intenzionali, senza tuttavia ridurvisi. Non vi si riduce poiché questa exteriorità esposta, di cui la datità è manifestazione, coimplica un certo per-tutti. Non ci si trova all'altezza di questa evidenza senza la coimmanenza di questo per-tutti.

L'esteriorità del dato è quindi questo indice del per-tutti, come un coefficiente della sua

stessa evidenza. Non vi sarebbe dato, la datità non sarebbe nella convertibilità di essere ed ente, esposta come *nient'altro che ente*, se l'alterità non fosse il modo più adeguato per dire l'esteriorità. Come se l'alterità fosse l'ultima nozione che possiamo evocare nel momento in cui svolgiamo fino in fondo la differenza ontologica.

Non riusciremo a dare ragione all'esteriorità, quindi al rilievo stesso della datità, senza questa co-implicazione dell'altro. Si tratta di una coimmanenza: la datità è sempre un *dato a*: un dato a chiunque, il dato a chiunque restituisce l'evidenza di questa coimmanenza. La quale significa semplicemente questo: l'evidenza di una datità comporta che un *altro* sia imminente o anche che un altro possa sempre prendere il posto nella veduta.

Solo la *coimmanenza* di un altro rende quindi conto dell'evidenza del dato.

Questa coimmanenza dice l'impossibilità di dissociare alterità e datità. Non si può re-

stare all'altezza della datità se non si convoca l'alterità. L'altro è come la trasparenza del dato. Avremmo potuto dire *orizzonte del dato* se l'immagine dell'orizzonte non fosse sotto ipoteca di uno sguardo sott'occhio che gioca con un secondo piano. Qui invece l'altro del dato non è il secondo piano del dato. Non sta sott'occhio al dato come il secondo piano di un primo piano, non si può dire abbia neppure l'evidenza di un secondo piano trattenuto o rispettato come secondo piano. Qui l'altro è imminente al dato, coappare in un'assoluta simultaneità. La simultaneità non è qui quella di un battito di ciglia di un istante già sempre perduto, ma è quel battito di ciglia per cui si coglie datità anche laddove sembra darsi *niente*.

Per questo si può dire in questo modo: l'altro del dato è proprio ciò per cui l'evidenza del dato non si restituisce mai dal semplicemente negativo o dal secondo piano di veduta, poiché non c'è negativo o secondo piano di

veduta che non siano a loro volta *dati* nella loro invidenza.

Non c'è *inevidenza* che non sia data. Data anche laddove la formula retorica più potente del pensiero dialettico dicesse: *inevidente come tale*, invidente *dato come invidente*. Anche questa formula non può nascondere la sua datità, non può nascondere che niente si sottrae alla datità.

Per questo il non essere B di A non si correla ad A in quanto non B, ma solo in quanto datità di non B. Per questo lo sfondo di A non è non B, ma il non sfondo di non B in quanto datità di non B.

Per questo l'orizzonte del dato non è uno sfondo né una linea che si divide in due bordi. Lo sfondo di un dato sta né in primo piano né in secondo piano. Sta sul medesimo piano della datità del dato. Sta su quel piano o scena del dato per il quale la datità si manifesta. E poiché non può manifestarsi senza il coefficiente del *dato a*, l'altro dev'essere pensato come coimmanente al dato, come

la sua trasparenza. La datità è perduta della sua manifestatività se non si correla al simultaneo dell'alterità.

Questa coimmanenza è dunque la conseguenza del fatto che lo stesso *non essere* l'uno dell'altro sia dato. La stessa affermazione del negativo per cui $A = A$ in quanto non è B nasconde qualcosa di decisivo dell'evidenza che pretende di mostrare, se vela di quel negativo il suo darsi, il suo darsi non in quanto negativo, ma il suo darsi nella *datità* di un negativo.

Ora, che niente si sottragga alla datità non si converte nell'identità parmenidea dell'essere, non si converte nella formula che niente sfugge all'essere compreso il niente. Si converte piuttosto nella formula per la quale l'essere è mediato-immediato. La *è* non si mostra *essere* se non nella simultaneità di tre momenti. Lavora sempre una cattiva metafisica quando la *è* non accade nella dislocazione di tre momenti.

La coimmanenza dell'altro nel *nient'altro che ente* espone al contempo l'Io come possibile soggetto del dato. Il dato proprio in quanto nella coevidenza dell'altro restituisce la correlatività con un Io-soggetto. La manifestatività del dato non è affermata come tale se un *a chi* non accade nella coevidenza della datità. Se un *dato a* non conviene in un *a chi* a cui è dato. La datità dunque è la co-evidenza di un *dato a* e di un *a chi*. Questa correlazione tuttavia non si mostra in due punti o momenti: nel dato si coimplica sempre un altro e solo nella coimmanenza dell'altro l'*a chi* si espone a sua volta nella correlatività del dato. Il mostrarsi di questo esporsi co/dato nel dato si può sempre mostrare meglio nell'evidenza di una certa impossibilità di sottrarsi.

L'impossibilità di sottrarsi è una impossibilità di andare in secondo piano dell'*a chi* del dato. Quindi esposizione correlativa dell'esporsi del dato. Se ci pensiamo bene, altro modo di dire l'esperienza del *nient'altro che ente*.

L'alterità co-data nel dato, come coefficiente della sua datità, dice in altro modo il nient'altro a cui si perviene nell'estremo limite della differenza ontologica.

In questa coimmanenza di datità e alterità si deve chiamare in causa il terzo come dato. Questa qualificazione del terzo rende esplicita l'implicazione dell'altro e del dato. Dice del dato la sua terzietà tra l'un l'altro e esprime dell'altro la sua alterità nella posizione del terzo. Innanzi tutto esprime il per-tutti della datità, afferma la sua exteriorità. Esprime l'irriducibile al soggettivo, fa risuonare bene la cifra della datità, come *data a*, quindi il suo *per-tutti*.

Il *terzo* espone dunque l'immanenza del dato e dell'altro. Esprime la modalità per la quale l'altro non è altro se non nel dato e il dato non è dato se non nell'altro. Il dato è *terzo* nella coimmanenza di un altro, il quale è sempre coimplicato nella veduta.

Solo una certa trinità del dato nella figura del terzo fa esplodere la semplice relazione tra

me e l'altro. Solo in questa coimmanenza del dato e dell'altro si recupera al contempo una *datità* dal semplice *objectum* e un *altro* dalla semplice alterità. I due momenti espongono, per così dire, la medesima scena.

Quando questa coimmanenza viene meno, la *datità* si riduce a *objectum* e un soggetto occupa la scena dello sguardo. Potremmo anche dire: il campo intenzionale si riduce a un *pensiero*. Non si dovrebbe cessare di indagare l'affermarsi del *pensiero* nella tradizione della modernità. *L'ego cogito* cartesiano è esemplare di un pensiero che occupa e surroga completamente la scena dello sguardo; una scena del dato ridotta a *pensiero* che dispone un *objectum*.

Capitolo VII

Segno, traccia, contrassegno

Assimilare il segno alla logica dell'indizio o della traccia smarrisce qualcosa di essenziale della sua natura *nominale*. L'ipotesi che il segno del nome funzioni nel modello di una *traccia* conduce a ipotecare la nominazione con la forza del *negativo*. La forza del segno consisterebbe nella possibilità di sostituire un'assenza. Il segno sarebbe traccia di una *non presenza*, evocherebbe un'assenza e la sua potenza consisterebbe nella capacità di *presentificare* un'assenza. Vi è un nesso di implicazione e di coerenza tra l'idea moderna del soggettivo e questa nozione di *segno*.

Il soggettivo coinciderebbe con la capacità di un vivente di riconoscere *segni*, cioè di risalire da un certo effetto alla sua causa. Questo risalimento non sarebbe stato possibile se il segno non fosse iscritto nella stessa scansione del *prima* e del *poi*. Se il tempo non fosse pensato cioè come modalità eminente di ciò che nel vivente si lascia *segnare*. Capacità di lasciarsi segnare, cioè inscrivere in qualcosa ciò che *passa* senza andarsene del tutto. Capacità di trattenere qualcosa nel flusso impressivo della durata.

Qualcosa *accede* al vissuto, quindi al reale, se il campo che attraversa ne *ri/sente*. *Ri/sente* vuol dire che sente il proprio sentire. Sente il proprio sentire nella radice di un sentire che a sua volta presuppone una sorta di assimilazione. Un campo si lascia assimilare ad altro, assimilandolo a sua volta in un flusso. Se in questa tradizione il sentire presuppone l'assimilazione, l'assimilazione presuppone una familiarità. Il simile può assimilare solo ciò che è simile, e regolare in questa simiglianza l'identità e la differenza. Così l'asso-

lutamente estraneo non può essere sentito, potrà sentirsi solo ciò che resta assimilabile, solo nella natura comune dell'assimilabile si può sentire e sentire di sentire. Diventa inevitabile procedere dunque dal sentire all'assimilabile e dall'assimilabile al *comune*. Il *comune* tra ciò che assimila e ciò che viene assimilato. Fino al punto che non si potrà davvero esprimere qualcosa di decisivo su questo sentire se non si andrà a fondo su questa *natura* comune. Poiché in fondo il ri/sentire del *sentire* è un sentirsi di questa natura comune, di una natura comune per la quale un campo del sensibile può assimilare un altro campo e sentirsi in questo sentire. Il soggetto che sente diventa il comune che si risente in questo sentire. La formula dell'autoaffezione esprime bene questa nozione del sensibile. L'esprime ancora meglio quando si congiunge con una eteroaffezione. Quando esprime questa auto-etero-affezione come *temporalità*. Il tempo diventa il campo del *tracciarsi* stesso del sentire. Uno dei momenti cardinali in cui il segno si consegna

alla nozione di traccia. Il tempo è convocato come tracciarsi del sensibile, *forma* della sua durata.

In una influente tradizione il tempo espone quell'unità di auto-etero-affezione a cui si è condotti nel momento in cui si impone il *comune* per giustificare la natura stessa del sensibile. Il tempo diventa ciò in cui il comune traccia il sensibile nel sentire. Documento della capacità del vivente di lasciarsi *segnare* senza lasciarsi sommergere dai colpi dell'accadere. Il colpo dell'accadere viene sempre assimilato in una distensione che da un lato gli sottrae la punta del trauma, e dall'altro gli garantisce la durata in una idealità che consente di trattenerlo dal suo passare, quindi ritenerlo in *adombramenti* che non passano del tutto e predispongono lo schema per la previsione del suo apparire futuro o del suo ulteriore mostrarsi. Il futuro deve tutto alla pre/visione in cui può essere accolto, la quale ha la sua radice nella modalità con cui si trattiene il passato dal passare. La potenza del tempo sta in questa distensione in cui

il vivente si *abitu*a all'estraneo. Questa distensione attenua il colpo lasciandolo durare. Schivare il colpo dilazionandolo nel durare. Dilazionarlo significa, in qualche modo, moltiplicarlo in una serie discreta in cui si dovrà immaginare un punto X già immediatamente disteso in un X1, a sua volta raddoppiato in un X2, X3 ecc., dove, da un lato, si promuove un passare, si inventa il passare di un sentire, e, dall'altro, il rinvio da un momento all'altro rimanda alla logica di potenza del segno come traccia. Dura ciò che si inventa in un passare che traccia ogni suo momento o fa di ogni suo momento una traccia.

Il punto X diventa taccia di tracce e il sensibile così cifrato richiede necessariamente una ricognizione, un misterioso sorvolo, per il quale la serie possa ritrovare una unità nella discrezione molteplice. Si tratta di una variazione costretta a trovare però una qualche permanenza. Una permanenza senza la quale la ricognizione o la ritenzione non troverebbe un metodo.

Nella dilazione, dunque, si predispone lo schema che anticipa in una previsione. Ciò che traccia il passare schematizza anche la previsione di ciò che sta per accadere. Lo fa accadere proprio in quanto lo pre/traccia nella previsione.

Così, in questa linea ridondante del sensibile, avvertire qualcosa significa sentirla e, in ultima istanza, sentirla significa inscrivere la temporalmente, presentarla temporalmente. La cosa avrebbe il presente del suo presentarsi nella soglia del tempo. Ma questa tradizione, in vario modo, a diversi livelli, più o meno esplicitamente, sa che questa soglia di una temporalità pensata come durata di un vissuto sensibile non ha o non è mai propriamente *presente*.

Sa che il *presente* in cui si certifica la presenzialità di qualcosa è im/presente. È, come si dice, un presente *già sempre* passato. Un presente che può darsi solo come traccia di ciò che non si è fatto a tempo ad incontrare. La soglia del presentarsi diventa una *traccia*. Una traccia che fa segno. Un segno che

assume dalla traccia la sua vocazione di segno. Ma cos'è un segno che assume la sua vocazione di segno dalla nozione di traccia? È un segno che ha sciolto ogni alleanza con la presenzialità e la datità, ha ridotto la datità al suo presentarsi. Ha confuso la datità con il presentarsi e a quel punto ha dovuto situare il presentarsi nel differire di un assentarsi. Il differire diventa la matrice del segno in quanto tale. Segno diventa il tracciarsi stesso di un differire.

Così, se il tempo non è altro che traccia di ciò che è già sempre differito, se esso costituisce la soglia del *sensibile*, qualcosa si dà sempre a partire dal differire di un sistema di differenze. Nominare qualcosa significa esibire la differenzialità in cui consiste. Tutto questo trascina il segno nell'ambiguità della differenza.

Ma cosa accade quando è la stessa differenza a essere condotta al suo estremo? Cosa accade al segno laddove una differenza con-

dotta al suo estremo differisce dal suo stesso differire?

Non accade al segno ciò che accade all'ente? Se, al limite estremo della differenza, siamo ricondotti all'ente che non rinvia ad altro, quindi all'ente come *nient'altro che ente*, il segno non dovrà confermare questa datità senza rinvio differenziale? Non costringe tutto questo a pensare il *segno* in alleanza con la *datità*? Segno non sarebbe allora ciò in cui si traccia una differenza, ma ciò in cui si *mostra* una datità. Un mostrarsi che in alcun modo si deve confondere con l'ente *semplicemente presente*. Questo vorrebbe dire che il segno nella sua prima vocazione non seguirebbe l'economia della traccia, ma quella della esposizione dell'ente. Il segno rimarcherebbe non l'*assenza* ma la *presenza*. Rimarcherebbe il momento in cui la presenza come datità si delimita non tra un ente e un altro ente, ma tra-noi. Marcherebbe il *segnalarsi* tra-noi dell'ente. Mentre la tradizione filosofica eredita un immenso lavoro sul delimitarsi di un ente da un al-

tro ente, più laterale, eretico e discontinuo è il lavoro concettuale su questo delimitarsi dell'ente nell'altro, o meglio, nel tratto o come tratto dell'un-l'altro. Quel segnalarsi dell'ente quando l'un-l'altro si depongono in un terzo né dell'uno né dell'altro. Qui segno fa tutt'uno con questo delimitarsi. Meglio ancora, quel segno marca l'occasione stessa per la quale il delimitarsi concorre alla relazione del tra-noi. La vocazione del segno sarebbe dunque in questo marcare una condivisione, una condivisione che farebbe relazione nel tratto in cui qualcosa assume l'esteriorità impropria del *né mio né suo*. Si deve chiamare *reale* questo effetto di improprietà del dato, datità reale di un dato in cui l'esteriorità converge con una speciale *esposizione*. Esposizione come modalità stessa di una datità la cui evidenza comporta un *dato a*. Comporta che una datità sia indissociabile dal *dato a* e il *dato a* sia indissociabile dalla coesistenza di un altro. Come se non si potesse indicare un *dato a* se non nella coesistenza o coimmanenza di un altro e questa coesistenza di

un altro fosse il contrassegno della sua stessa esposizione.

In questo senso la vocazione originaria del segno non sarebbe la *traccia* ma il farsi *icona* del dato. Non c'è dato che non sia esposto nella sua icona, di cui la parergonalità è il modo singolare. Non c'è dato che non si esponga nel lavoro parergonale in cui ha assunto l'esteriorità del reale nella scena del tra-noi.

Per questo il segno è più prossimo all'ornamento che alla traccia. *Segnalare* significa originariamente *ornare* e ornare è la modalità con cui il limite di qualcosa risente della relazione dell'uno all'altro. Segnalare qualcosa significa in questo senso sottrarla o deporla da ciò che è assolutamente proprio dell'evidenza soggettiva. Significa determinare un ambito in cui il sensibile si depone da una certa paticità, da quella paticità per la quale l'eteroaffezione di un'autoaffezione viene sempre rimpatriata. Segno che promuove un sentire non patico. Il sentire non patico ha il suo coefficiente di evidenza, il

suo sintomo, in quella speciale erranza del piacere dal piacevole di cui Kant documenta l'insorgenza nel giudizio del gusto.

Capitolo VIII

*Il parergon e l'ergon della datità*⁸

All'estremo della differenza ontologica, quindi, un ente non *traccia* alcun rinvio. L'ente non fa segno. Il suo segno è in realtà un *contrassegno*, meglio dire *icona* parergonale che non rinvia oltre la sua stessa esposizione. Esposizione iconica dell'ente come tratto stesso del tra-noi. È in questa esperienza di non rinvio ad altro che si può reinterrogare l'antica nozione aristotelica di *misura*. Forse solo una libera parafrasi, una parafrasi che si affidi, più che ai testi, ai vincoli di una tenace coerenza, può riscoprire la forza di alcune intuizioni aristoteliche. Così una sostanza

prima, indefinibile nell'ordine dei predicati, e tuttavia *misura* della sostanza seconda.

La lunga tradizione concettuale in cui il giudizio diventa il luogo della manifestazione della sostanza resta in perdita di qualcosa di essenziale, qualcosa che è invece presente in Aristotele, tra il *darsi* della sostanza e la *forma* della predicazione. Tradizione che smarrisce la memoria dello scarto tra il *darsi* nella *forma* di un contrassegno e il *dirsi* nell'idealità di un predicato. Tradizione estranea alla doppia economia di una *noetica* e di una *dianoetica*. Senza sentore della *scansione* tra uno sguardo correlativo della datità e un pensiero correlativo della predicazione. Un dire predicativo che si articola o si *misura* sul *darsi* della datità; un dire che non potrebbe fare rinvio ad un *insieme* se un contrassegno parergonale non avesse imposto il senza rinvio di un ente come *nient'altro che ente*. Altro modo di dire: una sostanza prima si dice sempre come sostanza seconda ma solo se una *datità* può sovrastare il tempo del giudizio.

Detto ancora in altro modo: la *è* del giudizio si articola sulla *è* della *sostanza* ma non espone affatto la datità della sostanza. La *è* della sostanza o l'essere nella datità della sostanza, un *essere* aristotelico che non può non darsi come sostanza, impone di non confondere mai una logica noetica con una logica dianoetica. Tra le due sarà sempre possibile trovare un punto di articolazione, ma la prima è irriducibile alla seconda. La *datità* della *sostanza* non accade come semplice presagio del giudizio o come il suo embrione in attesa di esplicazione. L'enorme tradizione per la quale il dire e il pensare sarebbero la soglia intrascendibile della datità ha sempre oscurato l'irriducibilità di noetica e dianoetica, ha sempre stabilito la prima in funzione della seconda. In realtà è proprio l'affermazione del *dire* e del *pensare* come soglia intrascendibile della datità a promuovere e rilanciare varie forme di cattiva trascendenza. La soglia della datità è la sua *formalità*, quindi la modalità del suo darsi come sostanza, la quale tuttavia, a sua volta, è nel tratto del tra-noi,

quindi nella convertibilità di altro e di dato o di dato e di altro. Questa intenzionalità a tre termini, che impone un'altra logica dell'immediato e del mediato, è ciò che la tradizione fenomenologica ha sempre indicato come sfera ante-predicativa. Anche se il rimando a un'animazione noetico-noematica ha sempre compromesso e alla fine rinunciato a portare all'estremo della sua coerenza la scena della datità e tutto ciò che essa comporta per la nozione di animazione intenzionale. L'animazione noetico-noematica continua a subordinare la noetica alla dianoetica, continua a *prospettare* il dato, quindi a idealizzarlo nel giudizio. Non si tratta, ripetiamo, di contrapporre l'immediato alla mediazione, il vecchio realismo all'idealismo, ma di documentare l'evidenza della datità nella scena di una convertibilità di alterità e datità per cui pensare e dire o dire e pensare non sono l'occasione irriducibile dell'accadere.

Il *darsi* di qualcosa non si coimplica nel giudizio *questo è qualcosa*. La datità non coimplica né si esplica nell'identità del giudizio.

La *normalità* del giudizio, la sua ordinarietà, trova il suo ancoraggio e la sua tenuta nella sfera antepredicativa. Solo un ente dato nella scena antepredicativa della datità consente l'ordinaria *normalità* di un giudizio predicativo. Così come l'*ordinaria* circolazione di predicati universali.

Per comprendere l'*ordinaria normalità* dei giudizi e dei predicati universali si deve ricorrere al momento in cui essi *cessano* di circolare nel senso comune.

Non possiamo avere dubbi sul fatto che la *caduta* nella *lettera* dei nomi costituisca la modalità esemplare della *crisi* della circolazione ordinaria del senso *condiviso*. Per questo siamo legittimati a sostenere che un giudizio o un predicato universale resta nella *normalità* della sua circolazione quando non si compromette con la *caduta letterale*. Questo significa che il giudizio *la rosa è rossa* circola nell'*ordinaria normalità* quando la *è* non identifica la rosa con il rosso o il ros-

so con la rosa. Si tratta di una psicotica del senso quando la *è* del giudizio *identifica* la rosa con il rosso, poiché a quel punto tutti i rossi *sono* la rosa o tutte le rose *sono* il rosso. Si potrebbe sostenere che la normalità del senso sia ciò che fa resistenza a questa caduta del simbolico sul reale o del reale sul simbolico. Si potrebbe anche sostenere che la domanda ontologica, la domanda con la quale la filosofia interroga *il che cos'è* dell'ente, viva la sua intensità nel punto di oscillazione tra la caduta del simbolico nel reale e la sua resistenza. Questa resistenza non proviene dall'articolazione del giudizio in quanto tale. La *è* del giudizio non avrebbe normalità, cadrebbe nella lettera di ciò che indica, se non ricevesse la sua regola dalla *è* dell'ente *in quanto tale*. Se la *è* non fosse primariamente nient'altro che ente, se questo *nient'altro che ente*, nella scena di datità, non si costituisse come relazione del tra-noi, il giudizio smarrirebbe una certa familiarità dei nomi, ancora di più verrebbe meno quella *fidatezza* d'essere per la quale siamo nell'apertura stessa del mondo.

Ma questo significa qualcosa che dovrebbe essere indagato in tutti i possibili aspetti che comporta: solo un essere che si dà primariamente nella formalità di una *sostanza*, nel tratto della relazione del tra-noi, rende possibile l'abito di una fidezza per la quale il segno può convocare un insieme senza appartenervi, o un giudizio può articolare una identità senza identificazione.

Capitolo IX

Una noetica e una dianoetica

L'ente, nel contrassegno della sua *icona*, nella parergonalità del suo effetto di realtà, costringe dunque a rinnovare una filosofia dell'ente come *ousia*.

Se l'essere può predicarsi in molti modi, se non è semplicemente un genere, se può predicarsi della differenza specifica, è perché l'essere si dà innanzi tutto come *sostanza*. Il darsi come sostanza, quindi il darsi di un essere nella datità di una sostanza o nella sostanza come formalità *data*, sostiene la possibilità stessa della *predicazione*. La difficile

questione di una *sostanza prima* che non può non dirsi come *sostanza seconda*, nell'eccesso di una sostanza seconda, acquisisce la sua possibilità nella datità antepredicativa di un ente come *ousia*. Una parafrasi estrema della lezione aristotelica porta dunque a indagare il momento antepredicativo della datità dell'ente come sostegno o garante del momento predicativo del giudizio. Se il linguaggio può costituirsi in eccesso sull'ente dato e mediarlo nell'universalità del segno, se il segno può mediare nell'universale, è perché un segno come *contrassegno* ha già installato la scena del reale.

Non si potrebbe sopportare o sostenere il peso del segno che media nell'universale se un ente non si restituisse in un *contrassegno* per il quale non rinvia a nient'altro che al suo mostrarsi.

Una noetica va dunque distinta rigorosamente da una dianoetica, ma non si comprendono a fondo né l'una né l'altra, per quanto è possibile, se non si marca il punto della loro correlazione, o meglio, il punto per il qua-

le la seconda rimanda alla prima. Il giudizio elementare e ordinario *la rosa è rossa* subisce qualcosa di decisivo, qualcosa di terribile accade nella natura stessa di quella è, e di conseguenza nella sfera di senso di quel *rosso*, se il *rosso* di quella rosa non potesse darsi nella datità di un certo *rosseggiare* e se questo *rosseggiare* non fosse dato in-uno nella formalità data di quella rosa. È sempre possibile declinare un rapporto tra il *rosseggiare* di quel rosso e il rosso *predicato* possibile di quella rosa. Quel *rosseggiare* non rinvia a nient'altro che al rosso, in-uno con l'ente rosa, mentre il rosso del predicato coinvolge la rosa nella comunità universale del rosso. Il rosso della rosa implica il lavoro di un'*analogia*, mentre il *rosseggiare* richiama una doppia implicazione: su un primo lato la datità esposta senza rinvio ad altro in una formalità parergonale, su un secondo lato una predicazione sottratta all'analogia, cioè una *metafora* che dovremmo considerare un vero e proprio principio cardinale tra una noetica e una dianoetica. La metafora può nominare il rosseggiare di quel rosso, mentre l'analogia si articolereb-

be sul comune, sull'uno dei molti, sul rosso come comune a tutti i rossi. Nel primo caso il *rosseggiare* di quel rosso concorre all'esposizione stessa della datità, e poiché la datità comporta sempre l'evidenza del tra-noi, quel rosseggiare porta con sé la natura di un certo *somigliarsi*. Le metafore sono quindi i luoghi di una certa somiglianza del tra-noi. Nel secondo caso non è il rosseggiare del rosso a imporre il suo statuto o la sua istanza, ma la *rossità* di quel rosso. La *rossità* è il rosso dei rossi, quindi ciò in cui tutti i rossi trovano l'*idea* per la quale possono trovare la giustificazione nel *più* e nel *meno*, quindi il loro proprio bene nella giusta *misura* e nel *giusto mezzo*. La legge che si impone è quella di una *simiglianza*. Una simiglianza sospesa nel simile, sospesa nell'incalcolabilità del simile, nell'indeterminazione della *rossità*. Non c'è analogia che in ultima istanza non debba trovare un punto di appoggio nella regola del simile, e poiché il simile è a sua volta incalcolabile non c'è analogia che non si debba in vario modo spiegare come un particolare calcolo dell'incalcolabile. Non

c'è analogia che non si debba spiegare come la capacità di calcolare l'incalcolabile nascondendo o velando la sua *incalcolabilità*. Che sia questa la potenza dell'analogia?

Che sia questo calcolo dell'incalcolabile, velato nella sua impossibilità, a intrecciare da sempre la forza dell'analogia con la propensione metafisica della filosofia? Quando si afferma l'esigenza del *rosso* come *idea comune* a tutti i rossi, quando si incomincia a ritenere che quella singolarità di rosso sia riconoscibile solo nel limite che la rinvia all'idea comune, quindi riconoscibile nell'identità concettuale, qualcosa del *rosseggiare* del rosso ha subito una deriva di senso o, dovremmo meglio dire, di *prossimità*. L'esigenza del concetto di rosso, l'idea di una *rossità* come presidio concettuale di tutti i rossi, è forse il contraccollo del venir meno del *rosseggiare* di quel rosso. Lo spettro di una *rossità* si aggira tra gli enti colorati di rosso quando l'essere dell'ente non si trova all'estremo limite del suo differire. La *rossità* differisce come differisce un essere dell'ente non dif-

ferito del suo differire. La *rossità* albeggia, per così dire, né presente né assente, tra il presente e l'assente, tra l'essere e il niente in questo *diffrarsi*.

Non comprendiamo l'istanza della metafisica senza questa diffrazione spettrale e la serie di pratiche e di visioni che essa fa prosperare. Sguardi obliqui sul limite dell'ente, obliquità rilanciata dall'economia di uno svelamento. La *rossità* è sempre sul punto di svelarsi nella sua diffrazione spettrale e questo svelamento coltiva la pratica di un *segreto* che non è mai ininfluyente o secondario per l'affermarsi di un dispositivo concettuale. Non c'è metafisica che non coltivi un qualche segreto e non si affermi in una pratica che ne promette e ne inauguri una intima condivisione. Sta nella forza stessa del dispositivo generare un segreto con un metodo per dividerne il non accesso. La condivisione di questo non accesso non è altro che la pratica con la quale si attraversa l'aporia e si vela nella forza di un singolare dispositivo l'aporeticità della soluzione che propone. Quella *rossità*

del rosso, infatti, inaugura l'aporia nel punto stesso dell'oscillazione dell'essere e dell'ente, si porta dentro l'aporia come se l'apertura di un passaggio fosse in realtà la sua barratura e il suo ostacolo. Come se la *rossità* di quel rosso non fosse l'apertura all'essere rosso del rosso ma l'evidenza di una barratura in perdita sul rosseggiare di quel rosso.

Tutto questo vorrebbe dire qualcosa di molto importante: non potremmo separare o delimitare gli enti colorati di rosso se non ci fosse una *idea* per la quale sono riconoscibili. Solo nella pratica di una cattiva metafisica l'idea per la quale sono riconoscibili potrà evocare qualcosa d'altro dal *rosso* nella sua indifferenza all'ente. L'idea in cui si ordina una *somiglianza* non potrà dunque sollevarsi verso un super ente. Dovremmo piuttosto pensare l'immanenza dell'*idea* all'ente per ordinare una somiglianza di enti in qualcosa di *comune*. Le cose sarebbero *simili* per qualcosa di *comune*, ma il qualcosa di *comune* troverebbe la sua regola in una *idea* indifferibile dalla *formalità* di un ente.

Non si tratta dunque di passare il rasoio sulle nozioni comuni o sulla nozione di comune, ma di regolare il *comune* sull'*eidos* parergonale dell'ente. Non si tratta di riconoscere gli enti nel *medium* di una nozione comune, ma riconoscere o praticare una nozione comune nella *misura* di una idea che porta con sé l'effetto reale di una datità senza rinvio. Saranno importanti diverse linee di argomenti e diversi passaggi per dare credibilità a questa regolazione tra nozioni comuni in cui si afferma la logica di una simiglianza tra enti e un ente come *nient'altro che ente* in cui si afferma una somiglianza del tra-noi. Una *somiglianza* fa da regola per una *simiglianza* tra enti nel *medium* di nozioni comuni. Poiché il *comune* per cui denominiamo una *simiglianza* resta indeterminabile, non sarebbe *comune* denominatore se fosse a sua volta denominabile come tale, vorrebbe dire che una *somiglianza* farebbe da regola in cui si sopporta la sua indeterminazione. Meglio ancora, farebbe da regola per la quale la nozione pratica di *comune* non precipita nell'aporia richiamando il calcolo analogico.

Ma come pensare questa *regolazione*? Una *idea* farebbe da misura affinché la *simiglianza* possa sopportare l'indeterminazione di ciò che è comune. Si tratterebbe di riscoprire un platonismo contro un altro platonismo. Un platonismo che non confonde l'*idea* con qualcosa di *comune*; un *comune* che presuppone l'esperienza, un preincontro con l'*idea* nella sua indissociabilità dall'ente. Non l'ente ideale, ma l'ente esposto nella formalità dell'*idea*. Preferiamo dire: nel *parergon* dell'*ergon*.

In questa filiera di temi e coerenze si può conoscere senza riconoscere. Un rosso può sempre rosseggiare senza che il colore rosso faccia da *medium* o da orizzonte. Un ente può assumere senso senza richiamare la mediazione concettuale, così come può assumere senso al di fuori dei limiti in cui può determinarsi a partire da ciò che esclude. Una delle formule ideologiche più tenaci della modernità determina l'ente nel suo nome, pensa il nome come il metodo di svelamento degli enti, più in generale pensa il linguaggio

come l'ambito dei rinvii in cui riconoscere e ritrovare il senso degli enti. In ultima istanza è sempre una totalità che viene chiamata a concorrere nella determinazione del senso di qualcosa. Si tratta invece di ritrovare un'antica reazione nominalista contro l'inutile moltiplicazione di nozioni e restare coerenti a quel Platone antiplatonico per il quale l'idea dell'ente come ente per eccellenza non costituisce una nozione comune. Il non rinvio ad altro di un ente, nell'idea della sua datità, contesta alla radice la grammatica logica della mediazione, senza per questo consacrarsi alla logica dell'immediato. La datità del dato come il *rosseggiare* del rosso non è un semplice immediato, pur escludendo ogni mediazione concettuale. Non è un semplice immediato poiché, lo si diceva, la datità nell'idea in cui si espone non sarebbe tale se non accadesse nella scena trina del dato in cui l'altro e il dato sono convertibili. È nella logica di questa convertibilità che si tratta di abbandonare la dialettica del mediato e dell'immediato. È questa scena trina in cui

il dato e l'altro sono convertibili che il senso di qualcosa può costituirsi senza dover richiamare l'intera *sostanza* della tradizione storica.

Questa scena *trina* del dato è la condizione necessaria e sufficiente affinché qualcosa sia nominabile e possa assumere un senso; condizione necessaria e sufficiente perché il senso di qualcosa sia l'abito di una condivisione comune.

Con questa precisazione essenziale, non scontata in diverse tradizioni della filosofia del linguaggio, il senso di qualcosa si costituisce sempre nel punto della sua condivisione, nel punto in cui *spazia* la sua improprietà come *terzo* altro dell'uno e dall'altro. Così un ente incomincia ad avere senso quando l'idea in cui si espone restituisce l'occasione dello *spaziarsi* in-comune. Prima ancora di segnalare ciò che è comune ad altri enti, l'*eidos* dell'ente contrassegna il tratto in cui accade nel tra-noi. In questo *contrassegno* il *comune* tra-noi è indipendente dal *comune* tra enti.

Ripetiamo: se potrà costituirsi un concetto come *simiglianza* comune tra enti è per il contrassegno preliminare di una *idea* in cui è innanzi tutto il senso del tra-noi a farsi apertura.

Così, l'*idea* non è mai al di là dell'ente. La *veduta* di ciò che è *comune* ad un insieme di enti presuppone di avere già sempre incontrato l'*idea* dell'ente.

Solo l'esperienza di un ente come nient'altro che ente, ente nell'esposizione della sua *idea*, rende possibile la nozione comune di *simiglianza*. Dobbiamo pensare il *rosseggiare* del rosso o l'entità di un ente nella sua *idea* come ciò che si proclama nell'apertura comune del tra-noi e come misura o regola per ciò che può assumere il *comune* di una *simiglianza*. Mentre è possibile fare esperienza di un ente senza avere mai incontrato enti simili, non è possibile delimitare la nozione di *simiglianza* senza avere incontrato un ente nella sua *idea*.

Capitolo X

Il predicato metaforico

Cosa condividono in comune tre *rose*? Potremmo fare un lungo elenco di predicati. Ciascuno di questi predicati è sempre in eccesso. È già sempre in *eccesso* nella definizione della singola rosa. Il predicato è sempre universale. Nessuno dei predicati restituisce l'*entità* dell'ente e tanto meno restituisce ciò che c'è di *comune* a un insieme di enti. O meglio, ciò che si individua come *comune* a un insieme di enti deve essere sopportato nella medesima maniera in cui si sopporta il predicato di un singolo ente.

Domanda: siamo sicuri che il *nominare* implichi già sempre una mediazione nell'universale? O si deve invece almeno sospettare che sia la mediazione ad accadere successivamente alla nominazione. Si darebbe una *mediazione* solo sull'esperienza di una *nominazione*, la quale in linea di principio sarebbe assai prossima a un *nome proprio*. In realtà è proprio questo che dovremmo ammettere: il nome è sempre, in origine, un predicato singolare e funziona prioritariamente come un *nome proprio*.

In questo senso non è sbagliato ritenere che i nomi degli enti abbiano una *memoria* metaforica. Del resto la metafora è l'unico predicato che si pone all'altezza dell'*idea* della cosa. Solo in un passo successivo il nome diventa l'*indice* di una classe. In questa ipotesi, la capacità della *ragione* kantiana di trovare simiglianze tra enti accade successivamente al momento dell'identificazione nominale degli enti. L'antica nozione di ente di ragione nello sviluppo di queste coerenze è tutt'altro che ingenua. Andrebbe considerata corre-

lativa della capacità della ragione di trovare simiglianze. Si dovrebbe chiamare *ente di ragione* ciò in cui e per cui due o più enti sono *simili*. Mentre il *rosseggiare* del rosso concorre nell'*idea* al reale dell'ente, il rosso come *comune* è un ente di ragione che fa da indice di una classe.

Dobbiamo però esprimere meglio il nesso tra quel *rosseggiare* e il *rosso*. Il rosso è ciò per cui due cose rosse sono simili, mentre il *rosseggiare* converge con l'*effetto reale* del rosso di qualcosa.

Se il *rosseggiare* converge con l'effetto del reale, il rosso concettuale è un semplice ente di ragione. Non possiede effetto reale, così come non possiede visibilità pubblica.

Questa capacità della ragione di produrre somiglianze le consente di ordinare il reale entro enti irreali. Non c'è infatti alcuna *realtà* nella somiglianza tra due alberi. L'*albero* in cui due alberi somigliano è un ente irreale e la sua idealità non va confusa con l'*idea* in cui l'albero si espone nella datità di

un ente. Questa irrealità ideale che consente di affermare una simiglianza non è alcuno degli alberi simiglianti. Pur ponendosi come il *comune* tra due o tre alberi. Ora, c'è sempre una istanza metafisica quando il *comune* diventa qualcosa d'altro da ciò che è in comune. D'altra parte, non si può tuttavia non ammettere che le cose sono simili quando sembra possibile ogni volta citare qualcosa di comune. Dobbiamo dunque pensare una regola per la quale si può citare qualcosa di comune al di fuori di una entità comune. Qualcosa di comune che si regoli non su una entità comune ma su qualcosa che ha nell'idea o formalità dell'ente la sua regola. Avremmo dunque una idea di albero che comprenderebbe molti alberi senza ricorrere all'entità di un albero terzo rispetto agli alberi compresi. Sarebbe sempre l'albero in quanto tale, in quanto *nient'altro che albero*, che farebbe da *idea regolativa* per l'idea comune a più alberi. Qui l'*idea regolativa* va considerata secondo il principio e la logica di una *misura* o del *metro*. Di un metro-mi-

sura per il quale sarebbe possibile rilevare la differenza e la variazione. Non qualcosa di comune che abbraccia le differenze dividendosi in esse, ma una singolarità reale di un ente che fa da misura della variazione. Cogliere una variazione significa trovarsi nell'unità di una unità e di una differenza il cui centro regolativo, la sua *res*, tuttavia, è il *reale* dell'idea o l'ente in quanto ente. Una unità reale resta, per così dire, *immobile* rispetto alla variazione, o meglio, rispetto all'unità variata in cui si moltiplicano le differenze. Si tratta di invertire uno schema lungamente praticato nel corso di una tenacissima tradizione: una variazione presuppone sempre una misura che faccia da regola; così tra due cose differenti la differenza si regola sempre a partire non da un qualcosa di comune, ma da una delle due cose che si espone come regola per l'altra. Per questo si dovrà dire che ciò che è comune a un insieme di alberi non è un albero ideale ma il *reale* di un albero. Il che naturalmente non impedisce che si possano ricavare elemen-

ti comuni e che mediante elementi comuni si possano costituire degli insiemi o classi di appartenenza. Si potrà sempre stabilire la classe degli alberi da frutto oppure l'insieme degli alberi ornamentali a partire dall'astrazione di elementi comuni.

Occorre persuadersi però che l'*elemento comune* per il quale si costituisce un insieme di alberi, ad esempio il colore delle foglie, ha sempre il carattere dell'idealità di ente di ragione. Come si diceva, questo *verde comune* non è il *verdeggiare* dell'*idea reale*. Il *verdeggiare* non è mai altro da ciò di cui verdeggia, mentre il verde ideale, come tutte le nozioni universali, resta indeterminabile.

Si potrebbe dire che il segno abbia un doppio volto: da un lato è sempre originariamente un nome proprio, o almeno funziona come un nome proprio, dall'altro quando evoca un insieme fa da indice della variazione rispetto alla datità reale. Questo vorrebbe dire che anche quando il segno veicola l'universale non evoca una nozione comune. Non si dovrebbero mai confondere gli elementi

comuni, che è sempre possibile astrarre da un confronto, dalla modalità con cui si confrontano enti tra loro. Per questo si può dire che il *segno* si articola sempre in modo da non appartenere all'insieme a cui rimanda. Si potrebbe dire che vi sia sempre un vuoto o uno zero tra un insieme di alberi indicato dal nome comune. Il nome non indica ciò che è comune, ma l'insieme vuoto in cui tuttavia opera o ha operato la regola di composizione della serie sul principio della variazione. È questa logica di una simiglianza senza elemento comune che occorre approfondire.

Non si potrebbe farlo senza valorizzare appieno la nota aporia del *terzo uomo*. Se due uomini sono simili nell'idea comune di umanità, non si potrà evitare di chiedere per quale simiglianza siano simili l'uomo e l'umanità. La simiglianza va pensata allora come una comparazione diretta senza mediazione. Una comparazione più vicina a una proporzione che a una mediazione. Forse la sua più estrema esemplificazione è quella di un metro

che fa da misura di una lunghezza. Quindi una misura in cui sia possibile calcolare una proporzione. Come quando si afferma che $2:4=3:6$; qui la simiglianza è l'effetto della proporzione la quale a sua volta è l'effetto di una misura.

C'è una conclusione troppo rapida quando si afferma che la misura di qualcosa sia a sua volta senza misura. Come quando si fa notare che il metro empirico o l'unità fisico-cosmica dell'ora non troverà mai la stabilità del punto di inizio. In realtà è proprio la precarietà empirica dell'unità di misura che dovrebbe condurre a un esame meno ingenuo del nesso tra pensare e misurare, tra misura e datità, ancora più radicalmente tra temporalità e misura. Occorrerebbe intanto superare il riflesso quasi immediato per il quale tutto questo richiamerebbe un mondo di concetti che una potente tradizione avrebbe reso definitivamente improponibili. Superare questo riflesso non è semplice, ma un passo importante sarebbe indagare il campo di effetti che si produce nella storia dei con-

cetti speculativi quando l'istante si fra/mezza tra il prima e il poi. Occorrerebbe fare un lavoro lungo e paziente sulla nozione di temporalità e durata. Si dovrebbero indagare tutti i passaggi che hanno condotto a pensare il tempo come l'interiorità stessa dell'essere e l'istante come il luogo virtuale della sua manifestazione. È stato questo lavoro lungo e tenace, con diverse varanti nel corso della modernità, che ha proiettato dietro di sé, in particolare sulle nozioni antiche di misura, l'*aura* negativa di ingenuità e ha impedito di ripensare o riattraversare l'intuizione che in esse in qualche modo si conserva.

Capitolo XI

Il realismo della metafora

Se c'è qualcosa che fa decorazione o effetto di banale ornamento nelle pieghe o velature del linguaggio, non è la metafora a farsene veicolo e occasione. Come ha ricordato Ricoeur⁹, la teoria decorativa del metaforico non riesce in alcun modo a rendere conto del suo effetto, della sua potenza e della sua disseminazione.

Tutti i limiti che il linguaggio traccia, in particolare i limiti tra linguaggio e non linguaggio, tra il linguaggio e il suo *fuori*, accadono nella *metafora*. Se c'è un momento del lin-

guaggio che ha confidenza con il *fuori* della *datità*, con il *reale* dato nella scena di *datità*, questa è la metafora. Poiché la *datità* non è tale se non nella icona in cui si espone, la metafora è l'unico predicato all'altezza di questa icona parergonale del dato. Nel punto di metafora, il linguaggio trova una corrispondenza tra la formalità paregonale e il predicato verbale. Del resto in nessun altro momento il linguaggio diventa iconico come nella metafora. In questo senso la metafora rivela due cose al contempo: che la formalità del contrassegno iconico della *datità* ha a che fare con il linguaggio e che una certa predicazione del linguaggio ha a che fare con il reale. La metafora mostra il *realismo* del nome e l'apertura nominale dell'*icona* dell'ente. Così come il *parergon* della *datità* non è mai una semplice decorazione rimovibile, ma è la modalità stessa con cui si apre la scena del tra-noi, così la metafora non è una semplice affezione ornamentale e si inaugura ogni volta che il significare del segno è come in perdita di un certo tra-noi.

Nella metafora il nome ritrova l'occasione in cui si è inaugurata o potrà inaugurarsi la sua potenza reale. Con la precisazione per cui si dovrebbe definire *la potenza reale del nome* la sua capacità di affermare l'ente come *nient'altro che ente*. L'originaria metaforicità dei nomi sta proprio in questo: il nome non potrebbe nominare la *cosa* se il suo segno non concorresse al *contrassegno* per cui le cose sono date. È questa relazione immanente tra *segno* e *contrassegno* che va pensata in tutta la possibile radicalità. Anche al prezzo di abbandonare consolidate tradizioni della filosofia del linguaggio.

Se c'è qualcosa che la metafora respinge è l'andare *oltre*, il fare rinvio tra un limite e il suo oltre. È proprio con il movimento di rimpatrio, di giro o *retour*, con cui frequentemente le si rimprovera di fare da schema di ogni metafisica, che la metafora rinnega la tensione tra un limite e il suo oltre.

Il predicato metaforico non dice qualcosa *come* qualcos'altro, piuttosto afferma qualcosa a partire da qualcos'altro. La forza del suo

predicato non va oltre i *limiti* della cosa. Non dice qualcosa di ulteriore rispetto alla cosa, non offre semplicemente informazioni supplementari, non modifica e riprogetta il *darsi* del qualcosa. Non si può dire che la sua mira sia tra una cosa e un'altra cosa, quindi verso il limite o il confine tra cose, non a caso non si può ridurla a una similitudine abbreviata o a una comparazione. Non procede verso il simile, tutt'al più trova nel simile l'occasione per il suo effetto. Mentre la ricerca del simile va oltre il limite del qualcosa, verso il comune tra cose, l'effetto metaforico trova nel simile l'occasione per affermare *il qualcosa*. Bisognerebbe dire in questo modo: il metaforico è la modalità con cui il dire qualcosa afferma l'ente come *datità*. La potenza iconica della metafora, ciò che distingue e divide il metaforico dalle altre figure tropiche, è la modalità con cui si impone una singolare tautologia. Un predicato, nell'occasione di una simiglianza, ripete tautologicamente la *è* della *datità*. La restituisce o la ritrova, qualche volta la promette. In ogni

caso la protegge e la ripara dalla semplice identità logica. Anzi, rivendica il solo diritto a pronunciare una tautologia poiché l'identità logica non regge mai l'identità $A = A$. Ha sempre bisogno di convocare la differenza o il negativo. È sempre sul punto di chiamare soccorso dal non identico. Così $A = A$, in quanto non è B, è differente da B. Dove il non B concorre all'identità di A.

L'effetto iconico va verso l'*esposizione* dell'ente, aderisce alla sua *datità* e in questo senso alla sua *alterità*. Aristotele nella *Poetica* esprime esattamente questo effetto iconico quando scrive che la metafora mette sotto gli occhi *le cose in azione*. Una libera parafrasi potrebbe interrogare il nesso tra *energheia* e *azione* dell'ente, tra azione dell'ente e motilità della sostanza, tra motilità della sostanza e il suo atto. La metafora direbbe l'*attuale* della sostanza o l'essere in atto della sostanza, quindi la formalità per cui quell'ente è una sostanza. Questo vorrebbe significare che i

riferimenti della *Poetica* alla metafora direbbero qualcosa di decisivo dei rapporti tra la Metafisica e la Fisica. La Retorica, prima scienza di applicazione del giovane Aristotele, rivelerebbe un valore strategico. Il predicato metaforico non si allontana dalla sostanza prima. Non contraddice la definizione per genere e differenza, smentisce piuttosto, in un certo senso, l'*indicibilità* della sostanza prima. Il colpo riuscito dell'evento metaforico, nel rendere visibile la *motilità* dell'ente, aderisce all'*esporsi* della sostanza prima. La *Poetica* rinvierebbe dunque a un'articolazione tra *noetica* e *dianoetica*. Direbbe di una *dianoetica* che non contraddice una *noetica* e una *noetica* che non contraddice una *dianoetica*. Direbbe quindi anche la possibilità del loro diverso regime. La metafora sarebbe il regno di questa articolazione.

Nella metafora il linguaggio corrisponde all'*icona* del dato. Espone, per così dire, l'*esporsi* iconico di un dato. Prima di poter approfondire questa forma speciale di intensificazione che la metafora introduce nell'e-

sperienza della datità, dobbiamo ancora insistere sul nesso tra *dato* e *icona*, tra ente come *nient'altro che ente e iconicità*.

Capitolo XII

Verso una neo-ontica dell'ente dato

Laddove si abbandona la differenza da ogni differire, laddove una differenza porta con sé un singolare abbandono dell'essere, l'essere dell'ente si restituisce come la *questione* dell'ente.

Non si tratta né di sostare nel differire, né di reagire semplicemente con una etica come filosofia prima. Non si tratta di investire l'essere di un'assoluta alterità, di pensare l'alterità come il tutt'altro dell'essere e dell'ente. Neppure una etica della relazione, una relazionalità come fissione di ogni pensiero della

sostanza o del principio, riuscirebbe a ereditare e abbandonare la differenza ontologica.

Occorre portarsi dunque al limite della differenza e, in questa estremità, riconvertire l'*essere* nella questione dell'*ente*. La questione della decostruzione dell'istanza metafisica deve ritrovarsi in una intensa reazione dell'*ontico* sull'*ontologico*. Al limite estremo della differenza ontologica non può che rinnovarsi un pensiero radicale dell'*ontico*. Una *neo-ontica* deve affermare i suoi diritti oltre il semplicemente *ontico* e l'*ontologico*.

L'abbandono di una certa *spettralità* dell'essere dell'ente restituisce qualcosa di decisivo nell'ambito dell'onticità dell'ente. Da un lato, promuove il vasto campo dell'ente semplicemente *sotto mano*, cioè quell'ambito in cui l'esperienza non è ancora attraversata dalla domanda ontologica, dall'altro, l'eccezionalità di eventi che non accadono nella rottura o in discontinuità con il semplicemente ordinario, ma ne costituiscono, per così dire, la visibilità e la restituzione.

Il campo neo-ontico denomina questo insieme nel quale un ente sottomano dato nella sua ordinaria esposizione, dato in una esposizione senza richiamo, diciamo pure, senza meraviglia, senza *thauma*, trova la sua conferma o la sua promessa in eventi che producono la visibilità e la restituzione di un certo *nient'altro*. Eventi d'eccezione che restituiscono la datità dell'ente. Meglio ancora: che restituiscono nella *datità* degli enti la *notorietà* di una confidenza fidata. Come abbiamo visto c'è una implicazione radicale tra l'*esteriorità* impropria del dato e la *notorietà fidata*. La formalità dell'ente, con la quale l'ente stesso si fa istanza costituente nella sua impropria datità, è quel supplemento di *grazia* in cui la stessa relazione del tra-noi ordina la familiarità ordinaria del mondo-ambiente. La fidezza si sostiene, infatti, laddove il *né mio né tuo* trova il suo sostegno e il suo supporto. La stessa notorietà ordinaria degli enti in cui è situato il nostro in-essere deve la propria irradiazione a questa implicazione tra *formalità* e *datità*.

Si tratta di riattraversare l'economia interna della domanda ontologica, il suo contraccolpo patico, la *spettralità* di evidenza con cui si installa, e conseguire un piano di immanenza in cui l'eccezione si istituisce in una formalità nella quale si reinstaura il semplicemente *ontico* dell'ente.

Come abbiamo visto, questo piano di immanenza trova nel metaforico il suo modello esemplare. Il metaforico istituisce l'idea-immagine in cui un ente o una configurazione di enti recupera il tratto della datità. Quel tratto di datità è l'icona parergonale per cui un ente, o una configurazione di enti, concorre nel tra-noi. Assume cioè quell'esteriorità del per-tutti, o improprietà del dato, per cui la stessa relazione dell'uno-l'altro è possibile. Tratto parergonale in cui circola il piacere improprio del mondo e in cui la stessa trascendenza intenzionale trova la sua occasione. In questa idea-immagine, dunque, si reinstaura l'indifferenza dell'ente e dell'essere. Risuona il velo non svelante dell'icona con cui il mondo degli enti assume la cifra

della comune notorietà condivisa. Si tratta dunque di *rinominare* il *reale* nell'*idea*. Trovare l'*idea* per cui la datità risuona nell'effetto del reale. Tutto questo comporta una pratica decostruttiva. Non si potrebbe nominare nell'*idea-immagine* l'effetto del reale se non si rimuovesse tutto ciò che la domanda ontologica registra nel suo stesso contraccolpo patico.

Le linee di tensione che la *domanda ontologica* registra provengono da due campi distinti dell'esperienza comune.

Il primo è quello dell'*appropriazione* di ciò che è comune, il secondo riguarda l'innovazione della tecno-scienza. Non raramente il primo si innesta nella potenza del secondo, ma in linea generale restano distinti.

Nel campo di ciò che è comune, rinominare il *reale* significa denunciare l'appropriazione e concorrere a una idea di giustizia. Nel campo dell'innovazione della tecno-scienza, significa invece attraversare i nuovi ambiti di

esperienza per re-*istituire* il contrassegno iconico-parergonale per cui qualcosa, o un insieme di cose, può concorrere all'ambito fidato di una prossimità.

Laddove è in gioco l'appropriazione, laddove l'appropriazione incrina l'ambito della fidatezza, c'è sempre un limite-frontiera a manifestare il puro regno della violenza e della forza. Nessuna comunità però sopravvive all'esercizio puro della violenza e della forza al servizio della semplice appropriazione. Una comunità incomincia il suo declino storico, incomincia a perdere la potenza della prossimità d'apertura, quando deve presidiare i limiti e le frontiere esterne e interne.

Il reale e la potenza di apertura prossimale non vengono recuperati se non si denominano, nel giusto modo, queste linee di confine e una nuova idea di giustizia non si istituisce come un effetto di metafora. La tensione sociale e persino la sofferenza dell'esclusione ingiusta non assumono alcuna potenza produttiva se non prendono una speciale visibilità in una singolare *nominazione*.

L'innovazione tecno-scientifica ridisloca invece costantemente ogni sfera dell'esperienza individuale e collettiva.

La stessa temporalità storica risulterebbe incomprendibile senza questo fronte di innovazione introdotto dalla tecno-scienza e tutte le sfere del mondo della vita sono coinvolte. Se l'elaborazione parergonale non inseguisse con la medesima velocità l'innovazione tecno-scientifica, la prossimità non troverebbe la sua apertura o la sua potenza nella familiarità della confidenza fidata. Se nei punti di tensione in cui l'innovazione attraversa le linee dello spazio e del tempo non si istituisse una sorta di stato d'eccezione, non si conseguirebbe la potenza dell'ordinario o la potenza condivisa di una notorietà comune. In modo diverso, in entrambe le linee di tensione (campo della appropriazione e campo dell'innovazione) la posta in gioco, dove si decide dell'avvenire stesso di una comunità storica, riguarda il legame fidato o la confidenza fidata. Si può anche dire che il campo ontico dell'appropriazione proprie-

taria, quindi il campo della divisione sociale o dello scontro di classe, sia meno vasto del secondo. Questo spiega perché i legami di tenuta o durata di una comunità storica possono, in molti casi, sopravvivere a tensioni sociali estreme.

In ogni caso tutto questo impone di pensare in modo nuovo alla sfera *ontica* dell'ordinario. Ancora di più, impone di trovare una speciale immanenza tra la sfera ordinaria del semplicemente ontico e gli eventi d'eccezione di cui la metafora fa da modello esemplare. Vi sono eventi in cui si istituiscono gli ambiti dell'ordinario fidato. Questi eventi attraversano sempre una certa differenza ontologica e restituiscono la convertibilità di essere ed ente e di ente ed essere. Poiché il reale di un ente è questa convertibilità, gli eventi di metafora riguadagnano sempre l'effetto del reale. In essi è sempre il reale a risuonare, e con esso l'apertura del tra-noi.

Non comprendiamo l'effetto metaforico al di fuori di una singolare tautologia. La metafora, nell'opportunità di una singolare affi-

nità o simiglianza, trova l'idea-immagine per cui un ente, o una costellazione di enti, non rinvia a nient'altro che alla sua esposizione. Come si diceva, un ente non rinvia a nient'altro che alla sua datità quando la sua formalità parergonale vela senza svelare. Il *nient'altro che ente* accade sempre in questa velatura non svelante. La metafora non riesce nella sua idea-immagine se, in qualche modo, non restituisce questo contrassegno. Essa trova l'istanza in cui quel contrassegno o stilema si intensifica nel suo effetto reale. Poiché il reale è la modalità del per-tutti della datità, questa nominazione o predicato metaforico restituisce il legame comune, lo restituisce rinnovando l'improprietà del dato.

Per un verso è tautologico, nel senso che recupera il non rinvio ad altro dell'ente dato, dall'altro non può semplicemente ripetere il dato. Del resto se l'istanza metaforica è necessaria è proprio perché una certa tensione lavora l'asse ontologico dell'ente. Questa tensione produce uno dei suoi effetti nel punto di giuntura tra nomi e cose. Laddove qualco-

sa di decisivo compromette l'esteriorità impropria della datità, quindi compromette il senso stesso nella sua condivisione. In questo senso l'evento metaforico recupera del dato ciò che può restituirne la parergonalità. Per un lato ripete intensivamente un tratto, per un altro lato concorre alla sua prossima configurazione parergonale. Concorre cioè alla sua prossima stabilità nell'ordine di una rinnovata notorietà. Per questo dicevamo che gli eventi d'eccezione promettono sempre il regno della fidezza e trovano in essa l'idea regolativa.

Non possiamo qui approfondire questi aspetti. Ci interessa sottolineare semplicemente la seguente cosa: una *neo-ontica* che reagisce a una semplice ontologia abbraccia sia la sfera dell'ordinarietà fidata sia la sfera degli eventi d'eccezione.

Le due sfere condividono un genere di evidenza di altra natura rispetto ai tipi di evidenza che si promuovono nell'istanza metafisica della filosofia. L'istanza metafisica lavora con una speciale modalità di inevi-

denza, mentre una neo-ontica rivendica la radicalità fenomenologica nell'evidenza di una speciale manifestatività.

Come si è detto, non si coglie l'istanza metafisica della filosofia se non si sottolinea l'importanza dell'oscillazione e del rilancio interno tra fondamento e vertigine, tra identità e differenza. Meglio ancora, non si comprende la sceneggiatura dei concetti metafisici se non si dà il giusto peso e valore a quel genere di evidenza obliqua che fa da contraccolpo alla stessa oscillazione degli enti nel loro asse ontologico. È possibile costruire una lunga filiera, con molte varianti intorno a questo contraccolpo patico di cui la domanda ontologica è il momento cardinale: l'essere che si *spettralizza* sull'ente alimenta l'economia complessa di invidenze, inapparenze, economie dell'impensabilità, condizioni o funzioni trascendentali che si sottraggono alla pensabilità.

Questa sceneggiatura concettuale non può affermarsi se non assume il carattere di velatura di una radicale manifestatività. La filoso-

fia attraversa sino all'abbandono la sua istanza metafisica non solo quando, come ritiene Derrida, non *decide* l'aporia smascherando l'inevitabile aporeticità di ogni soluzione, ma quando abbandona il campo stesso dell'aporetico, quando abbraccia la stessa aporia con una manifestatività che implica un altro regime rispetto alla semplice evidenza o inevidenza.

In fondo si tratta di restare fedeli ad una importante intuizione del giovane Heidegger: compito della filosofia è fare esperienza dell'essere che *già sempre siamo*, quindi approssimarsi alla prossimità dell'aperto in cui già sempre siamo.

Niente è più estraneo all'aporia di quel *già sempre* dell'apertura in cui siamo. L'aporia arriva solo quando si impone la differenza essere/ente. Arriva con il *problema* dell'essere. Ma quando l'essere è un problema, la nostra prossimità al *già sempre* in cui siamo ha perduto di *manifestatività*. L'essere stesso come problema fa ombra a questa prossimità manifesta. L'abbandono della questione

dell'essere in questo senso è tutt'uno con il non andare oltre quel *già sempre* in cui siamo. È proprio il portarsi laddove già sempre siamo che comporta l'indifferenza di essere ed ente. Questa indifferenza si può conseguire in due modi: l'essere prende il sopravvento sull'ente o l'ente sopravanza l'essere. Si potrebbe dire che in entrambi i movimenti si contesta la spettralità metafisica del differire. Tuttavia, nel primo caso, non solo si impone una psicotica in cui il senso cessa di circolare, ma, ancora prima, si fallisce nel punto decisivo della convertibilità di essere e manifestatività.

Se l'essere prende il sopravvento sull'ente diventa impossibile convertirlo nel *più manifesto*, poiché il più manifesto non è tale se non in una coesistenza con una scena di manifestazione in cui è implicata una *correlazione* di manifestatività. Non è un caso che i paladini dell'*essere* scrivono sull'essere innegabile come se l'atto di scrittura in cui ne parlano fosse un'appendice ininfluyente della questione che pongono. Non resta che l'in-

differenza di essere ed ente sul lato dell'ente, cioè di un ente come *nient'altro che ente*.

L'abbandono della metafisica, quindi, passa per una filosofia capace di restituire questa *indifferenza*, capace di nominarla nel modello di una speciale metaforicità. Per questo aspetto la filosofia condivide qualcosa di decisivo con l'opera dell'arte: istituire eventi d'eccezione o idee-immagini in cui si consegue questa indifferenza sul lato degli enti. Una indifferenza in cui la posta o la promessa ristabilisce sempre la convertibilità di *fidatezza* e *prossimità*. Ma questa *indifferenza* sul lato degli enti si impone sempre in una singolare scena di manifestatività. Una scena di manifestatività che è comune sia all'esperienza non ancora segnata del problema dell'essere, quindi al campo o al regno del semplicemente dato nella notorietà fidata, sia all'*evento d'eccezione* o di metafora in cui si restituisce un ente come *datità*.

Il chiarore autoermeneutico della notorietà non rimanda ad alcuna profondità nascosta. Heidegger arriva a definire questa esperienza dell'in-essere come il *non nascosto*¹⁰. La notorietà dell'ermeneuticità dell'esserci dunque è la prossimalità *non nascosta*. Si tratta però di preservare questo *non nascondimento* dalla nozione di *inapparenza*. La formula per la quale il più apparente nella sua manifestatività sarebbe inapparente non restituisce questa chiarezza autoermeneutica. Non restituisce il rango della sua manifestatività. La stessa nozione di tonalità emotiva, se può avere il merito di indicare una via di fuga dalla presa semplicemente ontico-teoretica, si ritrova però nell'ambigua *inevidenza* di una profondità patica. L'inapparenza smarrisce, in una evidenza obliqua, ciò che guadagna la nozione di *non nascondimento*, la tonalità emotiva invece impone una intimità patica in cui non può che smarrirsi il nesso immanente tra chiarezza e *pubblicità*. La chiarezza autoermeneutica dell'esserci ha

infatti una cifra pubblica che la solitudine patica oscura.

Si tratta dunque di ereditare la nozione di *non nascondimento* sottraendola però al metodo di un'analitica esistenziale. Si tratta dunque di ri-accedere laddove si è già da sempre nel *non nascondimento*. Un ri-accesso che non deve valicare alcunché, non deve procedere transitivamente, poiché ciò che *siamo* non è nient'altro che l'apertura dell'accesso. Se l'aporia indica una barratura dell'accesso, non si può dire che il non nascondimento attraversi una tensione aporetica. Anzi si dovrà affermare che l'aporia presupponga un velamento della prossimità dell'accesso.

Nel linguaggio del primissimo Heidegger sarebbe intuizione ermeneutica della vita, intuizione di un esserci già sempre *rischiarato*. La notorietà ha il pregio di evocare questa *fatticità* di cui l'intuizione ermeneutica va considerata un elemento essenziale della vita *in e per se stessa*. Per la filosofia non si trat-

ta di abbandonare il chiarore di questa autointuizione ermeneutica dell'esserci verso il conosciuto, ma, piuttosto, di concorrere o riconseguire la sua datità. Per questo la manifestatività in cui accade nell'opera in cui si espone la scena di manifestatività è la medesima. Seppure, lo vedremo, con l'indice di una speciale intensificazione non riflessiva o tematizzante.

Capitolo XIV
L'il y a della scena

Ora, l'elemento comune, l'elemento per il quale è possibile una continuità intensiva tra l'ordinario e l'eccezione, nel campo dell'ontico, coinvolge proprio la nozione di *datità* ed esige una teoria dell'implicazione di *alterità* e *datità*.

Come si diceva, il genere comune di evidenza a entrambe le sfere è quello della *manifestatività*. Si potrebbe dire che la filosofia trapassa la sua naturale istanza metafisica quando i concetti che inventa-elabora sono all'altezza della coimplicazione tra la sfera

dell'ordinarietà e la nominazione metaforica. I concetti fuoriescono dalla spettralità metafisica quando rinominano metaforicamente una certa sfera degli enti. Quando accade è proprio l'implicazione tra *ritiro ed esposizione*, quindi una speciale *manifestatività*, ad essere implicata.

Si è più volte ripetuto: all'estremo della differenza, laddove la differenza non differisce in un differire, laddove l'essere è in ritiro senza traccia, laddove l'essere è nient'altro che ente, un ente è *dato* nella sua esposizione. La *datità* è questa esposizione dell'ente, esposizione come modalità di un essere indifferente dall'ente.

Si dovrà ammettere che *l'essere* dell'ente è la sua datità e la sua datità il suo essere *esposto*. La sua formalità coimplica questa esposizione. Quindi è esposto quell'ente che non rinvia a nient'altro che alla sua datità. Quell'ente la cui datità è intrascendibile. Non si coglierebbe tuttavia la fenomenalità

di questa esposizione al di fuori di una coevidenza. Tanto più un ente è *esposto* e la è della sua datità converge con la sua esposizione, quanto più la sua *datità* accade nella coevidenza di un *dato a*. L'esposto porta con sé la scena espositiva nell'impossibilità che si sottragga ciò a cui l'esposizione è esposta. Occorre nominare *manifestatività* questa scena di esposizione. Occorre chiamare *manifestatività* questa scena in cui un Io come coevidenza del dato non può sottrarsi in un secondo piano.

Tanto più l'essere è in *ritiro* nell'ente, tanto meno l'Io del dato nella scena espositiva potrà celarsi in un secondo piano o in un *ritiro* celato. L'Io del dato costringe a riformulare la figura stessa del *soggetto*. Così come la datità non si delimita in un *objectum*, così l'Io del dato non si costringe in un *subjectum*. La datità è dunque esposta nell'esposizione, altro modo di dire: il dato non si espone come datità se la datità non implica la coevidenza di un *dato a*.

La radicalità di quella coesistenza rivela la non solitudine dell'io. Rivela l'imminenza dell'altro io, dell'io come altro del dato, coimmanente alla *datità*. Per questo è giusto dire che l'io è il nome di ciò che in un soggetto accade nella scena della datità del dato con l'io/altro coimmanente al dato.

L'io è l'esporsi di questa coesistenza del dato ad altro o dell'altro come coesistenza al dato. Come abbiamo già visto, la coesistenza di datità e alterità non solo costringe a pensare radicalmente la formalità espositiva dell'ente, ma costringe anche a pensare in altro modo rispetto a radicate consuetudini teoriche la questione dell'altro.

La coesistenza della datità è dunque il *dato a*, il suo correlativo è l'*altro* nella trasparenza del dato. In questo senso l'io è correlativo alla datità solo nella misura della correlatività con l'altro. Il soggetto è invece ciò che può sempre celare questa correlatività ad altro e a quel punto il dato si presenta sempre come

objectum. Nell'*objectum* il dato *a* è celato dall'orizzonte stesso del prospettarsi. È in questo prospettarsi che la datità si propone nella logica di un *adombramento*. Prospettarsi e adombrarsi si chiariscono vicendevolmente. Non vi sarebbe adombramento se non a partire dall'esclusività di un punto prospettico, e non vi sarebbe punto prospettico se un polo soggettuale non fosse il punto di fuga della scena. A questo punto il *noema* non è altro che il correlato di questo punto di fuga. Il dato è semplicemente *objectum*.

Si può naturalmente descrivere, con il metodo fenomenologico, questo *prospettarsi*, e non si può negare che questo livello del prospettarsi abbia un suo rango di fenomenalità. Dal punto di vista del rilievo fenomenologico, tuttavia, è altrettanto innegabile che la *datità* del dato è ciò che *resiste* al prospettarsi. Ciò che resiste al prospettarsi nella soglia di una *coevidenza* di dato e di altro. Nella coevidenza di datità e alterità, l'altro è il *punto di fuga* del dato.

In questo *punto di fuga* il correlativo del dato non è più il fuoco prospettico di un soggetto esclusivo e solitario, ma soggetto deposto nella correlatività con l'altro. A sua volta esposto nel punto di fuga del dato. A questo punto il dato non è più riducibile al vissuto noematico, è piuttosto ciò che vi fa resistenza. *Esposto* come se chiunque potesse trovarsi nel luogo del soggetto.

Così, se il soggetto nomina il correlativo di un *objectum*, l'Io nomina il correlativo della coesistenza del dato e dell'altro. L'Io coaccade nella scena del dato mentre il soggetto nel *pensiero* del dato.

In questo senso, allo stesso modo per cui occorre dissociare il dato dall'*objectum*, occorre dissociare l'Io dall'*ego cogito*, l'Io dal soggetto del pensiero. È uno dei tratti propri del moderno la costituzione dell'Io come soggetto di pensiero. L'Io diviene soggetto del dato così come soggetto di pensiero: Io essenzialmente pensante. Il *dato* è un *pensato*

e il pensiero si riflette come pensante-pensato. L'Io si dà nella certificazione performativa di un pensiero pensante, quindi di un *atto* pensante. Il suo darsi accade nell'avvertimento autoavvertito del pensare, quindi nella riflessività immanente del pensare. Il soggetto moderno si afferma quando l'*attualità* del pensiero tende a sovrapporsi alla scena dell'Io, quando, cioè, il soggetto pensante copre l'Io della datità. Un Io essenzialmente pensante impone naturalmente una serie di evidenze e *inevidenze*.

La prima evidenza è che l'essere del soggetto si restituisce in un pensare, il quale a sua volta coincide con un particolare esercizio. Il pensiero si *autoavverte* nel pensato, si autoavverte come *pensato*; il pensare non può che convergere con un pensarsi come pensato. In questa autoavvertenza il pensiero potrà elaborare l'evidenza di una certa impossibilità a cogliere il proprio sorgere o la propria stessa inizialità, o ulteriore variazione, una impossibilità a pensare il proprio atto. Ma la cosa più importante è che il pen-

siero si impone sull'Io del soggetto. O meglio, il soggetto diventa il nome per indicare la preminenza del pensare sull'Io. Se il soggetto del pensare è il pensiero, il pensiero fa del soggetto il sito provvisorio del suo accadere. O, comunque, l'effetto, quasi il punto di allucinazione, del suo accadere. In questa linea è l'Io-soggetto a divenire attributo del pensiero e, in uno svolgimento radicalmente coerente, perfino indizio di una manifestatività del pensiero non ancora compiuta.

Si potrà dire che il pensare accade al soggetto, ma ancora di più che il soggetto sia il *ri-frarsi* dell'autoavvertirsi stesso del pensare. L'Io è ricoperto o velato dal sentirsi pensare del pensiero nel differire dal proprio pensato. È questo sentirsi pensare che domina l'Io. Sentirsi pensare di un pensiero che si riflette nella propria riflessione e in questo si approfondisce di una interiorità divina, in un Dio *divinizzato*, nell'*idolo* di un Dio.

Il pensare non può che pensarsi in un certo Dio, non può che essere pensiero di Dio, non può che difrarsi come pensiero dell'essere.

Il doppio genitivo diventa la risorsa logica e retorica per questa preminenza del pensiero sull'Io; l'unica formula per fare del soggetto il sito instabile e in fondo insituabile del suo accadere.

Del resto è proprio l'*ego cogito* cartesiano ad avvertirsi, alla fine, in uno sguardo con un *occhio divino*. L'autoevidenza di questo *ego cogito* si riprende e si soccorre nell'avvertirsi sotto veduta di un Dio che ri/guarda nella solitudine patica di un segreto indicibile.

Quest'occhio divino fa tutt'uno con l'autoelezione del *cogito*, fa tutt'uno con la *copertura* della scena di datità. In questa autoavvertenza *segreta* il pensiero è in perdita dell'*altro* e del *dato*, è in perdita della coimmanenza attuale dell'*il y a* della scena di datità.

Per questo l'infinito- Dio cartesiano è il respiro intimo dell'*ego*. Questa relazione ha due lati: essa *divinizza* Dio e riduce l'evidenza del *dato* a semplice *objectum*.

La singolarità dell'esperienza del moderno smarrisce Dio nel *divino*, così come copre la datità nell'*objectum*. Perde l'esperienza del *reale* dell'ente nello stesso momento in cui smarrisce un Dio *non divino*. Restiamo completamente estranei alla forza di un certo idealismo della modernità senza questo rimando riflessivo tra un *Dio divino*, un soggetto ridotto a *ego cogito* e un *objectum* a cui è sottratto l'effetto del *reale*.

Non siamo capaci di attraversare fino in fondo il suo dispositivo se non ne mostriamo la coerenza.

L'appercezione kantiana rivela questa irriducibilità di un Io a un soggetto, altro modo di dire irriducibilità di un Io al pensiero. Questa irriducibilità viene però, per così dire, afferrata dal lato dell'*impensabilità*. La nozione di *impensabilità* smarrisce ciò che la nozione di appercezione aveva conseguito. Riabilitare l'*appercepire* rispetto al *pensare* significa innanzi tutto sottrarre l'apper-

cepire dalla esperienza dell'*impensabilità*. Del soggetto del pensare si può affermare la sua *impensabilità* nell'atto in cui pensa, dell'Io appercettivo invece occorre rilevare il suo *mostrarsi*. Non il mostrarsi a un sé, poiché sarebbe una semplice autoriflessione, ma neppure un *mostrarsi cieco* che declina in un sentimento confuso. Questa appercezione di un soggetto-Io del mostrarsi riesce a rivendicare la sua trasparenza ermeneutica o autoermeneutica se rinuncia alle logiche oggettivanti della riflessione o autoriflessione, ma anche alle vaghezze fatalmente misticheggianti di un sentimento emotivo. La nozione di sentimento non sarebbe sbagliata per affermare questo mostrarsi, se tuttavia non rinunciasse alla sua natura in un certo senso teoretica (non riflessiva). Si tratta di un sentimento teoretico in cui l'appercezione è la *simultaneità* di tre momenti. Solo questa simultaneità di tre momenti riesce, in qualche modo, a documentare questa autoermeneutica della *scena* di datità. Trasparenza non autoriflessiva, avvertirsi come l'effetto di una simultaneità di

una correlazione in tre momenti. L'Io, dunque, e quell'appercezione nella coesistenza di un dato e di un altro. Mentre il soggetto, che attraversa la scena con il pensiero, così come tende a ridurre il dato a *objectum*, così tende a ridurre la *scena* al pensiero.

Occorre dunque radicalizzare la scena come l'*il y a* della *datità*. *Il y a* come ciò che permane, insiste, accade, nell'impossibilità di un ritiro. Il pensare invece può sempre ritirarsi nel *non ritiro* della scena.

Scena esposta, in atto, proprio in quanto *non negabile*, né passiva né attiva. Il fatto che il pensare possa autoavvertirsi come ospite, implica la sua irriducibilità al pensiero, tuttavia la nozione di impensabile non sarebbe in grado di sostenere questa irriducibilità. Non si può indicare come *impensato*; la nozione di *impensabilità* in un certo senso copre l'*il y a* di questa scena.

L'*impensato* è sempre immanente al pensare. Comporta e coimplica il suo esercizio,

il giudizio in cui si pensa. Ha sempre a che fare con una pratica che la filosofia in vario modo conosce, e cioè l'impossibilità dell'occhio del pensare di vedersi mentre vede o di pensarsi mentre pensa.

La scena dell'*il ya* è estranea a questo esercizio, essa ha già da sempre preceduto il pensare. L'*il ya* fa da motore immobile del pensare, fa da *misura* al suo stesso esercizio e alla dialettica del pensato e impensato. Motore immobile per cui il pensare può autoavvertirsi nella riflessione di sé.

Non si può dire sia immanente o interno al pensare, non si può dire sia il punto impensabile della sua autoriflessione. Il pensare non si coglierebbe, non farebbe l'esperienza dell'unità di autoaffezione e eteroaffezione, se la scena, nel simultaneo, non misurasse il suo movimento.

Non si può neppure affermare che la scena sia uno sguardo da cui il pensare si avverte come veduto o sotto vista. L'autosguardo è immanente al pensare, è immanente

alla riflessione che non può non rifrangere in un'autoriflessione. Per quanto un'autoriflessione sia sempre cieca verso il suo occhio interno, si tratta, pur sempre, di una esperienza di coappartenenza a sé di sé. La scena invece è passività assoluta rispetto all'atto riflessivo, come uno sguardo che un occhio non potrebbe mai saturare con il suo sé. La passività di questo sguardo non dice tanto la sua indifferenza quanto piuttosto la sua ospitalità. Afferma la possibilità che chiunque possa prospettare una veduta o tracciare un punto prospettico. La scena nella sua passività è ciò che resiste al possibile cessare del pensare; per questo la sua attualità non si compie nell'atto pensante. Attualità e atto appartengono a due regimi differenti e si sovrappongono rispettivamente a una certa noetica e a una certa dianoetica.

Il pensiero è, dunque, come un occhio che prende il sopravvento sullo sguardo. Un punto di fuoco che attraversa la scena. La presenzialità di quell'occhio copre lo sguardo

allo stesso modo in cui copre la *datità*; copre lo sguardo per la medesima inclinazione con cui ritaglia o prospetta la *datità* come *objectum*; a quel punto si raccoglie in una speciale solitudine autistica tra pensiero e pensato. L'intimità riflessiva tra pensiero e pensato non satura mai la *datità* della scena, la cui attualità è un *il y a* mai stato presente.

Il motore immobile di Aristotele può forse essere considerato la prima invenzione concettuale all'altezza di ciò che un pensiero autoavverte come *il y a* della scena. L'occhio del pensiero pensante si coglie sempre nella riflessività di due momenti che restano ciechi verso l'*il y a* della scena. Come se il pensare non fosse mai all'altezza della sua stessa velocità nel momento in cui si piega riflessivamente verso il proprio pensato. La sua velocità infinità, infatti, è già sempre una scena dislocata nell'attualità di tre momenti.

Il *testimone* è la figura più adeguata per evocare l'accadere trinitario della scena, per evo-

care il coaccadere dell'uno, dell'altro e del dato e la loro assoluta convertibilità. In effetti non c'è testimonianza che non si riceva dal suo attestato a un altro, che non si rifletta senza autoriflessione nel suo attestato. *Lil y a* della scena costringe a dislocare in altro modo il soggetto o il sé. La descrizione fenomenologica trova le sembianze di un altro sé rispetto al soggetto del pensiero pensante, così come ritrova un'attualità che non si confonde con l'esercizio in atto del pensare. Il pensare dunque trova la scena già sempre in atto al suo arrivo, trova in essa l'ospitalità o, come si diceva, la misura stessa della sua propria temporalità autoriflessiva. Non sarebbe sbagliato affermare che esso rivolge il suo occhio nello sguardo aperto della scena.

Per questo l'attualità di una scena non ha niente a che fare con una mistica del nulla. Non si tratta neppure di ciò che rimarrebbe nell'annientamento di tutte le cose.

Lil y a della scena non consiste in ciò che permane nientificando l'ente; al contrario, la scena è tanto meno coperta dall'*egoità* esclu-

siva di un sé, quanto più l'ente converge con la sua datità. Tanto più l'ente si espone come *dato*, tanto più la scena si espone come *il y a del dato*. In questo senso nell'*il y a* la è non accade nel medesimo modo della semplice predicazione.

Essa accade in uno con la datità, la quale a sua volta esprime un ente non in differenza dal suo essere, cioè un ente come *dato*.

Note

1. Cfr. Riccardo di S. Vittore, *La Trinità*, I, 11.20; VI, 3.
2. Cfr. K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, tr. it. di T. Franzosi, Città Nuova, Roma 1996.
3. Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, tr. it. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 44.
4. Cfr. M. Heidegger, *Seminari di Zollikon: protocolli seminariali, colloqui, lettere*, tr. it. di A. Giugliano, Guida, Napoli 1991, p. 145.
5. Cfr. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, tr. it. di G. Del Bo, il Saggiatore, Milano 1980², pp. 22 s.
6. E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1990, p. 90.
7. Ivi, p. 89.

8. Per un approfondimento, mi permetto di rinviare al mio studio *L'effetto del reale e la prossimità del tranoi. Fenomenologia del parergon*, Guida, Napoli 2018.
9. Cfr. P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1976.
10. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di A. Marini, Mondadori, Milano 2011, p. 41.
11. M. Heidegger, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, tr. it. di V. Vitiello, Guida, Napoli 1989, p. 51.

Appendice

*Sull'opera dello Spirito del Padre e del Figlio**

Come evocare lo Spirito del Padre e del Figlio nel Dio trinitario? Come dar conto di questo Spirito che procede, così tramanda la tradizione teologica, dal Padre e dal Figlio, Dio esso stesso, come Dio è il Padre e Dio è il Figlio? Se un Dio è trino, se la Trinità è la sua ontologia, si deve alla misteriosa divinità di questo Spirito. La tradizione si arrischia nella nozione di *persona* o qualche volta preferisce il quasi sinonimo *ipostasi*.

Se lo Spirito non fosse un'ipostasi divina un Dio potrebbe sempre manifestarsi e persi-

no esporsi e specularsi in un figlio, ma non sarebbe *trino*. Non solo: Dio potrebbe autoconoscersi nel Figlio, ma, senza lo Spirito, questo Figlio non potrebbe chiamare *Padre* il Dio che si manifesta. In altre parole, se lo Spirito non fosse divino, ipostasi divina, questo Figlio non potrebbe avvertirsi, nella relazione, *altro* dal Padre, quindi non semplicemente *oggettivazione* del Padre.

Se un Dio non si afferma come un'immensa ipseità, se non scade nel medesimo di un monoteismo, è per la strana potenza che si nomina in questo Spirito. Eppure si può forse dire che nella teologia del Novecento sia marginale o laterale, per non dire assente, una dottrina dello Spirito Santo che corrisponda all'ampiezza del concetto biblico di *Spirito*.

Si può affermare dunque che una teologia dello Spirito debba costituire il cuore vivente di questo Dio trinitario. L'intera credibilità di una ontologia trinitaria tiene o cade su questa *ipostasi* dello Spirito.

L'intelligenza della fede, che assume il carattere del dogma, pretende che lo Spirito sia un *terzo* tra il Padre e il Figlio. Non capiremmo quel procedere dal Padre e dal Figlio senza questa *terzietà*. La sua divinità identica in questo al Padre e al Figlio costringe a denominarla come il *terzo* dell'uno e dell'altro. L'intelligenza della fede costringe soprattutto a non velare o nascondere questa ipostasi terza nella semplice nozione di *relazione*. Come quando si afferma, ad esempio, che lo Spirito sarebbe la relazione di reciproca implicazione del Padre e del Figlio, la relazione d'amore infinito e senza limiti tra l'uno e l'altro. Naturalmente non è sbagliato, almeno nelle coerenze interne di questa tradizione, affermare tutto questo. E tuttavia quando lo Spirito diventa il nome della relazione, di una relazione intesa come relazionalità, quando denomina l'amore come una sorta di intensità di questa relazionalità, si smarrisce qualcosa di decisivo. Diciamo intanto che questa relazionalità, soprattutto nell'epoca della tarda modernità, tende a pensarsi

dialetticamente. Nella tarda modernità questa relazione si schematizza in una nozione secondo il regime concettuale della tradizione dialettica. Poiché è la tradizione della dialettica a valorizzare l'unità di sostanza e relazione e soprattutto a promuovere e dominare il genere di strana *inevidenza* che in essa si promuove.

È nella tradizione della dialettica, ad esempio, che si può dire che l'*uno* dell'uno e dei molti non è né l'uno né i molti, così come si può dire che lo Spirito è l'*unità* dell'uno e dei molti, *unione* dell'unione e della non unione. Quando lo Spirito viene pensato nella logica di una *unione* dell'unione e della non unione si introduce un genere di evidenza *inevidente*, potremmo pure dire un genere di *impensabilità*, che è di altra natura rispetto all'*ipostasi* dello Spirito che il dogma difende. Si compie un grave errore, dunque, quando si sovrappone, tra l'altro con diverse varianti, la Trinità speculativa alla Trinità ribadita e difesa dalla dogmatica teologica.

L'ipostasi esclude che lo Spirito sia la *relazionalità*, in quanto tale, tra il Padre e il Figlio. La sua relazionalità naturalmente occorre ammetterla, ma è dello stesso rango della posizione relazionale in cui si trova ognuna delle ipostasi in relazione alle altre. Anzi, a rigore, per stretta coerenza, si dovrebbe dire in questo modo: se lo Spirito fosse semplicemente la relazionalità del Padre e del Figlio non si riuscirebbe a pronunciare la relazionalità delle ipostasi come momenti relativi dell'essenza divina. Proprio perché lo Spirito è una ipostasi terza la relazione può essere ammessa come relatività delle persone le une alle altre. In altri termini, la nozione dialettica di uno Spirito come unione dell'unione e della non unione appartiene a un'altra logica rispetto a quella unità di sostanza e relazione a cui costringe il dogma trinitario. Tommaso d'Aquino nella *Summa* lo esprime in questo modo, formalizzando la grande intuizione agostiniana: «Le persone sono le stesse relazioni sussistenti. Perciò non ri-

pugna alla semplicità delle persone divine l'essere distinte dalle relazioni»¹.

Mentre in una realtà non divina *padre* può evocare la relazione di paternità che si aggiunge all'essenza personale, nel Dio trinitario non v'è alcuna distinzione tra *persona* e *paternità*. La relazione non è tra sostanze, come in un certo Aristotele, ma non è neppure l'unità dialettica del Padre e del Figlio.

Lipostasi personale è *simultanea* alla relazione. Vedremo più avanti quanto spesso dovremmo adottare questa nozione di *simultaneità*.

Del resto, va notato che questa simultaneità della sussistenza e della relazione, quindi la simultaneità dell'uno e dell'altro, appartiene alla medesima coerenza speculativa con la quale Tommaso nel *De ente et essentia* include l'*aliud* e il *diversum* tra i trascendentali dell'*esse*². Una prospettiva radicale per la quale forse il confine tra l'analogia e l'univocità, quindi tra Tommaso e Scoto non

è così perentoria come una insistente interpretazione ha imposto.

Ma non posso insistere su questo.

Se non è certo un errore, dunque, chiamare *amore* la processione del Padre e del Figlio, risulta in tensione enorme con tutta una serie di validazioni dogmatiche affermare l'amore come una semplice relazionalità dialettica di una *unità* di una unità e di una differenza. Lo Spirito non è, per così dire, il *frutto* della relazione, è piuttosto ciò in cui la relazionalità trinitaria *fruttifica*. Lo Spirito non è il *dono* della relazione, ma il *dono* per il quale le relazioni sussistono.

Si prenda come esemplare questa affermazione di Pannenberg:

poiché lo Spirito è realmente lo Spirito della filiazione è cioè lo Spirito che unisce il Figlio al Padre anche in quanto conferito ai cristiani, allo stesso modo lo Spirito divino è qui riconoscibile come lo Spirito della comunione tra Padre e Figlio.³

Denominare lo *Spirito* come Spirito di filiazione naturalmente non è un *errore* teologico. Tuttavia se questo Spirito di filiazione si riducesse a denominare l'intimità del Figlio al Padre, la relazione tra il Padre e il Figlio risulterebbe dislocata in due momenti. Lo Spirito indicherebbe l'intimità del Figlio al Padre. E per questa intimità l'adesione alla manifestazione del Figlio comporterebbe la partecipazione allo Spirito del Padre e del Figlio.

In questa linea, o almeno in una sua influente variante, si *aderisce* al Padre mediante l'adesione al Figlio. È la parola del Figlio che porta con sé, in sé, lo Spirito per mezzo del quale noi riconosciamo la rivelazione di Dio nella storia dell'uomo Gesù. Pannenberg scrive chiaramente: non occorre uno Spirito che si *aggiunga* ancora alla *parola* per l'adesione di fede. Poiché la *parola* del Figlio è in intimità con il silenzio d'origine del Padre, ascoltare questa parola significa già trovarsi iscritti nella realtà dello Spirito.

Lo Spirito a questo punto non è altro che la *comunione*, ma la comunione, ripetiamo, rischia di ignorare l'ipostasi dello Spirito. La tradizione protestante tende a verticalizzare la relazione con Dio e il suo veicolo è appunto quest'intimità della *parola* con l'origine; ascoltare la *parola* significa già trovarsi in una ermeneutica divina, significa già sollevarsi verso l'alto. Fede qui non è altro che scommettere sulla profondità divina della parola, fede significa, quindi, aderire, decidersi in essa, e lasciarsi parlare dalla profondità della parola stessa.

A questo punto c'è un'obiezione di Karl Barth⁴ che fa da contrappunto e che è bene sempre ricordare: per Barth non si può credere e avere fede nella *parola*, quindi non si può aderire ad essa, senza lo Spirito. È solo nello Spirito, nella sua azione, per suo mezzo, come anche si dice, forse, impropriamente, che si può aderire alla *parola*. Lo Spirito non è dunque semplicemente la relazione di comunione o l'intimità della *parola* al silenzio dell'origine, ma è, per co-

sì dire, l'ipostasi reale per cui il Padre e il Figlio sono in relazione. La tradizione cattolica almeno in questo è più vicina a Barth che a Pannenberg. Se lo Spirito è la condizione, quasi il supplemento per il quale si può avere fede nella *parola*, significa che lo Spirito è, per così dire, la *realtà* per la quale Padre e Figlio sono in comunione.

La tradizione cattolica quindi insiste sullo Spirito come l'*operatore* della fede. La fede non si accenderebbe e non aderirebbe al Figlio senza l'*opera* dello Spirito. Qui vi è una relativa correzione della proposta di Barth su un punto anche questo dirimente e decisivo.

Se la *parola* si disvela nello Spirito, a sua volta lo Spirito non può fare a meno dell'*opera*. Dire *per mezzo* dello Spirito significa sempre *per-opera* dello Spirito. Forse questo è un punto che merita un pensiero radicale e una infinita insistenza. Dire “per *opera* dello Spirito” non è la stessa cosa dell'affermare “per *mezzo* dello Spirito”, come se lo Spirito fosse il semplice mezzo o lo strumento dell'azione del Padre e del Figlio. Dire “per *opera* del-

lo Spirito” significa correggere tutte le formule con le quali lo Spirito sembra evocare la natura del mezzo, dello strumento, della semplice forza o energia o anche del *dono* del Padre e del Figlio. La complicata formula per la quale una fede senza opere sarebbe infeconda ha qui la sua ragione. *L’opera* non è semplicemente la *parola* che rinvia al Padre, è piuttosto la *parola* che rimanda a una certa *ek-stasi* del Padre e del Figlio. *L’ek-stasi* del Padre e del Figlio nell’ *opera* dello Spirito evoca a sua volta una delle questioni più difficili e intricate delle dispute teologiche, e cioè il punto in cui Trinità immanente e Trinità economica si congiungono e si disgiungono. Nella *simultaneità* in cui lo *Spirito* è il terzo del Padre e del Figlio, questo Dio può *creare* . *L’opera* della creazione accade nell’operare dello Spirito, accade per *l’ek-stasi* per cui il Dio trinitario non si esaurisce nell’autoriconoscimento del Padre nel Figlio. Se lo Spirito non fosse il nome per la fuoriuscita dall’ipseità divina di un dio, la creazione non potrebbe sopraggiungere in

un certo *fuori* di Dio, in quel *fuori* che in vario modo la tradizione evoca nel presidio della trascendenza, nel presidio cioè di ciò che impedisce che la Trinità economica sia nient'altro che la Trinità Immanente.

In Riccardo di San Vittore, troviamo un'intuizione che solo raramente ha trovato il rilievo che meriterebbe. Egli propone di pensare lo *Spirito* del Padre e del Figlio nella figura del *condilectus*.

Poche altre formule della tradizione fuori-escono dal rischio di ridurre lo Spirito alla semplice relazionalità rispetto a questa immagine del *condilectus*. Per Riccardo di San Vittore Dio non sarebbe il vertice del *bene*, quindi della *carità*, non si potrebbe in una logica anselmiana pensare la carità come ciò che non ha niente di più grande, se il Padre semplicemente donasse tutto se stesso al Figlio e il Figlio restituisse il dono al Padre. Non vi sarebbe *carità* se il dono fosse nell'esempio di questa circolare reciprocità.

Leggiamo le sue parole:

In effetti, nell'amore scambievole e ardente, nulla è più prezioso né più mirabile del desiderio che un altro venga amato allo stesso modo da colui che sommamente si ama e dal quale si è sommamente amati. Pertanto la prova della carità perfetta consiste nel desiderare che l'amore di cui si è oggetto venga partecipato.⁵

Quindi la prova dell'amore perfetto non sta semplicemente nell'amare qualcuno o nell'essere amati.

Non sta nel fare dono di sé all'altro o nel ricevere il dono dell'altro. Riccardo sembra affermare che amare qualcuno resta sotto l'ipoteca e il rischio che in quel qualcuno un altro non sia incluso. Non c'è perfetta carità se non si desidera che il *terzo* dell'uno-l'altro sia amato dello stesso amore che riceviamo da un altro che sommamente amiamo. Lo Spirito nomina questa *ek-stasi* della relazione. La suprema carità impone di pensare la coimplicanza o coimmanenza di tre momenti senza i quali un dio non fuoriuscirebbe dalla propria ipseità divina. Il *condilectus* di

Riccardo non è il *dopo* della relazione. Non è il prodotto, anche eterno, della relazione di carità. La carità non sarebbe perfetta se non avesse nel *terzo* dell'uno l'altro la sua *ek-stasi*.

Questa intuizione di Riccardo abbandona tutte le ambiguità della nozione di *relazionalità*. Il procedere dal Padre e dal Figlio per lo Spirito diventa: il Padre e il Figlio si *amano* per lo Spirito.

Il Padre e il Figlio *procedono* nello Spirito. Se Dio è carità allora è già sempre dislocato nella coimmanenza di tre momenti. Solo nel *terzo* questo dio è fuori di una certa ipseità e solo questo fuori di sé esprime un dio della carità.

A questo punto si pone però un'ulteriore domanda che forse contribuisce ad approfondire questa intuizione di Riccardo. Si può restringere o costringere questo *terzialità* del *condilectus* alla figura pronominale dell'*egli*? Possiamo dire cioè che il terzo sia del tutto sovrapponibile con l'*egli*?

Dovremmo chiederci se con questa figura del *condilectus* Riccardo non stia percorrendo una via speciale per la difficile questione del rapporto tra Trinità immanente e Trinità economica. Forse il *condilectus* non veicola radicalmente l'esperienza che ci propone se non promuove nel terzo anche

ciò che non è incluso nel pronome maschile di *egli*. Tutti i possibili pronomi della terza persona devono essere ammessi affinché lo Spirito possa distinguersi *per relazione* dalle altre ipostasi trinitarie. Altrimenti questo Spirito che non può coincidere con la relazione in quanto tale, che non può assumere o *ripetere* l'ipostasi del Figlio, e non può ridursi, come qualche volta accade, in una lettura troppo rapida dell'icologia della fede, alla figura della forza o dell'energia, diventa paradossalmente ciò che della Trinità non riceve nulla dalla *rivelazione*.

L'intuizione di Riccardo dunque costringe ad ammettere la coimplicazione di un terzo, ma costringe anche a nominare un *terzo* di tutti i terzi o il *pronome* di tutti i pronomi. Non

solo un *egli*, ma anche ciò che nella lingua tedesca o inglese sarebbe un *das* o un *it*, per non parlare del pronome femminile, che se non è escluso da un dio troppo vicino a un patriarca è proprio per lo Spirito.

Non sarebbe difficile mostrare nelle stesse parole delle Scritture una speciale oscillazione di questo Spirito tra un *chi* e un *cosa*. Come se la nozione di persona fosse parziale o incompleta se escludesse il *qualcosa*, come se il *chi* e il *qualcosa* si debbano chiarire o convertire a vicenda. La tradizione teologica deve, da un lato, rimandare alla personalità dello Spirito, dall'altra non può identificarlo con la figura di un *chi*. Il suo essere terzo procede dal Padre e dal Figlio, ma se ci pensiamo bene procede anche dal *chi* al *qualcosa*.

Gli attributi biblici che lo attestano sono, come si sa, metonimie impersonali, il soffio, il vento. *Ruah* trascendente, energica e invisibile. Come se questa oscillazione tra il *chi* e il *qualcosa* esprimesse un antico rapporto con il *vivente*. Forse *Ruah* – che, tra l'altro,

non dimentichiamolo, è *femminile* nella lingua ebraica –, prima che diventi *pneuma*, esprime un'esperienza del *vivente*. Il vivente converte l'un l'altro il *chi* e il *qualcosa*, non riduce il *qualcosa* a un *chi* e non riduce il *chi* al *qualcosa*. Il vivente esprime meglio il *rango* del creato. L'antico profetismo non era in fondo che una speciale esperienza del vivente del creato, questo soffio di Dio non è che una intensificazione della *creaturalità* del creato, questo Dio dei profeti parla pro-manando la sua voce nel respiro dei viventi. Come se la stessa veggenza profetica debba essere colta in una singolare lucidità del *reale*. Lo *Spirito del Signore* viene sempre invocato per rinnovare la vita dei viventi. La stessa questione della giustizia infra-umana è sempre in un contesto più generale.

Così come occorre anche ricordare una cosa. La prima *ipostasi* dello Spirito, la sua prima personificazione, avviene nel libro dei *Proverbi*, nei capitoli 1-9, intorno al V secolo. Qui la Sapienza *personifica* lo Spirito del Padre. Alcuni tratti sembrano essere quelli

della seconda persona. La Sapienza infatti esercita il ruolo creaturale del *Figlio*. Si autonoma, questa Sapienza, come architetto vicino al Padre. Riferisce anche di un dilettersi sul globo terrestre, di un porre le sue delizie tra i figli dell'uomo. Andrebbe anche ricordato che secondo *Sap* 8,3, la Sapienza è anche *sposa* del divino. In ogni caso esprime la fecondità *ek-statica* del divino.

Il *condilectus* di Riccardo ha nella sua memoria questi riferimenti biblici e, in ogni caso, richiama l'effusività dell'amore divino, in qualche modo dispiega quel momento eterno in cui Trinità immanente e Trinità economica si congiungono e si disgiungono. Quindi l'estasi di un terzo di tutti i terzi in cui accade la creazione, come se il creato stesso debba assumere nello Spirito il rango di una *condilezione*. Come se il creato stesso, meglio ancora, la creazione in cui accade o continua ad accadere debba essere pensata nel *condilectus* dell'*ipostasi* del terzo di quest'estasi divina.

Tutto questo insegna qualcosa di decisivo sulla natura stessa della *persona* trinitaria e ancor di più sulla relazione personale in generale. La relazione è costitutiva della persona, ma solo nell'implicazione o nella coimmanenza di un terzo. Questo terzo non è il nome della relazione, non è una sintesi della processualità dell'uno e dell'altro, e, neppure, identificabile con l'*egli*. Piuttosto è l'*altro* dell'uno e dell'altro. Terzo in quanto altro dall'uno-altro. Se il vivente creato non fosse il terzo per lo Spirito del Padre e del Figlio, se non fosse altro dall'uno e dall'altro, quindi im/proprio, senza proprietà, anarchico, rispetto al principio di proprietà, la relazione *tra* persone sarebbe forse una relazione tra *soggetti*. Forse capiamo meglio, in questa complicata vicenda, che una persona si riduce a un soggetto quando l'improprietà del terzo creato subisce un'appropriazione, entra nel regime del proprio.

Questo perché il creato dei viventi manifesta nel *terzo* dello Spirito la non *ipseità* di questo Dio.

Ci troviamo molto vicini alla grande intuizione di Bulgakov⁶: “Dio” è il nome per ciò che si espropria del più proprio, che si espropria della stessa *sofia* come autorivelazione, dandole un’esistenza in sé.

L’esproprio di sé in questo im/proprio del fuori di sé. Solo chi non tiene nulla per sé, può inabitare in un certo fuori. La trascendenza divina è un altro modo di dire questa immanente trascendenza del *fuori*. E perché la cosa non sembri troppo astratta, si può dire – più avanti ci ritorneremo – che l’immagine, più che l’analogia, più prossima a tutto questo, non è tanto il pensare, la *relatio* cioè tra *pensiero* e pensato, ma ciò che una lunga tradizione chiama *intenzionalità*. La relazione intenzionale non è mai all’altezza del dato, quindi dell’evidenza della *datità* del dato, se non depone ogni *egotismo* di un soggetto. Lo ha detto con ammirabile chiarezza Rousselot, studioso troppo prematuramente scomparso della filosofia tomista:

Contrariamente a coloro che vedono nell’intelligenza una facoltà essenzialmente egoi-

stica, egli [cioè Tommaso] ne fa la facoltà essenzialmente liberatrice della soggettività, la “facoltà dell’*altro*”, se si può dire così.⁷

La *regola aurea* di Riccardo si può riassumere dunque in questo modo: la *carità* si realizza solo nel desiderio che chiunque altro possa partecipare di tutto ciò che io amo. Quindi l’amore non è tale se non è aperto al terzo dell’altro o all’altro come terzo. Affinché l’altro partecipi dell’amore che offro e ricevo occorre che questo amore sia offerto a chiunque. Potremmo anche dire così: il bene fatto a qualcuno non è tale se non è partecipabile. Il Padre non può donarsi al Figlio e il Figlio al Padre se questo dono non è simultaneamente nella partecipazione di un terzo. Non c’è carità se il bene donato non è un’*opera* inclusiva di tutto ciò che è altro dall’uno-l’altro. Se non si stabilisce un singolare rapporto tra il *dono* e il *terzo*.

In questo senso l’espressione più adeguata non sarebbe fare del bene ma fare *opera del bene*. Fare un bene come opera in cui un altro possa trovarsi nell’inclusione di un *condi-*

lectus. Come se il bene fatto all'altro debba istituirsi un'un'opera tra me e l'altro, come terzo tra me e l'altro in cui ogni terzo possa trovarsi incluso.

Così se il terzo dell'uno e dell'altro nella Trinità immanente evoca una convertibilità che è insieme una conversione, tra l'opera come dono e il terzo-altro, nella Trinità economica l'opera del creato è solo l'occasione possibile del *terzo*. In ogni caso il *creato* va pensato come *opera* nello Spirito del Padre e del Figlio e come *opera* in cui si dà la realtà e la potenza dello Spirito.

Nello sviluppo di questi principi e coerenze emergono almeno due questioni rilevanti. Il creato è l'*opera* in cui diventa partecipabile il *dono* dell'amore trinitario. Del resto, la tradizione teologica ne parla come la *prima* rivelazione divina. In vario modo questa tradizione difende la natura di segno o persino di *icona* del divino. Non solo, nell'opera del creato si partecipa dell'estasi divina nello Spirito ma si stabilisce il criterio per ogni relazione di carità. Non c'è relazione

di carità se non conferma o non riflette in un'opera l'opera della creazione. Il bene non sarà partecipabile, non sarà nella trinità del terzo aperto all'altro come terzo, non avrà la potenza dello Spirito, se non sarà un'opera con la medesima *icona* del bene nell'*opera* del creato. Ma qual è questa icona del bene nell'opera del creato? Qual è, in questa tradizione di fede, l'*icona* dell'ente che manifesta lo Spirito del *condilectus*?

Come sappiamo, l'esclamazione divina dinanzi alla sua creazione, quando lo Spirito aleggiava sugli enti, non oltre gli enti, come *chiarore* stesso degli enti creati, convoca *kalos*. Sappiamo anche che l'utilizzo nel greco neotestamentario del termine *kalos* è normalmente un sinonimo di *agathos*. Persino il Cristo si definisce "pastore *kalos*" e nella traduzione diventa "buon pastore".

Non si tratta di una imprecisione o di una nozione in attesa di una più precisa definizione, si tratta invece di una *convertibilità*. Si tratta di quell'esperienza per la quale gli antichi trascendentali sono convertibili,

in particolar modo sono convertibili il *pulchrum* e il *bonum*.

C'è una lunga storia della modernità nella dissociazione di questa convertibilità. In quella tradizione si afferma che il *bonum* non è tale se non è convertibile nel *pulchrum* e il *pulchrum* non è tale se non è convertibile nel *bonum*. Potremmo dire così, accelerando un po' alcuni passaggi: nel *pulchrum* il *bonum* assume il carattere dell'*opera*. Il *bene* è *operato* nella convertibilità con il *pulchrum*, poiché solo in questa convertibilità un *condilectum* è incluso. Solo nel *pulchrum* il bene fatto a lui ospita il *terzo* dell'altro. Solo se un'opera è nel contrassegno del *pulchrum* il bene è partecipabile e include l'altro come terzo.

Forse si può dire, ma è una suggestione molto rapida che il *piacere* del bello kantiano, almeno nel suo carattere di effusione non patica, abbia nella memoria il *condilectus* di Riccardo di San Vittore.

Si può dire, dunque, che il creato sia l'*icona* del *condilectus*. Esso accade nel desiderio più estremo della carità. Nell'*icona* della convertibilità degli ultimi due trascendentali si afferma la radicalità di un certo per-tutti. Il contrassegno del creato è *per-tutti*. Non potrebbe costituire il regno del partecipabile se non esprimesse nella sua stessa *datità* la sua im/proprietà. Se l'ente non fosse dato in una *datità* per tutti. Dato nell'opera dello Spirito o nello Spirito come opera in cui non c'è *proprietà* tra Padre e Figlio. Non c'è semplice riconoscimento di sé nell'altro da sé, o oggettivazione di sé nell'altro da sé.

La convertibilità degli ultimi trascendentali dice più di ogni cosa questa *datità data* dell'ente. Il *creato* è nel suo *esser-dato* e il suo *esser-dato* è sempre nella logica di un terzo, altro dall'uno e dall'altro. Ogni volta che un principio di proprietà investe l'ente, la *datità* diventa *objectum* e in questo diventare *objectum* qualcosa di decisivo accade per l'apertura stessa della relazione.

Per questo si può forse dire che operare nella logica del bene, compiere un'opera buona e bella, sia restituire o far risuonare il per-tutti della *datità*. In qualche modo, quindi, concorrere alla ricreazione del creato, concorrere alla creaturalità del creato. Ristabilire l'avvenire dell'altro.

Solo nell'*improprietà* originaria della sfera degli enti si può portare all'estremo il desiderio che un altro possa condividere tutto ciò che io amo. Non solo dunque un terzo come altro deve spezzare il circolo della reciprocità tra l'un-l'altro, ma questo terzo deve, per così dire, deve trovarsi in coesistenza con l'ente o, almeno, detto più precisamente, deve coaffermare l'improprietà dell'ente creato.

Forse possiamo dire che l'im/proprietà dell'ente sia il modo più originario di pensare il creato e lo stesso avvenimento creaturale. Vorrebbe dire che il *condilectus* di Riccardo chiama in causa non solo un *terzo* che disloca la reciprocità dell'un-l'altro, ma, anche, al contempo, la sfera creaturale dell'ente. La terzietà coinvolge il creato come sfera

impropria dell'*io* e del *tu*. Ambito di una certa convertibilità tra l'*egli* e il *dato*, tra il reale dato del creato e l'*egli*.

Come se in questa coerente parafrasi di Riccardo di San Vittore potessimo affermare la seguente cosa: non solo non vi sarebbe piena carità se un altro dell'uno e dell'altro non fosse partecipe dell'amore dell'uno per l'altro, ma questo terzo non sarebbe davvero nella radicalità dell'essere altro, se non fosse la figura di tutto ciò che è *altro*. Se l'opera del creato non fosse la messa in opera di questa alterità altra dal semplicemente altro.

Creato non sarebbe a questo punto semplicemente ciò che si destinerebbe all'*umano*.

Il creato non evocherebbe semplicemente il *continuum* storico evolutivo che condurrebbe all'*umano*. Come in fondo rischia di accadere in Karl Rahner. Il creato sarebbe il *medium* dell'autorivelazione di Dio, il quale all'estremità del ciclo evolutivo incontrerebbe l'umano, apice della creazione in un senso per il quale solo l'umano, nella sua li-

bertà, realizzerebbe la fuoriuscita nell'altro da sé del divino. Rahner scrive, leggiamo con attenzione:

L'autocomunicazione del Dio personale e libero, che si dona come 'persona' (nel senso odierno del termine!), presuppone un destinatario personale.⁸

Più avanti, nel medesimo testo: «Se Dio vuole liberamente uscire da se stesso, egli deve creare l'uomo»⁹. È nella personalità dell'uomo che trova la sua immagine la personalità di Dio. Ora, tutto questo, lasciato in questa semplice perentorietà, non riesce a coniugarsi con almeno un duplice rilievo: la creazione in quanto tale non sarebbe ancora una fuoriuscita di Dio, occorre introdurre un'idea evolutiva di cui l'umano sarebbe il compimento. Il creato avrebbe senso divino solo come itinerario evolutivo verso il semplice *io-tu* di Dio e dell'uomo. In questa radicalizzazione di Rahner, in uno schema per il quale la prova della fuoriuscita del divino consisterebbe esclusivamente nella *potentia oboedientialis* di una libertà personale,

l'autocomunicazione *ad extra* sarebbe in fondo già avvenuta nella correlazione angelica. La persona dell'angelo sarebbe più che sufficiente a realizzare l'autocomunicazione divina, se il suo senso si esaurisse nell'affermazione che abbiamo riportato. È la stessa intelligenza di Rahner a riconoscere il problema e infatti egli deve precisare che l'autocomunicazione accade in una certa unità di Spirito e materia o mondo. Scrive proprio così, *Spirito e mondo* sono correlativi ed è per questo che la personalità angelica, il *tu* angelico, non realizza l'autocomunicazione divina. Rahner però non trae le conseguenze di questa osservazione tutt'altro che marginale. Il *mondo creato* non è estraneo alla personalità della relazione di autocomunicazione, non è estraneo o semplicemente sussidiario o strumentale all'autocomunicazione divina nell'umanità dell'umano. Dio e l'uomo non si trovano a tu per tu in questa personalità della relazione di autocomunicazione. Il corpo non chiama in causa semplicemente la nozione metafisica di *materia*.

La stessa unità di *materia* e *Spirito* veicola un linguaggio di una tradizione inadatta a esprimere l'intuizione significativa che qui è implicata. Nessun'altra nozione come quella di *corporeità* evoca il creato. Il *corpo* del creato non è in funzione dell'*io* e del *tu*. La stessa *personalità* della relazione tra *io* e *tu* non si esprimerebbe se il corpo del creato non fosse irriducibile alla totalità riflessiva dell'*io* e del *tu*.

Come si diceva, tuttavia, questa corporeità non si esprime adeguatamente se non come *opera*. *Corporeità* e *opera* si veicolano insieme. Ricordiamo un passaggio precedente che forse, ora, a questo punto, risulta più puntuale: il *creato* è nell'*opera ad extra* dello Spirito. L'*opera* è ciò per cui l'*io* e il *tu* non concludono nel semplicemente *soggettivo* della relazione. Se la relazione è *personale* e non semplicemente *soggettiva*, è perché il bene dell'uno verso l'altro accade in un'*opera*, nel creato di un'*opera* disponibile per chiunque. Lo dicevamo, quest'*opera* deve avere la marcatura degli ultimi due tra-

scendentali affinché la relazione tra l'*io* e il *tu* possa avere il carattere della *personalità*.

Lo sviluppo di tutto questo contesta o pone una serie di questioni ad alcune importanti tesi di Rahner. Come si sa, per Rahner è solo per una speciale intimità dell'*io* e del *tu*, quindi del Padre e del Figlio, che l'unione ipostatica del *logos* nel Figlio non andrebbe intesa conformemente alle relazioni intratrinitarie, quindi alle ipostasi trinitarie, ma esclusivamente a partire da una speciale singolarità del *logos*.

Come se l'incarnazione debba essere pensata indipendentemente dalla simultaneità delle ipostasi trinitarie. Come se avesse il suo speciale dinamismo quasi esclusivamente nell'intimità autocomunicativa dell'*io* del Padre e nel *tu* del Figlio. Questa posizione rischia di perdere un dato elementare della fede cristologica: nell'esperienza della divinità dell'uomo Gesù si rivela l'intimità del Figlio al Padre nello *Spirito*. È tutto il Dio che si rivela. C'è sempre lo Spirito del Padre e del Figlio *simultaneo* alla *parola* del Figlio

nel Padre. Si smarrisce qualcosa di decisivo, il Figlio si manifesta non tanto in una *parola* ma in un'*opera*. È nel corpo di quest'*opera*, nello Spirito del corpo di quest'*opera*, che si istituisce la prossimità del tra-noi, quindi la stessa relazione personale dell'*io* e del *tu*. Non comprendiamo la dimensione stessa della fede, la fede nel senso originario di fidatezza di prossimità, se non comprendiamo questo nesso tra la parola, il corpo e l'*opera*. La *corporeità* del Cristo è la sua *opera*. La parola deve prendere corpo in un'*opera* affinché sia, come si dice nei Vangeli, parola di *vita eterna*. Solo nel *corpo* di quest'*opera*, incorporandosi nell'istanza di quest'*opera*, si afferma il *legame* comune. La comunione del comune, quindi la potenza stessa di una prossimità fidata, ha per così dire la sua istanza costituente nel *corpo* di quest'*opera*. Tra l'*io* e il *tu* c'è l'*icona* di quest'*opera*. La tradizione teologica parla di *grazia*, supplemento senza il quale le virtù teologali sono impossibili. Ma la *grazia* accade nell'istanza costituente di quest'*opera*, nell'adesione non tanto alla sua parola in senso astratto, ma alla

sua immagine-icona. Una biografia umana si è istituita in un'opera divina di cui il contrassegno è proprio la convertibilità degli ultimi due trascendentali. Se la vita vivente di quest'uomo Gesù non si fosse istituita nell'*opera* di questi ultimi trascendentali, alcuna comunità di fedeli avrebbe potuto istituirsi.

Per questo si può e si deve dire che quest'uomo Gesù ha operato nella *potenza* dello Spirito.

C'è un'implicazione tra l'*opera* e lo *Spirito* senza cui si smarrisce qualcosa di decisivo dell'evento cristologico. Tra l'altro, non si rende coerente il fatto che tutto il *creato* è coinvolto in quest'opera di *rivelazione*. Tutto il creato si *capitola* in questo evento. Anzi comprendiamo meglio come l'evento cristologico sia una incorporazione in un'opera nella quale siamo come chiamati alla *condizione creaturale*. Divinizzati in quanto compartecipi della creazione. Ma non posso continuare su questo, e mi avvio verso l'ultima parte di questa relazione.

La tradizione teologica chiama *persone* i momenti trinitari, ma evita in ogni modo di attribuire una *ipseità*, in termini moderni diremmo una “individualità soggettiva”, alle ipostasi.

Il Figlio non è il Padre e il Padre non è il Figlio, la loro alterità relativa l’una dall’altra non si iscrive in un centro di coscienza soggettivo.

Il dogma rifiuta la trisoggettività di questo Dio. Tra un unico soggetto divino e una trisoggettività si indica una unica essenza con tre ipostasi. Ciò che si tenta di evitare sono due esiti possibili e variamente presenti nella tradizione filosofica: che l’altro del Figlio sia semplice manifestazione del Padre, quindi una differenza dell’*uno*, oppure che l’altro del Figlio sia *altro* dal Padre, quindi indifferente al Padre. In entrambi i casi si impone la figura di un *soggetto*, nel primo caso un unico soggetto divino e nel secondo caso un doppio soggetto divino.

La nozione di *persona* non si compromette dunque con quella di *soggetto*.

Un'essenza divina non si esaurisce in un semplice soggetto poiché si dà dislocata in tre punti o ipostasi.

“Dislocata” vuol dire coimmanenza di tre momenti per i quali si impone l'economia logica di qualcosa di remoto ed estraneo alla logica dialettica: cioè il principio della simultaneità o di ciò che si potrebbe anche chiamare della *coevidenza*. Occorrerebbe ricordare che questa simultaneità nella tradizione filosofica emerge ogni volta che non si sopporta o supporta la logica dialettica; lo si ritrova non casualmente nei tentativi di radicalizzazione della univocità; in questi tentativi il pensiero stesso viene portato alla velocità del fulmine, poiché solo in questa velocità del fulmine l'uno e il molto non devono evocare la strana inevidenza dell'uno dell'uno e del molto. Diciamo, economia logica del simultaneo e della coevidenza.

Sembrerebbe che anche il *pensare* sia dislocato in tre punti. Sembra si possa affermare, ad esempio: pensiero, pensiero pensante e pensiero pensato. Tuttavia il pensare ha una intimità patica, così potremmo chiamarla, una interna autoriflessione per la quale il pensare del pensiero pensante accade e si propone come l'*impensabile* del pensante.

Si dice allora che il pensiero pensante non pensa mai il proprio pensiero, che il pensiero sia quindi impensabile nel suo essere pensiero pensante. In realtà qui si istituisce sempre un punto cieco; matura una strana invidenza che nasconde e sottrae in un retro piano la sua imminenza.

Direi che questa esperienza del pensiero pensante che proviene dall'intimità cartesiana dell'*ego* e del *cogito* non sia in alcun modo una buona analogia di ciò che si pretende nel dogma trinitario. Così come non costituisce una buona analogia il ricorso all'immagine del *silenzio* del Padre e la *parola* del Figlio. Direi che in tutte queste analogie prevale un soggetto, in vario modo, una intimità tra un

ego e un riflesso di sé nel *cogito*, che impedisce di radicalizzare la nozione di *persona*.

Dissociare *je* dal *moi-même* significa dissociare l'*ego* dal *cogito*. Cioè non fare del *cogito* la soglia di evidenza o di autoevidenza dell'*ego*. La *psyché* di un soggetto si costituisce ogni volta che un io si certifica nell'evidenza autoriflessiva di un *cogito*. Lipostasi trinitaria non assume la soggettività di un *ego cogito*.

Un'analogia più adeguata è invece quella dell'intenzionalità. Innanzi ho richiamato il contributo di Rousselot alla comprensione del nesso tra intenzionalità e alterità. Quando insiste, cioè, sul fatto che l'intenzionalità rilanciata da Tommaso sia la «facoltà dell'*altro*».

Naturalmente Rousselot scrive in *corsivo* questa «facoltà dell'*altro*». Non c'è esperienza dell'essere se non come esperienza dell'altro e non c'è esperienza dell'altro se non nella deposizione di una certa *psyché* del soggetto. L'io intenzionale è nella trasparenza dell'altro. In-uno con l'altro, unità di sussistenza e relazione.

Una *kenosis* del soggetto è implicata nell'intenzionalità. Una certa *kenosis* del soggetto spiega il singolare rapporto tra immanenza e trascendenza nell'intenzionalità.

Una radicalizzazione dell'intenzionalità deve insistere su ciò che mi sembrerebbe giusto chiamare la *scena del dato*. Una scena del dato sempre dislocata nella coimmanenza di tre punti, nella simultaneità di tre momenti.

Qualcosa del tutto estraneo a un *pensiero* del dato o a una rappresentazione del dato. Non si spiega ciò che la tradizione fenomenologica evoca come plesso di immanenza e trascendenza, questa trascendenza intenzionale, senza la coesistenza di datità ed esteriorità. Un dato non è *dato* se un *moi-même* si sovrappone al *je* intenzionale. Quel dato si muta in un *objectum* e l'*io-je* in un semplice *subjectum*. Nell'*objectum* il dato si prospetta e nel prospettarsi vela sempre qualcosa di decisivo della sua trascendenza e cioè la coesistenza dell'altro. Non si offre *datità* di dato, il dato non è *donato*, se non nella imminenza coesistente di un altro. Un *io* depo-

sto dall'ego e un dato deposto dal suo essere *objectum* convergono nella scena di una co-evidenza. Simultanietà dell'io, del dato e dell'altro. In una certa convertibilità tra il *dato* e l'altro. Monotriade della scena intenzionale, così potremmo chiamarla.

La nozione di *monotriade*, come si sa, trova una speciale formulazione in Giovanni Gentile. È sempre un errore studiare l'attualismo al di fuori della coerenza che rivendica con l'evento cristologico, con quell'evento costituente nel quale si afferma, secondo Gentile (in una interessante risonanza con K. Hemmerle¹⁰), la simultaneità di un doppio movimento: un Dio si umanizza e un uomo si divinizza. L'atto di Gentile rivendica la coerenza e la compatibilità speculativa con questa impossibilità di trascendere l'immanenza divina nell'ipostasi del Dio-uomo.

L'atto di Gentile rivendica una radicale compatibilità con lo *Spirito* del Padre e del Figlio. Se vogliamo spiegare la sua riforma della dialettica, dobbiamo prendere sul serio l'estraneità di questo Spirito del Padre e del

Figlio dalla triade hegeliana. Se con Gentile è impossibile ordinare gerarchicamente immediatezza e mediazione, se il suo *concreto* si propone come un mediato-immediato o immediato-mediato, se la sua unità è già *immediatamente* mediata uno-molti, e non uno dell'uno e dei molti, se la sua mediazione è non mediabile, poiché, appunto, immediata mediazione, si deve a una delle più straordinarie riflessioni della filosofia del Novecento sullo Spirito trinitario. A un certo incredibile innesto giobertiano, più che rosminiano, nella dialettica dell'idealismo tedesco. Gentile non farà che approfondire, pur tra alti e bassi speculativi, l'essere-in-Dio di Gioberti, e in lui Dio tende a potersi scrivere come *D'io*. Se Massimo Donà ha perfettamente ragione, nel suo bel libro su Gentile¹¹, a marcare l'inassimilabilità dell'idealismo gentiliano a quello tedesco, è per questo innesto tra l'atto o l'attualità di questo atto e la monotriade aperta nell'evento cristologico.

Il *concreto* di Gentile non è affare semplicemente del *pensiero*. *L'ego cogito* è come

abbracciato dall'atto, dall'attualità triadica dell'io-molti, il pensiero se ne sta già andando in astrazione della scena dell'atto. Il pensiero è abbracciato dal *sentimento* del concreto. Potremmo anche dire dal sentimento fidato del concreto.

Nonostante diversi passi possano non confermare tutto questo, tuttavia, la coerenza più interna della filosofia di Gentile conduce a non ridurre l'*atto* all'atletica di un pensiero pensante. In questo senso l'*impensabilità* si istituisce nel punto in cui la scena attuale si ricopre dell'atto pensante, quando un pensiero pensante sovrappone il proprio atto con la scena attuale dell'atto. Solo a questo punto diventa ammissibile mostrare il pensiero come *un occhio che non vede se stesso mentre guarda*. Se non dissociamo la scena attuale dall'atto pensante non capiamo il vero e proprio manifesto della filosofia gentiliana, contenuto nel famoso § 7 del primo capitolo della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in cui si legge: «la prima adesione spirituale è la fiducia»¹². Senza fiducia non c'è

«penetrazione spirituale»¹³. Preliminarmente al conoscere c'è un'apertura fidata. Gentile lo nomina anche rischiosamente come senso della vita spirituale, o sentimento dell'unità spirituale. È in questa apertura fidata, nella scena attuale del suo *sentimento*, che può avvertirsi l'*impensabilità* dell'atto pensante e l'astratto può distinguersi dal concreto. Non faremmo esperienza dell'impensabilità del pensiero in atto se esso non fosse già in quella immediata mediazione della scena attuale. In questa scena attuale il soggetto e l'oggetto sono simultanei. Gentile non si stanca di ripeterlo a tutti coloro che gli rimproverano un banale idealismo. L'oggetto non è un semplice *prodotto* del soggetto se non nella misura in cui lo stesso soggetto si edifica in questa relazione. Non solo questo oggetto non è nell'atmosfera trascendentale di un soggetto, esso è irriducibilmente non soggetto, quindi *fuori* del soggetto. Con una precisazione decisiva naturalmente: entrambi non sono *fuori* della realtà spirituale, la quale è immanente alla trascendenza di questo Dio cristianamente rivelato.

Note

* Il saggio conserva la forma della *lectio* con cui è stato presentato alla XI edizione dell'International Summer School of Higher Education in Philosophy, sul tema "Ontologia trinitaria", tenutasi a Castelsardo (SS) nei giorni 23-26 luglio 2019.

1. Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, Prima parte, Questione 40, articolo 2 ad 1.
2. Cfr. su questo il contributo di G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 163.
3. W. Pannenberg, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, tr. it. di G. Poletti, Morcelliana, Brescia 1974, p. 222.
4. Cfr. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes*, vol. I/I, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1947, p. 473.
5. Riccardo di San Vittore, *La Trinità*, I, 11.20; VI, 3.

6. Cfr. S.N. Bulgakov, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, tr. it. di O.M. Nobile Ventura, Città Nuova, Roma 1991; Id., *Il Paraclito*, tr. it. di F. Marchese, EDB, Bologna 1971; si veda il prezioso studio di P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998; Id., *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia, 2003; A. Pacini, *Lo Spirito Santo nella Trinità. Il Filioque nella prospettiva teologica di S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 2004.

7. P. Rousselot, *L'intellettualismo di san Tommaso*, a cura di C. Vigna, tr. it. di M. Pastrello, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 24.

8. K. Rahner, *La Trinità*, tr. it. di C. Danna, Queriniana, Brescia 1998, p. 89.

9. *Ibidem*.

10. Recentissimo in traduzione italiana K. Hemmerle, *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, a cura di V. Gaudiano, Città Nuova, Roma 2018. Cfr. anche Id., *Vie per l'unità. Tracce di un cammino teologico e spirituale*, tr. it. di A. Del Zanna e M. Loy Riatti, Città Nuova, Roma 1985; e, molto importante, Id., *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, tr. it. di T. Franzosi, Città Nuova, Roma 1996. Sui temi di un'ontologia trinitaria da molti anni lavora Piero Coda; tra i suoi molti importanti contributi, cfr. almeno: P. Coda, *Dio uno e trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993; Id., *Il logos e il nulla. Trinità religione mistica*, Città Nuova, Roma 2002; Id., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011.

11. M. Donà, *Un pensiero sublime. Saggi su Giovanni Gentile*, Inschibboleth Edizioni, Roma 2018.

12. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in Id., *Opere*, vol. III, Le Lettere, Firenze 1987, p. 9.
13. *Ibidem*.

Bibliografia

- Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.
- Id., *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990.
- Id., *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalistica*, Neri Pozza, Vicenza 2017.
- Alici L., *Filosofia morale*, La scuola, Brescia 2014.
- Id., *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999.
- Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, Paris 1962.
- Austin J.L., *How to do Things with Words*, Clarendon Press, London 1962; tr. it. di M. Gen-

- tile e M. Sbisà, *Quando dire è fare*, Marietti, Torino 1974.
- Bachelard G., *La poétique de l'espace*, PUF, Paris 1957; tr. it. di E. Catalano, *La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari 1975.
- Badiou A., *L'être et l'événement*, Éditions du Seuil, Paris 1988; tr. it. di G. Scibilia, *L'essere e l'evento*, Il melangolo, Genova 1995.
- Id., *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Paris 1997; tr. it. di F. Ferrari e A. Moscati, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli 2010.
- Barbero C., *Filosofia della letteratura*, Carocci, Roma 2013.
- Bataille G., *La littérature et le mal*, Gallimard, Paris 1957; tr. it. di A. Zanzotto, *La letteratura e il male*, Rizzoli, Milano 1973.
- Barth K., *Der Römerbrief*, Kaiser, München 1922; tr. it. di G. Miegge, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962.
- Id., *Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes*, vol. I/1, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1947.
- Id., *Kirchliche Dogmatik. Lehre von der Schöpfung*, vol. III/3, Evangelischer Verlag, Zürich 1950, § 50; tr. it., *Dio e il Niente*, a cura di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia 2000.

- Beardsley M.C., *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism*, Harcourt Brace & World, New York-Burlingame 1958.
- Id., *The Metaphorical Twist*, in «Philosophy and Phenomenological Research», XXII, n. 3, 1962, pp. 293-307.
- Benjamin W., *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie* (1936), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1955; tr. it. di E. Filippini, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 1966.
- Id., *Das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982; tr. it., *Opere complete IX. I «passages» di Parigi*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino 2000.
- Id., *Gesammelte Schriften*, 7 voll., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972-1989; tr. it., *Opere complete VI. Scritti 1934-1937*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino 2004.
- Benveniste É., *Problèmes de linguistique générale*, vol. I, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di M. Vittoria Giuliani, *Problemi di linguistica generale*, vol. I, il Saggiatore, Milano 1971.

- Blanchot M., *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris 1980; tr. it., *La scrittura del disastro*, a cura di F. Sossi, SE, Milano 1990.
- Black M., *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1962; tr. it. di A. Almansi e E. Paradisi, *Modelli archetipi metafore*, Pratiche, Parma 1992.
- Bloomfield L., *Language*, Rinehart and Winston, New York 1964; tr. it. di F. Antinucci e G. Cardona, *Linguaggio*, il Saggiatore, Milano 1974.
- Bof G., *Teologia cattolica. Duemila anni di storia, di idee, di personaggi*, San Paolo, Ciniello Balsamo 1995.
- Bultmann R., *Glauben und Verstehen*, 4 voll., J.C.B. Mohr, Tübingen 1933-1965; tr. it. di L. Tosti, A. Rizzi e C. Benincasa, *Credere e comprendere*, Queriniana, Brescia 1977.
- Id., *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in «Beiträge zur Evangelischen Theologie», n. 7, 1941; tr. it. di L. Tosti e F. Bianco, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione* (1941), Queriniana, Brescia 1970.
- Bontadini G., *Idealismo e realismo*, in Id., *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 275-295.

- Boulnois O., *Analogie et univocité selon Duns Scot. La double destruction*, in «Les Études philosophiques», XLIV, n. 3-4 (1989), pp. 347-369.
- Brooks C., *The Well Wrought Urn. Studies in the Structure of Poetry*, Reynal & Hitchcock, New York 1947; tr. it. di S. Federici, *La struttura della poesia*, il Mulino, Bologna 1973.
- Bulgakov S.N., *Il Paraclito*, tr. it. di F. Marchese, EDB, Bologna 1971.
- Id., *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, tr. it. di O.M. Nobile Ventura, Città Nuova, Roma 1991.
- Cacciari M., *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990.
- Id., *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004.
- Cantillo G., *Le forme dell'umano. Studi su Hegel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996.
- Canullo C., *Il chiasmo della traduzione. Metafora e verità*, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- Casper B., *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Karl Alber, Freiburg-München 1998; tr. it., *Evento e preghiera. Per un'ermeneutica dell'accadimento religioso* (1998), a cura di S. Bancalari, CEDAM, Padova 2003.
- Cassirer E., *Philosophie der Symbolischen Formen*, 4 voll., Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt 1953-1954; tr. it. di E. Ar-

- naud, *La filosofia delle forme simboliche*, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1966-1967.
- Chenu M.-D., *La Théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris 1957; tr. it. di R. Mazzarol, *La teologia nel Medio Evo. La Teologia nel secolo XII*, Jaca Book, Milano 1972.
- Id., *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, Vrin, Paris 1957; tr. it. di G. Penco, *La teologia come scienza. La Teologia nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1971.
- Coda P., *Dio uno e trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.
- Id., *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Mursia, Milano 1997.
- Id., *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.
- Id., *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003.
- Id., *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia, 2003
- Id., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011.
- Cohen J., *Structure du langage poétique*, Flammarion, Paris 1966; tr. it. di M. Grandi, *Struttura del linguaggio poetico*, il Mulino, Bologna 1974.
- Cohen-Levinas D., *Qui est comme Dieu*, Belin, Paris 2012.

- Courtine J.-F., *Extase de la raison. Essai sur Schelling*, Galiléé, Paris 1990; tr. it. di G. Strummiello, *Estasi della ragione. Saggi su Schelling*, Rusconi, Milano 1998.
- Dalmaso G., *Chi dice Io. Razionalità e nichilismo*, Jaca Book, Milano 2005.
- Id. (a cura di), *A partire da Jacques Derrida. Scrittura, decostruzione, ospitalità, responsabilità*, Jaca Book, Milano 2007.
- Deleuze G., *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968; tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, il Mulino, Bologna 1971.
- Id., *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969; tr. it. di M. de Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975.
- Id., *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967; tr. it., *Della grammatologia*, a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 1998².
- Derrida J., *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967; tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990.
- Id., *La mythologie blanche*, in «Poétique», n. 5, 1971, pp. 1-52, poi in Id., *Marges – de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, pp. 247-324; tr. it. di M. Iofrida, *La mitologia bianca*, in Id., *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 273-349.
- Id., *La dissemination*, Éditions du Seuil, Paris 1972; tr. it. di M. Odorici, *La disseminazio-*

- ne, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1989.
- Id., *Le facteur de la vérité*, in «Poétique», n. 21, 1975, pp. 97-137; tr. it. di F. Zambon, *Il fattore della verità*, Adelphi, Milano 1978.
- Id., *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994; tr. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995.
- Id., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997; tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1998.
- Id., *Comment ne pas parler. Dénégations*, in Id., *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, pp. 535-595; tr. it. di R. Balzarotti, *Come non parlare. Denegazioni*, in Id., *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. II, Jaca Book, Milano 2009, pp. 171-294.
- Id., *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999; tr. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002.
- Donà M., *L'aporia del fondamento*, Mimesis, Milano-Udine 2008.
- Id., *Teomorfica. Sistema di estetica*, Bompiani, Milano 2015.
- Id., *In principio. Philosophia sive Theologia. Meditazioni teologiche e trinitarie*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

- Id., *Un pensiero sublime. Saggi su Giovanni Gentile*, Inschibboleth Edizioni, Roma 2018.
- Dufrenne M., *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, 2 voll., PUF, Paris 1953; tr. it. di L. Magrini, *Fenomenologia dell'esperienza estetica*, Lerici, Roma 1969.
- Dumont S.D., *Scotus's Doctrine of Univocity and the Medieval Tradition of Metaphysics*, in J.A. Aertsen - A. Speer (a cura di), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1977 in Erfurt*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1988, pp. 193-212.
- Fabris A., *Paradossi del senso. Questioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2002.
- Id., *I paradossi dell'amore tra greicità, ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2002.
- Ferraris M., *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- Figal G., *Gegenstandlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006; tr. It., *Oggettualità. Esperienza ermeneutica e filosofia*, testo tedesco a fronte, a cura di A. Cimino, Bompiani, Milano 2012.
- Freund J., *L'essence du politique*, Sirey, Paris 1965.

- Frixione M., *Poesia e implicature*, in «Atelier», vol. 13 (50), 2008, pp. 22-32.
- Forte B., *Nostalgia di Unità? L'In-differenza dell'Inizio*, in Id., *Sui sentieri dell'Uno. Saggi di storia della teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1992, pp. 274-283.
- Frege G., *Über Sinn und Bedeutung*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», vol. 100, 1892, pp. 25-50; tr. it. di L. Geymonat e C. Mangione, in Id., *Logica e aritmetica*, Boringhieri, Torino 1965, pp. 374-404.
- Gentile G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in Id., *Opere*, vol. III, Le Lettere, Firenze 1987.
- Id., *La riforma della dialettica hegeliana e B. Spaventa*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Garzanti, Milano 1991, pp. 322-349.
- Id., *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, Sansoni, Firenze 1975.
- Ghisalberti A., *Ens infinitum e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scoto*, in L. Honnfelder - R. Wood - M. Dreyer (a cura di), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1996, pp. 415-434.
- Id., *Percorsi dell'infinito nel pensiero filosofico e teologico di Duns Scoto*, in «Antonianum», vol. 80, n. 1, 2005, pp. 147-156.

- Gibson J. (a cura di), *The Philosophy of Poetry*, Oxford University Press, Oxford (UK) 2015.
- Gilson É., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952.
- Girard R., *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972; tr. it. di O. Fatica e E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 2000⁵.
- Grassi E., *La metafora inaudita*, a cura di M. Marassi, Aesthetica, Palermo 1990.
- Greimas A.J., *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Larousse, Paris 1966; tr. it. di I. Sordi, *La semantica strutturale. Ricerca di metodo*, Rizzoli, Milano 1969.
- Greshake G., *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997; tr. it. di P. Renner, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000.
- Haverkamp A. (a cura di), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994.
- Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Ästhetik*, in Id., *Werke in 20 Bänden*, voll. 13-15, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970; tr. it. di N. Merker e N. Vaccaro, *Estetica*, Einaudi, Torino 1973.
- Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in Id., *Werke in 20 Bänden*, voll. 8-10, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

1970; tr. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, glossario e indice dei nomi a cura di N. Merker, Laterza, Bari 1967.

Id., *Phänomenologie des Geistes*, in Id., *Werke in 20 Bänden*, vol. 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1973.

Heidegger M., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969; tr. it. di V. Vitiello, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Guida, Napoli 1989.

Id., *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969; tr. it. di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980.

Id., *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1973; tr. it. di M.E. Reina, riv. da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1985.

Id., *Phänomenologie un Theologie* (1927), in Id., *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, pp. 45-78; tr. it. di F. Volpi, *Fenomenologia e teologia*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 3-34.

- Id., *Sein und Zeit* (1927), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; tr. it. di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2011.
- Id., *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1987; tr. it. di A. Giugliano, *Seminari di Zollikon: protocolli seminariali, colloqui, lettere*, Guida, Napoli 1991.
- Hemmerle K., *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976; tr. it. di T. Franzosi, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996;
- Id., *Wegmarken der Einheit. Theologische Reflexionen zur Spiritualität der Fokolar-Bewegung*, Neue Stadt, München-Zürich-Wien 1982; tr. it. di A. Del Zanna e M. Loy Riatti, *Vie per l'unità. Tracce di un cammino teologico e spirituale*, Città Nuova, Roma 1985.
- Id., *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, testo tedesco a fronte, tr. it. di V. Gaudiano, Città Nuova, Roma 2018.
- Henle P., *Metaphor*, in Id. (a cura di), *Language, Thought, and Culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1958, pp. 173-195.
- Henry A., *Métonymie et Métaphore*, Klincksieck, Paris 1971; tr. it. di P.M. Bertinetto, *Metonimia e metafora*, Einaudi, Torino 1975.

- Henry M., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Éditions du Seuil, Paris 2000; tr. it. di G. Sansonetti, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001.
- Id., *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990; tr. it. di E. De Liguori e M.L. Iacarelli, *Fenomenologia materiale*, a cura di P. D'Oriano, Guerini e Associati, Milano 2001.
- Husserl E., *Logische Untersuchungen* (1900-1901), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1968; tr. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano 1988.
- Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1980⁴; tr. it., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.
- Ingarden R., *Der Brief an Husserl über die VI. Untersuchung und den Idealismus* (1918), in Id., *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1998; tr. it. di V. De Palma, *Lettera a Husserl sulla Sesta ricerca logica e l'idealismo (fine luglio 1918)*, in S. Besoli - L. Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Göttinga*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 137-152.

- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants Werke. Akademie Textausgabe*, voll. 3-4, Walter de Gruyter, Berlin 1968; tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1966.
- Id., *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants Werke. Akademie Textausgabe*, vol. 5, Walter de Gruyter, Berlin 1968; tr. it. di A. Gargiulo, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1982².
- Lacan J., *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris 1966; tr. it. di G. Contri, *Scritti*, 2 voll., Einaudi, Torino 2002.
- Lepore E. - Cappelen H., *Insensitive Semantics. A Defense of Semantic Minimalism and Speech Act Pluralism*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Carlton 2008.
- Levinas E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961; tr. it. di A. Della-Ste, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990.
- Id., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974; tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.
- Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982; tr. it. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea* (1982), Jaca Book, Milano 1983.
- Loiret F., *Volonté et infini chez Duns Scot*, Kime, Paris 2003.

- Lonergan B.J.F., *Philosophy of God and Theology. The Relationship between Philosophy of God and the Functional Specialty, Systematics*, Darton, Longman & Todd, London 1973; tr. it. di G.B. Sala, *Ragione e fede di fronte a Dio. Il rapporto tra la filosofia di Dio e la specializzazione funzionale sistematica*, Queriniana, Brescia 1977.
- Lotito L., *Potenza e concetto nella critica schellinghiana a Hegel*, Guerini e Associati, Milano 2006.
- Mancini I., *Novecento teologico*, Vallecchi, Firenze 1977.
- Manfred F., *Natura e spirito. Lezioni sulla filosofia di Schelling*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2010.
- Marion J.-L. - Planty-Bonjour G., *Phénoménologie et Métaphysique*, PUF, Paris 1984.
- Marion J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997; tr. it. di R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.
- Masullo A., *La libertà e le occasioni*, Jaca Book, Milano 2011.
- Matassi E., *Bloch e la musica*, Marte, Salerno 2001.
- Id., *Musica*, Guida, Napoli 2004.

- Melchiorre V., *Dialettica del senso. Percorsi di fenomenologia ontologica*, Vita e Pensiero, Milano 2002.
- Moltmann J., *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zu Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Chr. Kaiser, München 1964³; tr. it. di A. Comba, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1970.
- Mondin B., *La Trinità mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993.
- Nancy J.-L., *La communauté désœuvrée*, Bourgois, Paris 1986; tr. it. di A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992.
- Id., *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996; tr. it. di D. Tarizzo, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001.
- Id., *Le Regard du portrait*, Galilée, Paris 2000; tr. it. di R. Kirchmayr, *Il ritratto e il suo sguardo*, Raffaello Cortina, Milano 2006.
- Natoli S., *Dio e il divino. Confronto con il cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2000.
- Pacini A., *Lo Spirito Santo nella Trinità. Il Filioque nella prospettiva teologica di S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 2004.

- Pannenberg W., *Grundzüge der Christologie*, Gerd Mohn, Gütersloh 1964; tr. it. di G. Polletti, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Morcelliana, Brescia 1974.
- Id., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973; tr. it. di D. Antiseri e L. Pusci, *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1999.
- Pareyson L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.
- Peperzak A.Th., *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987; tr. it., *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliano*, Bibliopolis, Napoli 1988.
- Pessina A., *L'io insoddisfatto. Tra Prometeo e Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2016.
- Petrosino S., *La scena umana. Grazie a Derrida e Lévinas*, Jaca Book, Milano 2010.
- Portinaro P.P., *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Schmitt*, Edizioni di Comunità, Milano 1982.
- Rahner K., *Der dreifaltige Gott als transzendenten Urgrund der Heilsgeschichte*, in Id., *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, vol. II, Benziger Verlag, Einsiedeln-Köln 1967; tr. it. di C. Danna, *La Trinità*, Queriniana, Brescia 1998.

- Id., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg i. Br. 1976; tr. it di C. Danna, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990⁵.
- Rancière J., *Aux bords du politique*, Osiris, Paris 1990; tr. it. di A. Inzerillo, *Ai bordi del politico*, Cronopio, Napoli 2011.
- Id., *La Méésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995; tr. it. di B. Magni, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Meltemi, Roma 2007.
- Resta C., *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Riccardo di S. Vittore, *La Trinità*, traduzione, introduzione, note e indici a cura di M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1990.
- Richards I.A., *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, New York 1936; tr. it. di B. Placido, *La filosofia della retorica*, Feltrinelli, Milano 1967.
- Ricoeur P., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris 1994.
- Id., *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975; tr. it. di G. Grampa, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1976.

- Ronchi R., *Il pensiero bastardo. Figurazione dell'invisibile e comunicazione indiretta*, Marinotti, Milano 2001.
- Id., *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017.
- Rousselot P., *L'intellectualisme de saint Thomas*, F. Alcan, Paris 1908; tr. it. di M. Pastrello, *L'intellettualismo di san Tommaso*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- Rykwert J., *The Idea of Town. The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World*, Princeton University Press, Princeton 1976; tr. it., *L'idea di città. Antropologia della forma urbana nel mondo antico*, a cura di G. Scattone, Adelphi, Milano 1981.
- Sartre J.-P., *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; tr. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, il Saggiatore, Milano 1980².
- Sasso G., *L'essere e le differenze. Sul «Sofista» di Platone*, il Mulino, Bologna 1991.
- Schiavone A., *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino 2005.
- Schmitt C., *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1932; tr. it. di P. Schiera, *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 1972.

- Id., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 1974; tr. it. di E. Castrucci, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum Europaeum"*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991.
- Schulz M., *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H.U. v. Balthasar*, EOS Verlag, St. Ottilien 1997.
- Schwab G., *The Challenge of the Exception. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt Between 1921 and 1936*, Duncker & Humblot, Berlin 1970; tr. it. di N. Porro, *Carl Schmitt. La sfida dell'eccezione*, Laterza, Roma-Bari 1986.
- Searle J.R., *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969; tr. it., *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Boringhieri, Torino 1976.
- Serres M., *Rome. Le livre des fondations*, B. Grasset, Paris 1986; tr. it., *Roma, il libro delle fondazioni*, a cura di R. Berardi, Hopefulmonster, Firenze 1991.

- Severino E., *La struttura originaria* (1958), Adelphi, Milano 1981.
- Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, testo latino dell'Edizione Leonina a fronte, tr. it. a cura dei Frati Domenicani, 4 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014.
- Tuozzolo C., *Schelling e il «cominciamento» hegeliano*, La Città del Sole, Napoli 1995.
- Ventimiglia G., *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- Vignaux P., *Métaphysique de l'exode et univocité de l'être chez Jean Duns Scot*, in A. De Libera - E. Zum Brunn (a cura di), *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3-14*, Éditions du Cerf, Paris 1986, pp. 103-126.
- Vitiello V., *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992.
- Wandenfels B., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006; tr. it. di F.G. Menga, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina, Milano 2008.
- Wollheim R., *Art and its Objects*, Harper & Row, New York 1968; tr. it. di G. Matteucci, *L'arte e i suoi oggetti*, Marinotti, Milano 2013.

Indice

Introduzione	p. 11
Capitolo I	
<i>All'estremo della differenza ontologica</i>	p. 21
Capitolo II	
<i>L'inclinazione metafisica</i>	p. 31
Capitolo III	
<i>La deposizione del Sé e la trascendenza intenzionale</i>	p. 43
Capitolo IV	
<i>Il limite dell'ente come tratto del tra-noi</i>	p. 67
Capitolo V	
<i>La coimmanenza di alterità e datità</i>	p. 81
Capitolo VI	
<i>Il contrassegno pareragonale dell'ente</i>	p. 91

Capitolo VII	
<i>Segno, traccia, contrassegno</i>	p. 101
Capitolo VIII	
<i>Il parergon e l'ergon della datità</i>	p. 113
Capitolo IX	
<i>Una noetica e una dianoetica</i>	p. 121
Capitolo X	
<i>Il predicato metaforico</i>	p. 133
Capitolo XI	
<i>Il realismo della metafora</i>	p. 143
Capitolo XII	
<i>Verso una neo-ontica dell'ente dato</i>	p. 151
Capitolo XIII	
<i>Il vagheggiare dello sguardo</i>	p. 169
Capitolo XIV	
<i>L'il y a della scena</i>	p. 179
Note	p. 197
Appendice	
<i>Sull'opera dello Spirito del Padre e del Figlio</i>	p. 199
Note	p. 241
Bibliografia	p. 245

Point d'orgue

Diretta da:
Danielle COHEN-LEVINAS
e Carmelo MEAZZA

1. Emmanuel LEVINAS, *Paul Celan dall'essere all'altro*.
2. Emmanuel LEVINAS, *Libertà e comandamento*.
3. Bruno MORONCINI, *L'etica delle ceneri. Tre variazioni su Jacques Derrida*.
4. Emmanuel FALQUE, *La grande traversata*.
5. Emmanuel LEVINAS, *Essere ebreo*.
6. Emmanuel LEVINAS, *La comprensione della spiritualità nelle culture francese e tedesca*.
7. Danielle COHEN-LEVINAS, *Il divenir-ebreo del poema. Doppio invio: Celan e Derrida*.
8. Carmelo MEAZZA, *La scena del dato. Materiali per una ontologia trinitaria*.

Finito di stampare nel mese di agosto 2019
presso Mediagraf SpA - Noventa Padovana
printbee.it