

ARCHIVIO
DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

L'IMPOSSIBILE

Editor

STEFANO SEMPLICI

Associate Editors

ENRICO CASTELLI GATTINARA · FRANCESCO PAOLO CIGLIA · PIERLUIGI VALENZA

Editorial Board

FRANCESCO BOTTURI · BERNHARD CASPER · INGOLF DALFERTH · PIETRO DE VITIIS
ADRIANO FABRIS · PIERGIORGIO GRASSI · JEAN GREISCH · MARCO IVALDO
JEAN-LUC MARION · VIRGILIO MELCHIORRE · STÉPHAN MOSÈS† · ADRIAAN PEPPERZAK
ANDREA POMA · RICHARD SWINBURNE · FRANZ THEUNIS

Managing Editor

STEFANO BANCALARI

Editorial Assistant

FRANCESCO VALERIO TOMMASI

*

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare alla Direzione, alle norme specificate nel volume FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa-Roma, Serra, 2009² (Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net).

Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*, cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

The authors are prayed to observe, in preparing the materials for the Editor, the rules stated in the Fabrizio Serra, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa-Roma, Serra, 2009² (Euro 34,00, orders a: fse@libraweb.net).

Our *Editorial Rules* are also specified at the page «Publish with Us» of www.libraweb.net.

*

«Archivio di filosofia» is a Peer-Reviewed Journal.

ARCHIVIO
DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

A JOURNAL FOUNDED IN 1931 BY ENRICO CASTELLI
FORMERLY EDITED BY MARCO M. OLIVETTI

LXXVIII · 2010 · N. 1

L'IMPOSSIBILE



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMX

Rivista quadrimestrale

*

Amministrazione e abbonamenti

FABRIZIO SERRA EDITORE

Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa,
tel. 050 542332, fax 050 574888, fse@libraweb.net

*

Casa editrice

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. 050 542332, fax 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. 06 70493456, fax 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

*Print and/or Online official subscription rates are available
at Publisher's website www.libraweb.net.*

I pagamenti possono essere effettuati con versamento su c.c.p. n. 17154550
o tramite carta di credito (American Express, CartaSi, Eurocard, Mastercard, Visa).

*

www.libraweb.net

*

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2010 by *Fabrizio Serra editore*[®], Pisa · Roma,
e «Archivio di filosofia» · «Archives of Philosophy»

*

«Archivio di filosofia»: autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 27 del 14 giugno 2007
«Archives of Philosophy»: autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 19 del 14 giugno 2007

Direttore responsabile: FABRIZIO SERRA

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 0004-0088

SOMMARIO

L'IMPOSSIBILE

| | |
|--|-----|
| JEAN-LUC MARION, STEFANO SEMPLICI, PIERLUIGI VALENZA, <i>Avant-propos</i> | 9 |
| PIERLUIGI VALENZA, <i>Introduction aux travaux</i> | 11 |
| STEFANO SEMPLICI, <i>The im-possibility of the Ought</i> | 15 |
| JEAN-LUC MARION, <i>L'impossibilité de l'impossibilité: Dieu</i> | 21 |
| BERNHARD CASPER, <i>Die Wirklichkeit des Unmöglichen, ou «L'impossibilité s'impose»</i> | 37 |
| INGOLF U. DALFERTH, <i>Weder möglich noch unmöglich. Zur Phänomenologie des Unmöglichen</i> | 49 |
| VIRGILIO MELCHIORRE, <i>Il nome impossibile. Alle origini dell'Occidente</i> | 67 |
| DONATELLA DI CESARE, <i>L'impossible dans l'histoire. Du Nom de Dieu</i> | 79 |
| JOSEPH S. O'LEARY, <i>Logical Impossibility in Mādhyamika Argumentation</i> | 93 |
| PAUL GILBERT, <i>L'«impossible», selon Anselme de Cantorbéry</i> | 105 |
| GIOVANNI SALMERI, <i>Che cosa è impossibile a Dio? Ordine delle cose e ordine dell'amore in Giovanni Duns Scoto</i> | 119 |
| EMMANUEL FALQUE, <i>Le Pouvoir-Est (De possest) ou le «Dieu im-possible» (Nicolas de Cues)</i> | 131 |
| ANDREAS SPEER, «Quod impossibile fieri non fit». <i>Metaphysisches Denken und die (Un-)Möglichkeit des Wissens des Unendlichen</i> | 143 |
| VINCENT CARRAUD, <i>Impossibilité, incapacité, disproportion</i> | 159 |
| PETER KOSLOWSKI, <i>Between 'Nothing is impossible' and 'Everything is unique'. On the Comprehensibility of Divine Action in History</i> | 175 |
| ENRICO CASTELLI GATTINARA, <i>L'impossibile verità: fra Leibniz e Bergson</i> | 187 |
| IRENE KAJON, <i>Il mito dell'impossibile. Hermann Cohen sull'affinità tra logica e religione</i> | 197 |
| JOCELYN BENOIST, <i>Plus ultra: méditation sur le carré rond</i> | 209 |
| ANGELA ALES BELLO, <i>L'impossibile reductio ad unum dell'essere umano</i> | 217 |
| STEFANO BANCALARI, <i>Eidos versus intersoggettività: una prospettiva husserliana sull'impossibile</i> | 229 |
| EDOARDO FERRARIO, «Possibilità dell'impossibilità». <i>Un faccia a faccia tra Heidegger e Levinas</i> | 239 |
| MARCEL HÉNAFF, <i>Derrida: le don, l'impossible et l'exclusion de la réciprocité</i> | 251 |
| KEVIN HART, <i>Impossible Love</i> | 267 |
| PETER KEMP, <i>La mémoire entre l'impossible et le possible</i> | 277 |
| STEFANO MICALI, <i>La preghiera come esperienza dell'impossibile. Un'analisi fenomenologica</i> | 285 |
| COSTANTINO ESPOSITO, <i>L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger</i> | 297 |
| WALTER SCHWEIDLER, <i>Das Menschenunmögliche. Zur Abgrenzung von Phänomenologie und Metaphysik im Ausgang von Heidegger</i> | 315 |
| VIRGILIO CESARONE, <i>Dio, l'impossibile oggetto d'esperienza. Welte lettore di Meister Eckhart</i> | 327 |
| PIETRO DE VITIIS, <i>Karl Barth e l'impossibile</i> | 341 |

| | |
|---|-----|
| FRANCESCO V. TOMMASI, <i>La demitizzazione dell'impossibile e l'impossibilità della demitizzazione. La critica di Enrico Castelli a Rudolf Bultmann</i> | 355 |
| LLUIS OVIEDO, <i>Is Religion about Impossible Things?</i> | 367 |
| THOMAS HÜNEFELDT, <i>How to identify the system of all those states of affairs that are the case in all conceivable worlds?</i> | 377 |
| MIKLOS VETÖ, <i>Possibilité et impossibilité de la fidélité</i> | 385 |
| FRANCESCO S. TRINCIA, <i>L'impossibile in etica</i> | 397 |

APPENDICE

| | |
|---|-----|
| MARCO IVALDO, <i>Un «trascendentale senza illusione». La risemantizzazione diacronico-responsiva del trascendentale di Marco Maria Olivetti</i> | 405 |
| VINCENZO VITIELLO, <i>Marco M. Olivetti filosofo della religione</i> | 413 |

L'IMPOSSIBILITÀ COME TRASCENDENTALE. PER UNA STORIA DEL CONCETTO DI IMPOSSIBILE DA SUÁREZ A HEIDEGGER

COSTANTINO ESPOSITO

1. IMPOSSIBILITÀ ED ESISTENZA: A PARTIRE DA KANT

SECONDO il canone del pensiero scolastico moderno (uso questi due aggettivi come Sun'endiadi per indicare il sistema e il lessico dell'ontologia elaborata tra il XVII e il XVIII secolo) l'essenza degli enti, o meglio l'essere proprio delle 'cose', va pensato in termini di 'possibilità', almeno nel significato minimale di non-impossibilità o non-repugnanza logica. Ma allora come sarà da intendere l'esistenza? Conosciamo la risposta codificata dalla *Schulmetaphysik*, quella che Kant ci ha indotto a chiamare come la scuola del «razionalismo dogmatico»: l'esistenza sarebbe già in qualche modo contenuta nell'essenza, nel senso di una sua intrinseca virtualità, o di un'attitudine logico-ontologica che va pensata come il *complementum possibilitatis*, la realizzazione della possibilità in quanto tale. Intendendo questo genitivo sia in senso oggettivo (la possibilità che viene realizzata), in riferimento al fatto che ogni ente finito o creato riceve l'essere non da se stesso ma dal di fuori; sia anche, e forse soprattutto, in senso soggettivo (la realizzazione che è la possibilità), in riferimento al fatto che, prima – trascendentalmente prima – di ogni derivazione fisica o teologica, la realizzazione dell'essenza possibile va intesa in senso puramente 'ontologico' come ciò che è semplicemente pensabile senza contraddizione.

Ma con Kant si apre un altro modo di intendere l'essere, non più soltanto come il possibile (non-impossibile), ma anche – per così dire – come lo stesso impossibile, nel senso del non concettualizzabile in base al principio dell'incontraddittorietà logica; o meglio come qualcosa di logicamente possibile (non-contraddittorio) che viene semplicemente *posto*, non però in virtù della sua possibilità concettuale, bensì come mero fatto empirico. In qualche maniera l'esistenza si lega qui all'impossibilità – non inclusività analitica di un predicato in un concetto – sebbene poi questa impossibilità viene catturata negli schemi di un'altra possibilità, vale a dire la condizione a priori di ogni dato empirico, mediante la quale tutto ciò che accade o è 'posto' (ossia è 'dato') nell'esperienza, e quindi è indeducibile nella sua presenza, può pur sempre essere «anticipato».¹ In tal modo l'apertura, quasi lo strappo o la ferita dell'impossibile, apertasi

¹ Vale la pena riportare il passaggio in cui, nella prima *Critica*, Kant teorizza questa possibilità di «anticipazione» dell'esperienza: «Ogni conoscenza, mediante la quale io posso conoscere e determinare a priori ciò che appartiene alla conoscenza empirica, posso chiamarla un'anticipazione, ed è senza dubbio in questo senso che Epicuro adoperò l'espressione *πρόληψις*. Ma poiché nei fenomeni c'è qualcosa che non viene mai conosciuto a priori, e che perciò costituisce anche la vera e propria differenza tra ciò che è empirico e la conoscenza a priori – vale a dire la sensazione (in quanto materia della percezione) –, ne deriva che la sensazione è propriamente ciò che non può mai essere anticipato. Quelle che invece potremmo chiamare anticipazioni dei fenomeni sono le determinazioni pure nello spazio e nel tempo, sia riguardo alla figura che alla quantità, poiché esse rappresentano a priori ciò che potrà sempre essere dato nell'esperienza. Se però supponessimo che, ciononostante, in ogni sensazione si trovi qualcosa che si possa conoscere a priori,

nel tessuto connettivo del possibile logico, viene rimarginata o neutralizzata nel regime del possibile trascendentale. E anche tutta la strategia della 'causalità', la quale dovrebbe assicurare il nesso tra la possibilità a priori e l'effettività a posteriori, diviene più un problema che una soluzione, nella misura in cui essa mira a spiegare solo ciò che è accaduto (o che può sempre accadere), non l'*origine* dell'accadere stesso, dal momento che ha spezzato il nesso tra la causalità della natura e la sua causa prima. Di qui si evidenzia un nuovo problema: come pensare il rapporto tra l'orizzonte trascendentale e l'evento; tra la condizione a priori e il prodursi del fatto; tra il possibile e l'impossibile?

2. LA DIVISIONE TRASCENDENTALE DI POSSIBILE/IMPOSSIBILE

Può essere particolarmente istruttivo il modo in cui lo stesso Kant riepiloga, dall'interno del «sistema» critico-trascendentale, la questione del nesso tra possibilità e impossibilità, già 'trascendentalmente' elaborata dalla scuola pre-kantiana (intendendo in tal caso il trascendentale in senso ontologico, ossia puramente noetico).¹ Nella *Critica della ragion pura*, alla fine dell'«Analitica trascendentale» egli afferma:

Il concetto supremo dal quale si è soliti iniziare una filosofia trascendentale è comunemente la divisione in possibile e impossibile. Ma, poiché ogni divisione presuppone un concetto diviso, deve esserne dato uno più alto, e questo è il concetto di un oggetto in generale (assunto problematicamente, e senza stabilire se sia qualcosa oppure nulla). Poiché le categorie sono gli unici concetti che si riferiscono a oggetti in generale, la distinzione di un oggetto – se sia qualcosa oppure nulla – procederà secondo l'ordine e l'indicazione delle categorie.²

Tra le quattro classi di categorie, la prima (quantità) e la quarta (modalità) attirano maggiormente la nostra attenzione riguardo al tema del rapporto tra 'qualcosa' e 'nulla' nei termini di possibilità/impossibilità. Per quanto concerne le categorie della prima classe, vale a dire quelle di 'tutto', 'molti' e 'uno', il loro opposto è «nessuna cosa» (*Keines*), o più precisamente «l'oggetto di un concetto al quale non è assegnabile alcuna intuizione corrispondente». In quanto «concetto senza oggetto» (*ein Begriff ohne Gegenstand*) esso è uguale a «niente» (*Nichts*), ed è a questo tipo di concetto che appartengono i *noumena*, i quali, sempre secondo Kant, «non possono essere annoverati tra le possibilità, seppure

come sensazione in generale (senza che si dia una sensazione particolare), esso meriterebbe il nome di anticipazione in un senso eminente, giacché anticipare l'esperienza proprio in ciò che riguarda la sua materia, la quale può essere attinta solo dall'esperienza stessa, sembra essere qualcosa di sorprendente. Eppure qui le cose stanno proprio così» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 208-209; trad. it. a cura di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, testo tedesco dell'ed. Weischedel a fronte, Milano, Bompiani, 2007², p. 343).

¹ Sul rapporto di continuità/discontinuità fra il trascendentale scolastico e quello critico si veda – sulla scorta dei classici lavori di Giorgio Tonelli e Norbert Hinske – il recente studio di F. V. TOMMASI, *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant*, Firenze, Olschki, 2009, in part. pp. 5-13, 47-60 e *passim*. Ma si può consultare anche M. SGARBI, *Logica e metafisica nel Kant precritico. L'ambiente intellettuale di Königsberg e la formazione della filosofia kantiana*, Frankfurt a.M. ecc., Peter Lang, 2010, in part. cap. IV, pp. 109-139.

² «Der höchste Begriff, von dem man eine Transzendentalphilosophie anzufangen pflegt, ist gemeinlich die Einteilung in das Mögliche und Unmöglichliche. Da aber alle Einteilung einen eingeteilten Begriff voraussetzt, so muß noch ein höherer angegeben werden, und dieser ist der Begriff von einem Gegenstande überhaupt (problematisch genommen, und unausgemacht, ob er etwas oder nichts sei). Weil die Kategorien die einzigen Begriffe sind, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, so wird die Unterscheidung eines Gegenstandes, ob er etwas, oder nichts sei, nach der Ordnung und Anweisung der Kategorien fortgehen»: *Kritik der reinen Vernunft*, B 346 (trad. it. cit., p. 521).

proprio perciò non debbano essere spacciati come impossibili». ¹ Questi *entia rationis* non sono dunque possibili, ma al tempo stesso non sono neanche impossibili, poiché pur non essendo contraddittori sono pensati o pensabili «senza alcun esempio tratto dall'esperienza». Si tratta dunque di «una semplice finzione (seppure non contraddittoria)» (B 348). ²

Per quanto concerne la quarta classe delle categorie, quella della modalità, abbiamo a che fare invece con una vera e propria *impossibilità*, vale a dire con un «non-ente» (*Unding*):

L'oggetto di un concetto che contraddice se stesso è niente, poiché il concetto è niente, è l'impossibile, come ad esempio una figura rettilinea di due lati (*nihil negativum*). ³

In questo caso, il concetto di non-ente si contrappone alla possibilità, in quanto semplicemente «annulla se stesso» (*sich selbst aufhebt*). Si tratta dunque di un «oggetto vuoto senza concetto» (*leerer Gegenstand ohne Begriff*), mentre nel primo caso si trattava di un «concetto vuoto senza oggetto» (*leerer Begriff ohne Gegenstand*). Così – almeno per «una filosofia trascendentale», come la chiama Kant qui, e che non è già il sistema della ragione critica ma è ancora il sistema della metafisica scolastica – l'inesistenza si allinea all'impossibilità (logica), mentre l'esistenza da un lato si allinea alla possibilità (come esistenza pensata o esistenza di un concetto senza intuizione ossia di un *ens rationis* o *noumenon*), dall'altro oltrepassa o eccede la possibilità, come «semplice posizione di una cosa». ⁴ A questo si riferiscono il secondo e il terzo modo di intendere la divisione tra essere e non-essere, vale a dire quello riferentesi alle categorie della qualità e della relazione. Rispetto alla qualità, «la realtà è qualcosa [*Realität ist etwas*], la negazione è niente», e in questo caso il niente è inteso come «l'oggetto vuoto di un concetto» (*leerer Gegenstand eines Begriffs*), ossia un *nihil privativum*, ⁵ come l'ombra o il freddo che non potrebbero essere rappresentati senza che fosse data sensibilmente la luce o il caldo. Rispetto alla relazione, invece, il niente indica il fatto che noi abbiamo la semplice forma dell'intuizione (lo spazio puro e il tempo puro), ma «senza sostanza», vale a dire senza costituire un oggetto, ma solo «la mera condizione formale di un oggetto (in quanto fenomeno). In questo senso il niente viene a indicare una «intuizione vuota senza oggetto» (*leere Anschauung ohne Gegenstand*), vale a dire un *ens imaginarium*, così che «se non si fossero percepiti degli enti estesi non ci si potrebbe neppure rappresentare lo spazio». ⁶

Kant pensa dunque ancora la possibilità come incontraddittorietà, e non esita ad assegnare a tale significato puramente concettuale dell'essere come esser-possibile una sua imprescindibile utilità. Basti pensare a come viene inteso il concetto di Dio, il quale, com'è

¹ *Kritik der reinen Vernunft*, B 347 (trad. it. cit., p. 523).

² Ivi, B 348 (trad. it. cit., p. 525).

³ «Der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, ist nichts, weil der Begriff nichts ist, das Unmögliche, wie etwa die geradlinige Figur von zwei Seiten (*nihil negativum*)»: ivi, B 348 (trad. it. cit., p. 523).

⁴ Cfr. ivi, B 626 (trad. it. cit., p. 869): «Sein [...] ist bloß die Position eines Dinges».

⁵ Il dibattito sulla figura del *nihil* aveva conosciuto un gran seguito nella *Schulmetaphysik* del XVII e XVIII secolo. Basti a questo proposito citare il ruolo fondamentale giocato dal concetto del *nihil* e dal suo corrispettivo logico, l'*aliquid*, nella metafisica del calvinista Clemens Timpler (1563/4-1624); o seguire l'esito di tale riflessione nella metafisica di Johann Clauberg (1622-1665); fino a giungere alla dottrina 'matura' sul *nihil* nelle sue varie figure in Baumgarten. Cfr. C. TIMPLER, *Metaphysicae sistema methodicum*, Steinfurt, Caesar, 1604, in part. I, c. II; J. CLAUBERG, *Metaphysica de ente quae rectius Ontosophia*, in *Opera omnia philosophica*, Amsterdam, Typographia Blaeu, 1691, c. III, §§ 31-32; A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, Editio VII, Halae Magdeburgica 1779, repr. Nachdruck: Hildesheim, Olms, 1963, §§ 7, 54. – Su questo dibattito si veda: W. HÜBENER, *Zum Geist der Prämoderne*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1985, in part. pp. 84-100.

⁶ *Kritik der reinen Vernunft*, B 349 (trad. it. cit., p. 525).

noto, per Kant non si riferisce ad alcun oggetto che si trovi al di fuori di esso, e tuttavia deve essere mantenuto come base minimale per poter pensare – e soprattutto credere in – un Dio nell'uso morale della ragion pura. In tal senso è sufficiente poter pensare attraverso la ragion pura (come fa l'ontoteologia, ossia la «teologia trascendentale») «un essere sommo semplicemente come cosa [*bloß als Ding*]», come leggiamo in un corso dedicato da Kant alla dottrina filosofica della religione.¹ Proprio per poter assicurare la possibilità della fede morale, cioè di una religione come «applicazione della teologia alla moralità», è di grande importanza tener ferma la possibilità del concetto di Dio – come l'«essere assolutamente necessario» –, tale cioè che non contraddica le leggi dell'intelletto. Per questo:

una spiegazione del nome di questo concetto è, certo, molto facile: esso è qualcosa il cui non-essere è impossibile. Ma con ciò non si riescono a capire di più le condizioni che rendono impossibile il fatto che una tal cosa non debba esistere. Infatti l'intelletto umano, il quale possiede un concetto dell'impossibilità solo attraverso la contraddizione, non può affatto capire come possa essere impossibile la non-esistenza di una cosa.²

Ha un bel dire Wolff nello spiegare l'assoluta necessità di Dio come *ens realissimum* (il quale dovrebbe esistere pena una contraddizione con il suo stesso concetto) in analogia con la necessità assoluta che un triangolo abbia tre angoli: questo esempio regge infatti solo a *condizione che* «esista (sia dato)» un triangolo, per cui una volta posto sarebbe contraddittorio non ammettere che gli appartengano i tre angoli; ma se esso non è posto, cade la stessa contraddizione – «E senza la contraddizione io non ho, attraverso meri concetti puri a priori, nessun contrassegno dell'impossibilità».

Per poter dunque pensare effettivamente la possibilità come non-impossibilità bisogna necessariamente riferirsi alla posizione esistenziale, che è *fuori* dalla possibilità. Così, l'oggetto proprio della «possibilità logica», dimostrato mediante l'analisi (cioè con il principio di contraddizione), è tale perché si distingue dall'impossibilità, cioè dal *nihil negativum*, a prescindere poi se tale oggetto risulti vuoto o posseda una sua realtà oggettiva, data però solo sinteticamente nell'esperienza. Invece l'oggetto proprio della «possibilità reale» (o «trascendentale») non potrà mai essere dedotto dalla possibilità logica, in quanto è piuttosto ciò che viene determinato a priori per mezzo di una categoria – in questo caso dalla prima coppia di categorie della classe della modalità, ossia appunto «possibilità/impossibilità».³

3. IL POSSIBILE COME NON-IMPOSSIBILE. L'EREDITÀ DELLA SCOLASTICA MODERNA

Ma seguiamo a ritroso il filo della connessione e insieme della distinzione trascendentale dei concetti di possibile e impossibile. Come si è già accennato, nella *Schulmetaphysik*

¹ I. KANT, *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* [presumibilmente tenute nel semestre invernale 1783/84], hrsg. K.H.L. Pöhlitz, Leipzig 1830², ora in «Akademie-Ausgabe», Bd. xxviii.2.2, p. 1013; trad. it. a cura di C. Esposito, *Lezioni di filosofia della religione*, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 130.

² «Nun ist zwar eine Namenerklärung von diesem Begriffe ganz leicht: daß es nämlich so etwas sei, dessen Nichtsein unmöglich ist; aber man wird hiedurch um nichts klüger, in Ansehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, daß ein solches Ding nicht sein solle. Denn wie die Nonexistenz eines Dinges möglich sein soll, kann der menschliche Verstand, welcher nur durch den Widerspruch einen Begriff von der Unmöglichkeit hat, gar nicht fassen»: *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, «Akademie-Ausgabe», Bd. xxviii.2.2, p. 1031; trad. it. cit., pp. 151-152. Il passo riprende, in maniera più incisiva, un passaggio della *Kritik der reinen Vernunft*, B 620-621 (trad. it. cit., pp. 861-863).

³ Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, B 301-302 (trad. it. cit., pp. 461-463); A 245-246 (trad. it. cit., p. 463) e B 106 (trad. it. cit., p. 207).

del XVIII secolo la *possibilità* aveva trovato il suo luogo sistematico nella trattazione dell'«essenza» sulla base della non-repugnanza logica delle note interne ad un concetto, mentre nella trattazione dell'«esistenza» veniva pensato il compimento interno o intrinseco di quella possibilità, ossia una disposizione o attitudine dell'essenza ad esistere, che almeno come idea risaliva al precedente periodo della scolastica del XVI secolo.¹ Vale la pena a questo proposito rileggere le definizioni canoniche di «essenza» ed «esistenza» in uno dei testi di riferimento a livello accademico, ossia il manuale di metafisica di Baumgarten:

Complexus essentialium in possibili, seu possibilitatis eius interna est ESSENTIA (esse rei, ratio formalis, natura, quidditas..., substantia, conceptus entis primus).

[...]

EXISTENTIA est complexus affectionum in aliquo compossibilium i.e. complementum essentiae sive possibilitatis internae, quatenus haec tantum, ut complexus determinationum spectatur.²

L'essenza coincide dunque con la possibilità che in una cosa coesistano i suoi attributi specifici, e per questo essa viene chiamata la «possibilità interna» della cosa stessa, costituendone il concetto primario o la ragione formale come «natura», «quiddità» o «sostanza». L'esistenza invece è il compimento di un tale «complesso» di possibilità interne, e cioè il fatto che alla semplice (cioè essenziale) possibilità di una cosa si aggiunga qualcosa che ancora gli mancava, ma che tuttavia – questo è cruciale – gli «spetta» per essenza.

Ma già dieci anni prima Wolff, nella sua *Philosophia prima sive Ontologia*, aveva parlato dei caratteri essenziali dell'ente definendoli come «quelli che non si contraddicono a vicenda», e aveva definito l'esistenza come il «compiersi della possibilità» (*complementum possibilitatis*):

Quae in ente sibi mutuo non repugnant, nec tamen per se invicem determinantur, *essentialia* appellantur atque *essentiam entis* constituunt.

[...]

Hinc *Existentiam* definitio per complementum possibilitatis [...] Dicitur *existentia* etiam *Actualitas*. Quidnam istud sit, quod accedere debeat, ut possibilitas compleatur & ens ex statu possibilitatis in statum actualitatis traducatur, suo ostendemus loco. In Theologia nimirum naturali demonstrabimus, quatenam sit ratio existentiae Numinis atque actualitatis universi; in Cosmologia, quomodo existentia contingentium in mundo materiali determinetur; in Psychologia denique, quo pacto in mente humana possibilia ad actum deducantur.³

L'esistenza è dunque il «compimento» dell'essenza, cioè delle possibilità interne al concetto di una cosa. Questo significa che è la «possibilità» – intesa come l'incontraddittorietà logica, e quindi come l'essenza noetica di una cosa – a costituire il significato primo e focale dell'ontologia, *rispetto al quale* soltanto si può pensare (in seconda battuta, dunque!) l'esistere. Esiste *ciò che* è onto-logicamente possibile, e quest'ultimo è già di per sé sufficiente per pensare il compimento dell'esistere. Difatti, nel passo appena cita-

¹ Su questa vera e propria costellazione di autori e discussioni si veda: J. SCHMUTZ, *La Querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540-1767*, thèse dactyl., Université libre de Bruxelles-École Pratique des Hautes Études (Paris) 2003.

² A.G. BAUMGARTEN, *Metaphysica* (1739), Editio VII, Halae Magdeburgica 1779, repr. Nachdruck: Hildesheim, Olms, 1963, §§ 40 e 55.

³ Ch. WOLFF, *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur* (1729), in «Gesammelte Werke», II, Bd. 3, hrsg. v. J. Ecole, Hildesheim, Olms, 1962, §§ 143 e 174 (pp. 120 e 143).

to, Wolff aggiunge subito che solo a tempo debito, e nel luogo opportuno, si mostrerà in che modo – e cioè in virtù di quali ragioni specifiche – si *passa* di volta in volta dallo stato di possibilità a quello di attualità nelle diverse regioni degli enti determinati. Tale passaggio, infatti, non è più di competenza dell'ontologia, bensì di quelle branche speciali della metafisica che sono la teologia, la cosmologia e la psicologia.

Per restare all'ontologia, invece, tutto è per così dire 'sospeso' al filo della possibilità – e cioè della (non-)impossibilità –, se è vero che nella sequenza fondativa del concetto di *ens* si parte proprio dalla nozione di impossibile:

Quod impossibile est, existere nequit. Quod impossibile est, id contradictionem involvit.¹

Ciò che è impossibile è quello che non può esistere in quanto implica contraddizione. Mentre, specularmente, ciò che è possibile è quello che può esistere, in quanto non vi è alcuna ragione sufficiente per affermare che esso *non possa* esistere. Di modo che la non-repugnanza ad esistere o la possibilità di esistere è quasi tutta intrinseca all'essenza o possibilità concettuale di una cosa:

Quod possibile est, illud existere potest [...]. Nihil igitur in notione possibilis continetur, unde intelligatur, cur existere nequeat, adeoque ratio sufficiens nulla est, cur quod possibile existere nequeat. [...] Illa igitur non repugnantia ad existendum, seu existendi possibilitas est quidpiam intrinsecum, minime autem extrinsecum.²

Di qui deriva la nozione wolffiana di *ens* come «ciò che può esistere», vale a dire «ciò a cui non ripugna l'esistenza». In tal modo Wolff può concludere che la nozione di ente «implica l'esistenza solo a livello minimo» (*minime involvit*), e cioè solo nella misura in cui essa non è per principio contraddittoria all'essenza di ciò che potrebbe esistere:

Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat. [...] Notio entis in genere existentiam minime involvit, sed saltem non repugnantiam ad existendum, seu, quod perinde est, existendi possibilitatem.³

In stretta coerenza con questa sequenza fondativa, Wolff potrà dunque affermare che ciò che si concepisce per primo dell'ente' è l'essenza: «L'essenza può essere definita come ciò che per primo si concepisce dell'ente e in cui è contenuta la ragione sufficiente perché gli altri [componenti] ineriscano o possano inerire [all'ente] in atto». Ed è proprio a questo riguardo che egli richiama «Franciscus Suarez e Societate Jesu, quem inter Scholasticos res metaphysicas profundius meditatatum esse constat».⁴

Nelle *Disputationes metaphysicae*, infatti, Suárez scrive che «l'essenza di una cosa è il principio primo, e radicale e intimo di tutte le azioni e le proprietà che convergono alla cosa, e sotto questa ragione essa è detta *natura di ciascuna cosa*», come dicono sia Aristotele che Tommaso.⁵ In un secondo senso, «in ordine al nostro modo di concepire e di

¹ Ivi, § 132 (p. 113).

² Ivi, § 133 (p. 114).

³ Ivi, § 134 (pp. 115-116).

⁴ Ivi, §§ 168-169 (pp. 137-138). – Il riferimento è a F. SUÁREZ, *Metaphysicarum Disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur Tomus prior... Tomus posterius*, Salmanticae 1597 (= *Disputationes metaphysicae*), poi nei voll. 25 e 26 degli *Opera omnia*, Editio nova, ed. C. Berton, Paris, apud L. Vivès, 1866; repr. Nachdruck: Hildesheim, G. Olms, 1965. Trad. it. delle prime tre *Disputazioni metafisiche*, a cura di C. Esposito, testo latino dell'ed. Vivès a fronte, Milano, Bompiani, 2007.

⁵ «Primo modo [= in ordine ad effectus vel passionis rei] dicimus, essentiam rei esse id, quod est primum et radicale, ac intimum principium omnium actionum ac proprietatum, quae rei conveniunt, et sub hac ratione dicitur natura uniuscujusque rei, ut constat ex Aristot., 5 Metaph., text. 5; et notat D. Thomas, de Ente et Essentia, c. 1, et Quodlib. 1, art. 4, et saepe alias»: *Disputationes metaphysicae*, II.4.6 (trad. it. cit., p. 493).

parlare», «essenza di una cosa è quella che si esprime mediante una definizione, come pure dice san Tommaso [...] e in questo senso si è soliti dire anche che l'essenza di una cosa è ciò che per primo si concepisce di essa», laddove questa primarietà non riguarda tanto l'«ordine dell'origine», che implica sempre il riferimento creaturale a qualcosa che sta fuori dall'essenza, bensì «l'ordine dell'elevatezza e della priorità dell'oggetto». Ciò che infatti «appartiene all'essenza di una cosa» è ciò che pensiamo le convenga per primo e «si costituisce intrinsecamente nel suo essere cosa», di modo che è ad esso che ci riferiamo nel rispondere alla domanda sul 'che cos'è' della cosa (*quid sit res*), chiamandolo appunto 'quiddità' (*quidditas*). Infine, secondo Suárez, noi chiamiamo essenza «ciò che pensiamo vi sia per primo, in ciascuna cosa, mediante l'atto di essere».¹

Successivamente Suárez definisce in che senso si dica «reale» questa essenza: 1) in negativo, «essenza reale è quella che non implica in sé alcuna contraddizione, né è una mera invenzione dell'intelletto»; mentre 2) in positivo essa è (a posteriori) «il principio o la radice delle operazioni o effetti reali, sia nel genere della causa efficiente, che della causa formale e materiale», e (a priori) «essenza reale è quella che può essere prodotta realmente da Dio e può essere costituita nell'essere di un ente attuale» riferendosi in ciò alla causa estrinseca, almeno limitatamente all'essenza creata.²

Ora, quest'ultima proprietà non viene ripresa da Wolff, che invece collega immediatamente le altre proprietà (e cioè il non implicare contraddizione e l'essere principio intrinseco o radice delle altre sue proprietà e delle sue conseguenti azioni) alla nozione moderna, e specificamente cartesiana di 'sostanza'. Con il preciso intento di ricostruire la genealogia dell'ontologia moderna, Wolff osserva che «Cartesio ha mantenuto la nozione di essenza che aveva ricevuto dalla filosofia scolastica nelle Scuole dei Padri della Compagnia di Gesù. E infatti nei *Principia Philosophiae* (p. 1, § 53), egli dice che una è la proprietà precipua di ogni sostanza, quella che ne costituisce la natura e l'essenza, e alla quale si riferiscono tutte le altre».³

In effetti, si potrebbe dire che Suárez concepisce l'essere in tutti gli enti determinati come un *praedicatum essenziale*, o come predicato reale, per usare la formula di Kant. Questo però a patto di non intendere il termine 'ens' nel suo significato participiale (come participio del verbo *sum*), e quindi in riferimento alla sua attualità, perché in tal caso esso non potrebbe essere mai un predicato essenziale, tranne che in Dio. Se invece

¹ «Secundo autem modo [= in ordine ad nostrum modum concipiendi et loquendi] dicimus essentiam rei esse, quae per definitionem explicatur, ut dicit etiam D. Thomas, dicto opusculo de Ente et Essentia, c. 2, et sic etiam dici solet, illud esse essentiam rei, quod primo concipitur de re; primo (inquam) non ordine originis (sic enim potius solemus conceptionem rei inchoare ab his quae sunt extra essentiam rei), sed ordine nobilitatis potius et primitatis objecti; nam id est de essentia rei, quod concipimus primo illi convenire, et primo constitui intrinsece in esse rei, vel talis rei, et hoc modo etiam vocatur essentia quidditas in ordine ad locutiones nostras, quia est id, per quod respondemus ad quaestionem, quid sit res. Ac denique appellatur essentia, quia est id, quod per actum essendi primo esse intelligitur in unaquaque re. Ratio ergo essentiae his modis potest a nobis declarari»: *Disputationes metaphysicae*, II.4.6 (trad. it. cit., pp. 493-495).

² «Quid autem sit essentiam esse realem, possumus aut per negationem, aut per affirmationem exponere. Priori modo dicimus essentiam realem esse, quae in sese nullam involvit repugnantiam, neque est mere conficta per intellectum. Posteriori autem modo explicari potest, vel a posteriori, per hoc quod sit principium vel radix realium operationum, vel effectuum, sive sit in genere causae efficientis, sive formalis, sive materialis; sic enim nulla est essentia realis quae non possit habere aliquem effectum vel proprietatem realem. A priori vero potest explicari per causam extrinsecam (quamvis hoc non simpliciter de essentia, sed de essentia creata verum habeat), et sic dicimus essentiam esse realem, quae a Deo realiter produci potest, et constitui in esse entis actualis»: *Disputationes metaphysicae*, II.4.7 (trad. it. cit., p. 495).

³ Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, § 169 (p. 138).

ci limitiamo a considerare – come fa la metafisica, il cui oggetto adeguato è il semplice *ens inquantum ens* – il termine ‘ente’ nel suo significato di ‘nome’, quello che indica appunto la sua essenza, lo potremo predicare in maniera *intrinseca* di ogni ente determinato – delle creature non meno che del creatore –, a prescindere dal fatto che l’ente di cui viene predicato sia o non sia attualmente esistente. D’altra parte, lo stesso Suárez, sempre spiegando in che senso si debba intendere l’esser-reale dell’essenza, afferma che quest’ultima non può essere spiegata «mediante la causa intrinseca», giacché «essa stessa è la prima causa o ragione intrinseca dell’ente», e di essa si può dire solo che «di per sé è atta ad essere, ossia ad esistere realmente».¹

Per questo motivo Suárez affermerà che come predicato essenziale ‘ens’ è sinonimo perfetto di ‘cosa’ (*res*) e di *quidditas*. E l’ente inteso come ‘quiddità’ reale o è già un’entità esistente in atto *oppure* semplicemente ‘può’ essere tale. L’attualità o esistenza dell’*ens* può essere d’ora in poi tranquillamente pensata a partire dalla mera *aptitudo essendi*:

Ma che un’essenza o quiddità sia reale, non lo si può comprendere senza un ordine all’essere e all’entità reale in atto; e infatti, noi non abbiamo altro modo per concepire, come reale, una qualche essenza che non esista in atto, se non perché essa è tale, che non le è contraddittorio essere un’entità attuale: che è quanto essa consegue mediante l’esistenza attuale. E dunque, sebbene l’essere in atto non appartenga all’essenza della creatura, tuttavia l’ordine ad essere o l’attitudine ad esistere appartiene intrinsecamente ed essenzialmente al suo concetto, e in questo modo l’ente è un predicato essenziale.²

L’essenza delle cose sta nel loro non-essere-impossibili, e al tempo stesso quel residuo di impossibilità che sempre si accompagna all’attuarsi nell’essere di una cosa (se non altro perché tale accadimento resta indeducibile in senso puramente logico), viene tendenzialmente riassorbito nella virtualità intrinseca del possibile.

4. IL METODO DELLA METAFISICA: LA DEDUCTIO AD IMPOSSIBILE DA SUÁREZ A WOLFF

Ma nel canone del pensiero scolastico moderno il concetto di impossibile viene tematizzato anche a livello epistemologico (seguendo peraltro un principio tipico della tradizione aristotelica), nel momento in cui si deve determinare il modo di procedere della metafisica. Ancora in Suárez troviamo la questione trattata nella III *Disputazione metafisica*, che si occupa «Delle proprietà e dei principi dell’ente in generale». Una volta appurato che solo tre sono le *passiones* che si predicano in senso vero e reale dell’*ens* – e cioè l’uno, il vero e il buono –, egli pone la questione dei principi in base ai quali sono dimostrabili tali proprietà in metafisica. Da un lato seguendo l’insegnamento di

¹ «Per intrinsecam autem causam non potest proprie haec ratio essentiae explicari, quia ipsa est prima causa vel ratio intrinseca entis, et simplicissima, ut hoc communissimo conceptu essentiae concipitur; unde solum dicere possumus, essentiam realem, eam esse quae ex se apta est esse, seu realiter esistere»: *Disputationes metaphysicae*, II.4.7 (trad. it. cit., p. 495).

² «Quod vero essentia aut quidditas realis sit, intelligi non potest sine ordine ad esse et realem entitatem actualem; non enim aliter concipimus essentiam aliquam, quae actu non existit, esse realem, nisi quia talis est, ut ei non repugnet esse entitatem actualem, quod habet per actualem existentiam; quamvis ergo actu esse non sit de essentia creaturae, tamen ordo ad esse, vel aptitudo essendi est de intrinseco et essentiali conceptu ejus; atque hoc modo ens praedicatum est essenziale» *Disputationes metaphysicae*, II.4.14 (trad. it. cit., p. 507).

Aristotele,¹ si può dire che «il principio primo e pressoché unico a cui si devono ridurre tutte le dimostrazioni di questa scienza» è quello secondo cui *È impossibile che una stessa cosa sia e al tempo stesso non sia*. Dall'altro lato, però, si deve dire che i principi propri di una scienza vanno tratti «dalla causa o ragione per cui un predicato conviene al soggetto», se è vero che – come afferma lo stesso Aristotele nei secondi *Analitici*² – una proprietà posteriore si dimostra per mezzo di quella anteriore, mentre la prima di tutte non si dimostra, bensì conviene immediatamente con il soggetto. Conseguentemente, arguisce Suárez, il principio primo di ogni scienza dovrebbe essere quello in cui si predica la proprietà prima del suo 'soggetto', o la definizione di ciò che in essa viene definito; e nel caso della metafisica, esso sarebbe o quello in cui si predica la prima proprietà dell'ente, ossia il suo essere 'uno' (*Tutto ciò che è, è uno*), o quello per cui *Ogni ente è ciò che possiede un'essenza* (dato che, come si è visto, l'essenza è il primo significato dell'ente). Rispetto a questi principi, il principio per cui *È impossibile che una stessa cosa sia e al tempo stesso non sia* risulta «del tutto estrinseco e non può servire a delle vere e proprie dimostrazioni a priori, ma al massimo a una riduzione all'impossibile». Inoltre, questa *deductio ad impossibile* sarebbe ancora un principio negativo, e perciò non potrebbe mai essere il primo, poiché (come ogni negazione) dovrebbe a sua volta fondarsi su un principio positivo, come potrebbe essere quello per cui *È necessario che una stessa cosa sia o non sia*, o quello per cui *Uno dei termini della contraddizione distrugge necessariamente l'altro*.

La soluzione che Suárez darà a questo problema, in linea con la sua tendenza a includere e armonizzare in una teoria *standard* posizioni inizialmente alternative, è quella di comporre i due principi, considerandoli come due generi di dimostrazioni entrambe all'opera nella metafisica. Un genere di dimostrazioni è chiamato *ostensivo*, e procede a priori «dalle cause agli effetti, e dall'essenza di una cosa alle proprietà da dimostrare»; l'altro è chiamato invece *riduttivo all'impossibile* e

non è necessario di per sé, ma a volte viene introdotto a motivo del difetto, dell'ignoranza e della protervia umana, e non solo è utile per arrivare alle conclusioni, ma anche per attestare e per provare i principi primi [...]. Anzi, in ogni genere di dimostrazione, per quanto i principi dimostrino a priori le conclusioni e siano noti di per sé, il potere dell'illazione si fonda virtualmente nella riduzione all'impossibile, vale a dire perché è impossibile che una stessa cosa sia e insieme non sia, o che due proposizioni contraddittorie siano al tempo stesso vere.³

Mentre dunque il primo principio delle dimostrazioni a priori (o ostensive) è quello in cui «la ragione o l'essenza dell'ente, distintamente concepita, viene predicata dell'ente stesso»,⁴ il primo principio della riduzione all'impossibile sarà evidentemente quello per cui *È impossibile che una stessa cosa sia e al tempo stesso non sia*, lì dove cioè ci si fermi al primo e insuperabile impedimento (*incommodum*) di qualsivoglia altra dimostrazione, vale a dire che si possa affermare e insieme negare lo stesso di una stessa cosa. Per que-

¹ Cfr. ARIST., *Metaph.*, IV, 3, 1005 b 23-24. – Per quel che segue vedi *Disputationes metaphysicae*, III.3.1 (trad. it. cit., pp. 603-605).

² Cfr. ID., *An. post.*, I, 2, 71 b 20 ss.

³ «Secundum demonstrandi genus per se necessarium non est, sed interdum adjungitur propter hominis defectum, ignorantiam, vel proterviam; et utile est non solum ad conclusiones, sed etiam ad prima principia persuadenda et probanda [...]. Imo in omni genere demonstrationis, quamvis principia demonstrent a priori conclusionem, et per se nota sint, vis illationis virtute fundatur in deductione ad impossibile, scilicet, quia fieri non potest quod idem simul sit et non sit, vel quod duae contradictoriae simul sint verae»: *Disputationes metaphysicae*, III.3.6 (trad. it. cit., p. 615).

⁴ *Disputationes metaphysicae*, III.3.7 (trad. it. cit., p. 617).

sto Suárez conclude che tale principio è quello «assolutamente primo [*simpliciter primo*] nella scienza umana, soprattutto nella metafisica», perché aiuta l'intelletto umano a dare il suo assenso agli altri principi primi che esso non dovesse comprendere immediatamente. Si arriva così ad una sorta di 'punto zero' nelle condizioni trascendentali delle dimostrazioni metafisiche, quello al di sopra del quale non si può più procedere:

Questo principio stesso, però, non lo si può in alcun modo dimostrare, neanche con una riduzione all'impossibile, giacché non vi si potrebbe inferire niente di più impossibile di quello che esso stesso enuncia: e questo è il segno che esso è il principio più conosciuto di tutti, e il primo. Ho detto poi che l'uso di tale principio è necessario massimamente in questa scienza [*la metafisica*], perché, essendo l'ente semplicissimo, a stento lo si potrà definire, e a stento si potrà spiegare in maniera più distinta la sua ragione, e si potrà applicarla al conseguimento di dimostrazioni vere, senza dover assumere le proposizioni in senso tautologico.¹

In altri termini, se la metafisica assume come proprio 'oggetto' il concetto di *ens in quantum ens*, inteso cioè come astratto da tutte le specifiche determinazioni che ogni ente (finito o infinito, non fa differenza) di volta in volta possiede, allora il significato di base o minimale, quello che sta a fondamento di ogni altra significazione (come per esempio la sostanza e l'accidente) potrà essere esibito o in una mera tautologia, come quando si dice che l'ente è ente e basta, oppure in una dimostrazione dell'impossibilità del suo contrario, come quando si dice che non è possibile che l'ente sia niente, e quindi come *non nihil* deve essere almeno un *aliquid*.²

Il discorso sull'impossibile tornerà esplicitamente all'interno della xxx *Disputazione metafisica* dedicata a «L'essenza dell'ente primo o Dio», nella sezione che tratta della *quaestio*: «Che cosa si può conoscere, con la ragione naturale, della potenza divina e della sua azione». In particolare, riguardo alla conoscenza dell'onnipotenza divina, potrebbero essere avanzate le seguenti obiezioni:

1) Che vuol dire che Dio è onnipotente se poi «gli neghiamo la possibilità di molte cose», dicendo per esempio assieme ai Teologi e ai Padri (come Girolamo e Agostino) che «Dio non può mentire né può far sì che le cose passate non siano accadute»?³

2) Ma se si affermasse che Dio può fare tutto ciò che è possibile, «allora la sua potenza si esaurirebbe nel produrre tutto quello che gli è possibile, poiché se ci fosse un qualche possibile che non potesse essere effettuato attualmente da Dio, Egli non sarebbe onnipotente. E d'altra parte, se la potenza divina effettuasse tutto ciò che le è possibile, con ciò stesso essa sarebbe finita»,⁴ nel senso che coinciderebbe esattamente con quanto le è possibile e sarebbe con ciò compromessa la sua infinità.

3) Poniamo dunque che la potenza divina sia infinita: questo comporterà che, «quale che sia la creatura fatta da Dio, Egli potrà sempre farne una migliore, e addirittura po-

¹ «...ipsum autem [*principium*] nullo modo ostendi potest etiam deductione ad impossibile, quia nullum aliud impossibilius inferri potest, quam sit illud quod in eo pronuntiat, quod est signum illud esse maxime notum et primum. Dixi autem usum hujus principii esse maxime necessarium in hac scientia, quia, cum ens simplicissimum sit, vix potest definiri, et ratio ejus distinctius explicari, et applicari ad veras demonstrationes efficiendas, ita ut propositiones assumptae identicae non censeantur»: *Disputationes metaphysicae*, III.3.9 (trad. it. cit., p. 619).

² Sul nesso fondamentale che si instaura nella metafisica suareziana tra l'ens, il non-nihil e l'aliquid rinvio a J.F. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris 1990, trad. it. di C. Esposito e P. Porro, con un'Introduzione di C. ESPOSITO, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, parte II, cap. 2, pp. 209-248.

³ *Disputationes metaphysicae*, xxx.17.6 (ed. Vivès, vol. 26, p. 208).

⁴ Ivi, xxx.17.7 (ed. Vivès, vol. 26, p. 208).

trebbe fare una creatura infinitamente perfetta». Ma in tal caso avremmo una duplice, falsa conseguenza, poiché se l'effetto della potenza divina è finito (e cioè non maggiore di quello che di fatto è), vuol dire che Egli non è davvero onnipotente, e se invece egli facesse una creatura infinitamente perfetta farebbe «un altro Dio». In entrambi i casi non si supera la contraddizione, poiché «se da un lato volessimo difendere l'infinità della potenza [di Dio], dall'altro ci sembrerebbe di sminuire la sua onnipotenza».¹

4) Infine, se con la ragione naturale noi possiamo conoscere l'onnipotenza di Dio, ne seguirà che «potremo conoscere anche, per luce naturale, in che modo siano possibili i misteri soprannaturali, come l'essere concepito da donna senza l'azione di un uomo, o il nascere da una vergine o il risorgere dopo la morte». Questo però diminuirebbe inevitabilmente «la dignità della nostra fede, che è del tutto soprannaturale», e derogheremo dal principio per cui i misteri soprannaturali non possono essere intesi «senza l'opera della grazia».²

Anche in questo caso la soluzione suareziana consisterà nel differenziare il significato di possibile. In un primo senso, 'possibile' è detto così in base alla 'potenza passiva', ma questo non può andar bene per Dio, che possiede solo una potenza attiva (non dipendendo da nient'altro che da se stesso), per cui quando diciamo che l'onnipotenza divina si estende a tutti i possibili, intendiamo dire che il possibile coincide con quello che Dio crea e quindi rischiamo sempre di cadere in un circolo o in una petizione di principio. Per questo i Teologi, quando devono spiegare l'onnipotenza divina e il suo oggetto adeguato intendono piuttosto il 'possibile' come «ciò che non implica contraddizione» e affermano che è propriamente questo ad essere possibile per l'onnipotenza divina. In breve: ciò che è possibile per la potenza divina è ciò che non implica contraddizione (*ergo omne illud, quod repugnantiam non involvit, est possibile respectu omnipotentiae Dei*);³ e di converso, cade fuori dall'oggetto dell'onnipotenza divina ciò che è *repugnans ex seipso*. Dunque,

così come è possibile solo ciò che non implica qualcosa di ripugnante con la ragione di ente creato, allo stesso modo è impossibile solo ciò che implica qualcosa che distruggerebbe la nozione di ente, e ciò che non è tale [*ossia ciò che non è impossibile*] non è escluso dalla nozione di ente in base alla sua ragione intrinseca, e quindi non è impossibile di per sé. [...] Quindi tutto ciò che, in base alla sua stessa ragione, non implica alcunché di ripugnante alla ragione di ente, cade al di sotto dell'onnipotenza di Dio» (DM xxx.17.12).⁴

Ciò che dunque non implica in sé contraddizione non è impossibile; ed è impossibile (a Dio) *solo* ciò che implica contraddizione, non ciò che dipenda da un *defectus* della *potentia*. In questo senso, che niente sia impossibile a Dio vuol dire che Egli non ha difetto di potenza, ma che può tutto ciò che non è contraddittorio. Che poi l'intelletto umano non lo comprenda in sé e richieda la grazia della fede per ammetterlo, sta solo ad attestare la nostra finitezza e il nostro bisogno di un aiuto soprannaturale, ma *non* certo che Dio possa qualcosa di contraddittorio.

Si tratta della stessa nozione di 'impossibilità' che – per chiudere ancora una volta il

¹ Ivi, xxx.17.8 (ed. Vivès, vol. 26, p. 208).

² Ivi, xxx.17.9 (ed. Vivès, vol. 26, p. 208).

³ Ivi, xxx.17.10 (ed. Vivès, vol. 26, p. 209).

⁴ «...quia, sicut solum illud est possibile, quod non involvit aliquid reugnans rationi entis creati, ita solum illud est impossibile, quod involvit aliquid destruens rationem entis, quia quod hujusmodi non est, non excluditur a ratione entis ex vi suae intrinsecae rationis, et ideo ex se non est impossibilis. [...] Igitur, omne id, quod ex sua ratione non involvit aliquid repugnans rationi entis, cadit sub omnipotentia Dei»: ivi, xxx.17.12 (ed. Vivès, vol. 26, p. 209).

circolo, virtuoso o vizioso che lo si voglia intendere, della scolastica moderna – diverrà la pietra angolare dell'ontologia di Wolff. Già sappiamo che per quest'ultimo *Impossibile dicitur, quicquid contradictionem involvit*, come è un «bilineum rectilineum» (che contraddice il fatto che tra due punti può passare una sola linea retta), o il «lignum ferreum» (poiché se un legno è di ferro, semplicemente il legno non è un legno, e questo è impossibile).¹ Ma una volta definita l'impossibilità, se ne deve dimostrare anche la necessità: «Ciò che è impossibile è necessariamente tale» (*Quod impossibile est, id necessario impossibile*), per il semplice motivo che non può esistere un impossibile che non implichi contraddizione. In breve, l'opposto dell'impossibile non è possibile, ma è esso stesso impossibile: dunque è necessario (*Oppositum adeo impossibilis impossibile est, consequenter impossibile necessario est*).²

Di qui consegue che «dall'impossibile non deriva che l'impossibile», mai il possibile, e se anche da una proposizione falsa si ricava direttamente la verità della sua contraddittoria, il possibile in questo caso non deriva dall'impossibile, bensì sempre dal possibile.³ Ma qui, paradossalmente, la necessità dell'impossibile altro non è che la dimostrazione della sua nullità: *Impossibile est nihilum*, poiché la nostra mente non può rappresentarsi, di una stessa cosa, al tempo stesso, l'essere e il non essere. In altri termini, essa non può rappresentarsi l'impossibile e dunque di quest'ultimo non si dà alcuna nozione: quindi esso è nullo (come quando diciamo che la parte è maggiore del tutto o che un quadrato sia formato da tre lati).⁴

Si noti che per Wolff anche «il possibile è necessario» a motivo del fatto che «il suo opposto è impossibile»; solo che nel caso dell'impossibile entrambi i poli dell'opposizione rientrano nel campo dell'impossibilità, e quindi quest'ultima si rivela ancora una volta il punto zero, o se si vuole la prospettiva 'cieca' dell'intera ontologia wolffiana.

5. L'ALTRO INIZIO DELL'IMPOSSIBILE: HEIDEGGER

È con Heidegger che si libera radicalmente il nesso tra possibilità, impossibilità ed esistenza. E non è un caso che questo possa accadere in lui solo grazie al fatto che l'esistenza viene intesa come il modo d'essere dell'esserci (*Dasein*), cioè di quell'ente che io stesso sempre 'sono', ma la cui essenza consiste nella trascendenza, nell'aver-da-essere (*Zu-sein*), che non può mai configurarsi come un ente-presente. L'esserci esiste come 'possibilità' dell'essere, ma questa possibilità non è una potenza né una struttura modale né indica semplicemente un'origine metafisica o teologica: al contrario il suo proprium risiede nel non essere più la possibilità *di qualcosa* (come origine e come attualizzazione), ma nell'essere solo come *impossibilità* della realizzazione, della determinazione, della presenza. In questo caso, la possibilità non dice più non-impossibilità ma dice la possibilità *della* impossibilità, nel senso preciso che l'impossibilità è ciò che è ultimamente e veramente possibile per il *Dasein*. Rileggiamo il celebre brano di *Sein und Zeit* in cui Heidegger parla dell'esserci come comprensione:

L'esserci non è una semplice-presenza che, in più, possiede il requisito di potere qualcosa, ma è primariamente un esser-possibile. L'esserci è sempre ciò che può essere e nel modo in cui è la sua possibilità. L'esser-possibile essenziale dell'esserci riguarda le modalità [...] del prender-

¹ WOLFF, *Philosophia prima sive Ontologia*, § 79 (p. 62).

² Ivi, § 287 (p. 233).

³ Cfr. ivi, § 96 e 98 (pp. 72-73).

⁴ Cfr. ivi, § 101 (pp. 83-84); cfr. § 136 (p. 116). – La prossima citazione: ivi, § 286 (p. 232).

si cura del «mondo» e dell'aver cura degli altri e, in tutto ciò e già sempre, il poter-essere in rapporto a se stesso, l'in-vista-di-sé. L'esser-possibile che l'esserci esistenzialmente sempre è, si distingue tanto dalla vuota possibilità logica quanto dalla contingenza di una semplice-presenza, nel senso di qualcosa che possa «accadergli». Come categoria modale della semplice-presenza, la possibilità significa il *non ancora* reale e il *non mai* necessario. Essa definisce ciò che è *soltanto* possibile, ed è quindi a un livello ontologico inferiore alla realtà e alla necessità. La possibilità come esistenziale è invece la determinazione ontologica positiva dell'esserci, la prima e la più originaria. [...]

Ciò significa che l'esserci è un esser-possibile consegnato a se stesso, una *possibilità gettata* da cima a fondo. L'esserci è la possibilità dell'esser libero *per* il più proprio poter-essere.¹

La possibilità connota per Heidegger quella struttura fondamentale dell'esistenza che è la comprensione (*Verstehen*), cioè il rapporto ancora pre-teoretico dell'esserci al proprio essere e agli enti difformi da sé. Tale struttura viene denominata *Existentialität*, a indicare quella progettualità fondamentale dell'esistere, cioè quella sua strutturale possibilità che non attende di passare alla realtà o all'attuazione, ma resta sospesa, o meglio gettata in ciò che da sempre, strutturalmente, l'esserci può-essere. È quello che nella citazione appena riportata Heidegger chiama l'esser-consegnato a se stesso, e che altrove è denominato anche come *Faktizität*. A differenza dall'esser-di-fatto o dall'effettività (*Tatsächlichkeit*), la fatticità è un originario modo di essere ontologico (e non ontico), e consiste nell'insuperabile e permanente ricaduta di ogni realizzazione o determinazione ontica nella nullità del possibile (nullo in senso ontico, s'intende, e cioè come irrealizzabilità e impossibilità). Quando nei primi corsi freiburghesi degli Anni Venti (che confluiranno in *Sein und Zeit*) Heidegger parla della *Faktizität* come di quella struttura cinetica della vita, in virtù della quale la vita «cade» continuamente in se stessa, egli vuol dire che la forza di 'gravità' propria dell'esserci è tale per cui quest'ultimo strutturalmente (e non accidentalmente) cade nella propria stessa impossibilità come ente.² Non a caso, allorché questa permanente caduta che è la fatticità si 'arresta', per così dire, in determinate possibilità ontiche della quotidianità e l'esserci si comprende esso stesso come un ente, a partire dagli enti intramondani, emerge quella terza struttura originaria dell'esistere che Heidegger chiama il decadimento (*Verfallen*). In quest'ultimo, potremmo dire, l'esser-possibile si tramuta in 'ciò' che di volta in volta si

¹ «Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es sein Möglichkeit ist. Das wesenhafte Möglichsein des Daseins betrifft die [...] Weisen des Besorgens der "Welt", der Fürsorge für die anderen und in all dem und immer schon das Seinkönnen zu ihm selbst, umwillen seiner. Das Möglichsein, das je das Dasein existenzial ist, unterscheidet sich ebensowohl von der leeren, logischen Möglichkeit wie von der Kontingenz eines Vorhandenen, sofern mit diesem das und jenes "passieren" kann. Als modale Kategorie der Vorhandenheit bedeutet Möglichkeit das *noch nicht* Wirkliche und das *nicht jemals* Notwendige. Sie charakterisiert das *nur* Mögliche. Sie ist ontologisch niedriger als Wirklichkeit und Notwendigkeit. Die Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins [...]. Das besagt aber: das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch *geworfene Möglichkeit*. Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen»: M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Tübingen 1927), ora nella «Gesamtausgabe», Bd. 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977, § 31, p. 191; nuova ed. italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2005, pp. 177-178.

² Cfr. p. es. M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921/22), «Gesamtausgabe» Bd. 61, hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.M., Klostermann, 1985, pp. 144-145 (trad. it. di M. De Carolis, a cura di E. Mazzarella, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Napoli, Guida, 1990, p. 174) e *passim*.

può essere, e viene strappato a quell'impossibilità che invece ne custodiva il più genuino carattere esistenziale.¹

Si noti che in questo caso non si dovrà più parlare dell'impossibile, intendendolo come un ente che si converte in niente, ma dell'impossibilità come il darsi dell'essere stesso nei termini della sua differenza dall'ente. Rovesciando Wolff, si può dire che per il *Dasein* heideggeriano vale il principio che l'impossibile è solo l'impossibile è ente (nel senso dell'«esistente»). E se è vero che, come Heidegger afferma in *Sein und Zeit* a proposito della fenomenologia, «più in alto della realtà sta la possibilità»,² potremmo dire che anche per lui *più in alto della possibilità sta l'impossibilità*. Lo si vedrà chiaramente allorquando Heidegger cercherà di descrivere la struttura di «totalità unitaria» dell'esistenza – cioè la «cura» (*Sorge*) – facendo leva proprio sul nesso intrinseco tra possibilità e impossibilità. Il fatto che l'esserci sia un esser-possibile che è sempre gettato nel suo poter-essere e tendenzialmente decaduto nelle realizzazioni ontico-mondane è visto da Heidegger non in senso 'sostanzialistico', ma in senso 'cinetico': l'esserci ha sempre da-essere, e questo può accadere sempre secondo due direzioni: a) quella dell'«inappropriatezza» (o più equivocamente dell'inautenticità), in cui si esiste secondo l'anonima mediata quotidiana, perdendo il senso originario dell'esser-possibile e b) quella dell'«appropriatezza» (o autenticità) in cui avviene una sorta di contro-movimento dal reale al possibile, e dal possibile all'impossibile. Questo fenomeno cinetico dell'esistere è ciò a cui Heidegger dà il nome di «essere per la morte» (*Sein zum Tode*).

Com'è noto per Heidegger questo non vuol dire affatto l'ovvia constatazione che si muore o si dovrà morire, nel senso della cessazione della vita: al contrario, non è la morte come un triste dato di fatto o come una realtà, a interessarlo, bensì il fatto che essa è una strutturale possibilità dell'esserci proprio in quanto esso vive. L'«essere per la morte» connota innanzitutto l'«essere per una possibilità» (*Sein zu einer Möglichkeit*), quella più propria dell'esserci; ma di solito quando si ha a che fare con una possibilità ci si cura essenzialmente della sua realizzazione (*Besorgen seiner Verwirklichung*), e quindi si tende ad «annullare la possibilità del possibile attraverso la sua realizzazione» (*die Möglichkeit des Möglichen durch Verfügbarmachen zu vernichten*).³ Nel caso invece dell'essere per la morte, la possibilità dev'essere «compresa» e «sopportata» come tale, non tanto come l'assunzione di una sorte inevitabile che, noi volenti o nolenti, si realizzerà alla fine, bensì al contrario come un'anticipazione o un «precorrimento» (*Vorlaufen*) di essa in quanto possibilità. In questo senso

La morte, in quanto possibilità, non offre niente «da realizzare» all'esserci, e niente che esso stesso possa essere come realtà attuale. Essa è la possibilità dell'impossibilità di ogni comportamento verso..., di ogni esistere. Nell'anticipazione questa possibilità si fa «sempre più grande», si rivela tale da non conoscere misura alcuna, nessun più o meno, si rivela cioè come la possibilità dell'incommensurabile impossibilità dell'esistenza.⁴

¹ Sul nesso tra esser-gettato e decadimento si veda *Sein und Zeit*, § 38, pp. 233-239 (trad. it. cit., pp. 214-220).

² «Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit»: ivi, § 7/c, pp. 51-52 (trad. it. cit., p. 54).

³ Ivi, § 53, p. 346 (trad. it. cit., p. 312).

⁴ «Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu "Verwirklichendes" und nichts, was es als Wirkliches selbst sein könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu..., jedes Existieren. Im Vorlaufen in diese Möglichkeit wird sie "immer größer", das heißt sie enthüllt sich als solche, die überhaupt kein Maß, kein mehr oder minder kennt, sondern die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz bedeutet»: ivi, § 53, p. 348 (trad. it. cit., p. 314).

Nel precorrere l'impossibilità dell'esserci come ente tra enti, l'impossibilità viene strappata dalla cessazione, dalla fine, dall'annullamento, e permane come pura possibilità che non si realizza mai, non si dà mai in presenza, permane come pura differenziazione dell'esserci dall'ente intramondano e tra l'essere e l'ente (compreso l'esserci). L'impossibilità di ogni determinata possibilità si rovescia nella possibilità più originaria di tutte, quella della stessa impossibilità. E quando Heidegger, sulla base della struttura unitaria e insieme tripartita della «cura» giungerà a delineare la temporalità (*Zeitlichkeit*) come senso ontologico originario dell'essere, egli presenterà questa continua eccedenza del possibile sul reale e dell'impossibile sul possibile. Nella «temporalizzazione» dell'esistenza si mostra che l'essere dell'esserci consiste nel movimento «ek-statico» di una permanente fuoriuscita di sé, da sé stesso in sé stesso. E se l'esistenzialità corrisponde all'avvenire (futuro), la fatticità all'esser-stato (passato) e il decadimento all'esser-presente, si capisce il motivo per cui secondo Heidegger il senso del tempo non è più quello che dal passato, attraverso il presente, va verso il futuro (giacché in questo caso sarebbe ancora la realizzazione o l'attuazione il compimento del possibile), bensì quello che parte dal futuro e riviene sul passato, e sempre decade nel presente. Il futuro o l'avvenire esistenziale, non è altro, infatti, che la sempre aperta possibilità dell'impossibilità:

L'avvenire autentico e originario è l'ad-sé verso, l'andare ad-sé, esistendo come la possibilità insuperabile della nullità. Il carattere estatico dell'avvenire originario sta proprio nel chiudere il poter-essere, cioè nell'essere esso stesso chiuso e nel rendere quindi possibile, come tale, la decisa comprensione esistentiva della nullità.¹

In questa nullità estatico-temporale Heidegger non pensa tanto un annullamento o anche solo un impedimento all'agire o all'accadere, ma niente di meno che l'apertura e la comprensione esistenziale della differenza ontologica, come irrisolvibile differenziazione dell'impossibile ontologico rispetto al determinato ontico. Come egli scriverà nel corso del 1927 su *I problemi fondamentali della fenomenologia*, «esistenza significa, per così dire, "essere nel compimento di questa distinzione". [...] La distinzione di essere e ente è temporalizzata [o maturata] nella temporalizzazione della temporalità. [...] Perciò chiamiamo la distinzione esplicitamente compiuta di essere e ente la *differenza ontologica*».² E l'impossibilità è appunto il compiersi, in senso estatico-esistenziale, della differenza ontologica.

Da questo punto di vista è interessante l'identificazione heideggeriana di impossibilità e differenza, e di differenza con trascendenza. Qui non si tratta né del riferimento ad un piano di senso che stia al di fuori dell'uomo (trascendenza teologica), né ad una semplice condizione di possibilità dell'oggetto (trascendenza intenzionale o gnoseologica): l'esserci è quell'*Ur-transzendenz* dell'esserci verso il mondo (come Heidegger la chiama in un corso del 1928), in cui l'esserci non oltrepassa solo l'ente diverso da sé, bensì sé stesso come ente, o meglio:

¹ «Die ursprüngliche und eigentliche Zukunft ist das Auf-sich-zu, auf *sich*, existierend als die unüberholbare Möglichkeit der Nichtigkeit. Der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zukunft liegt gerade darin, daß sie das Seinkönnen schließt, das heißt selbst geschlossen ist und als solche das entschlossene existentielle Verstehen der Nichtigkeit ermöglicht»: *ivi*, § 65, pp. 436-437 (trad. it. cit., p. 391).

² «Existenz heißt gleichsam "im Vollzug dieses Unterschiedes sein". [...] Der Unterschied von Sein und Seiendem ist in der Zeitigung der Zeitlichkeit gezeitigt. [...] Daher nennen wir den ausdrücklich vollzogenen Unterschied von Sein und Seiendem die *ontologische Differenz*», M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, «Gesamtausgabe», Bd. 24, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, § 22/a, p. 454; trad. it. di A. Fabris, Genova, il Melangolo, 1988, pp. 306-307 (trad. modificata).

nella trascendenza l'esserci oltrepassa proprio se stesso come ente – più precisamente: questo oltrepassamento rende possibile che l'esserci sia qualcosa come un se stesso. Solo nell'oltrepassamento di se stesso si apre l'abisso che sempre l'esserci è per se stesso, e solo perché questo abisso dell'essere se stesso è aperto attraverso e nella trascendenza, esso può restare coperto e non visibile.¹

Solo alla luce di questa impossibilità-differenza-trascendenza esistenziale si comprende l'abisso non solo dell'esser-se-stesso dell'esserci, ma dell'essere stesso e del suo senso 'impossibile':

*L'essere è il transcendens puro e semplice. La trascendenza dell'essere dell'esserci è eminente perché in essa hanno luogo la possibilità e la necessità dell'individuazione più radicale. Ogni aprimento dell'essere in quanto transcendens è conoscenza trascendentale. La verità fenomenologica (l'apertura dell'essere) è veritas transcendentalis.*²

Così l'esserci diviene la *condizione trascendentale dell'impossibilità* dell'essere stesso.³ Ma Heidegger giungerà presto a mettere in questione il carattere trascendentale di questa impossibilità come condizione di comprensibilità dell'essere stesso (dalla *Zeitlichkeit* alla *Temporalität*), e riformulerà lo stesso discorso sulla condizione di possibilità (*Bedingung der Möglichkeit*) in una riflessione sul *Grund der Möglichkeit* (il «fondamento della possibilità», come lo chiama nei *Beiträge zur Philosophie*),⁴ quale luogo di passaggio dalla differenza estatico-trascendentale di essere e ente al dis-velarsi dell'essere stesso proprio nel suo nascondimento e nella sua ritrazione. L'impossibilità adesso ha il volto dell'*Ereignis*, l'evento di appropriazione di uomo ed essere, la cui verità accade come «radura per il nascondersi» (*Lichtung für das Sichverbergen*) o per «l'indugiante rifiutarsi» (*zögerndes Sichversagen*) dell'essere stesso.⁵

Dall'impossibilità come trascendenza esistenziale all'impossibilità come differenza ontologica e da quest'ultima all'impossibilità come velamento permanente nel dis-velamento (verità), o anche ritrazione, rifiuto dell'essere stesso. Ma questo percorso, lungi dal costituire una pura e semplice dismissione del trascendentale moderno (le condi-

¹ «...in der Transzendenz überspringt das Dasein gerade sich selbst als Seiendes – genauer: dieser Übersprung ermöglicht es, daß das Dasein so etwas wie es selbst sein kann. Erst im Übersprung seiner selbst eröffnet sich der Abgrund, der das Dasein je für es selbst ist, und nur weil dieser Abgrund des Selbstseins durch die und in der Transzendenz offen ist, kann er überdeckt und unsichtbar gemacht werden»: M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, «Gesamtausgabe» Bd. 26, hrsg. von K. Held, Frankfurt a.M., Klostermann, 1990², § 11/b, p. 234; trad. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Genova, il Melangolo, 1990, p. 216 (trad. modificata).

² «*Sein ist das transcendens schlechthin*. Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation* liegt. Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist *transcendentale Erkenntnis*. *Phänomenologische Wahrheit* (*Erschlossenheit von Sein*) ist *veritas transcendentalis*»: *Sein und Zeit*, § 7/c, p. 51 (trad. it. cit., p. 54).

³ Su questa topica mi permetto riviare a C. ESPOSITO, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, seconda ed. riveduta e ampliata, Bari, Levante Editori, 2003, il primo Excursus: «L'esserci come condizione di (im)possibilità dell'essere», pp. 105-118.

⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, «Gesamtausgabe» Bd. 65, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, 1989, § 173, p. 297; trad. it. di A. Iadicco, a cura di F. Volpi, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Milano, Adelphi, 2007, p. 297.

⁵ Cfr. *Beiträge zur Philosophie*, p. es. § 214, p. 338 (trad. it. cit., p. 334), ma anche un corso del 1937/38: IDEM, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, «Gesamtausgabe» Bd. 65, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, 1984, pp. 210-211 (trad. it. di U.M. Ugazio, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di "problemi" della "logica"*, Milano, Mursia, 1988, pp. 462-463).

zioni di possibilità), in realtà ne costituisce una clamorosa e radicale conferma, solo nel segno dell'impossibilità. In Heidegger, potremmo dire, l'impossibile non è più la cifra della costituzione razionalista del mondo, nei termini di un'essenza non-contraddittoria, ma è la cifra della costituzione nichilista del mondo, nei termini del sottrarsi e del rifiutarsi dell'essere stesso. In questo senso agli occhi di Heidegger il nichilismo, ossia l'epoca in cui valgono solo gli enti e dell'essere non ne è niente, costituisce paradossalmente la possibilità estrema di salvaguardare l'impossibile nella sua stessa impossibilità. Lo esprime in maniera icastica un passaggio del *Nietzsche*:

Il rimanere assente dell'essere è l'essere stesso *in quanto tale rimanere assente*. L'essere non è isolato per sé, in qualche luogo, e rimane inoltre assente, bensì: il rimanere assente dell'essere in quanto tale è l'essere stesso. Nel rimanere assente quest'ultimo si vela con se stesso. Questo velo che scompare a se stesso – è come tale che l'essere stesso è essenzialmente nel rimanere assente – è il nulla in quanto l'essere stesso.¹

Non solo l'uomo non possiede le condizioni di possibilità per il darsi dell'essere, ma questa sua impossibilità, la sua necessaria dimenticanza dell'essere (*Seinsvergessenheit*) va pensata come l'altrettanto necessaria impossibilità dell'essere stesso a darsi (*Seinsverlassenheit*, l'abbandono da parte dell'essere rispetto all'ente).² O meglio: l'impossibilità è il modo in cui si apre la verità dell'essere, e solo custodendo questa impossibilità si può aprire «l'altro inizio del pensiero», secondo l'impegnativa formula dei *Beiträge*. Resta solo da chiedersi se, proprio nel nome dell'impossibile, questo inizio sia 'altro' perché comincia qualcosa di nuovo, qualcosa di altrimenti impossibile; o se in definitiva sancisca semplicemente l'impossibilità di questo impossibile. Non solo l'impossibile è possibile (come Heidegger aveva affermato parlando dell'esserci), ma l'impossibile è esso stesso impossibile: ed è in questa tautologia che per Heidegger può re-iniziare il pensiero dell'essere. L'impossibile è infatti per lui ormai il nuovo nome del trascendente: *ens et impossibile convertuntur*.

Università di Bari

¹ «Das Ausbleiben des Seins ist das Sein selbst als dieses Ausbleiben. Das Sein ist nicht irgendwo abge sondert für sich und bleibt überdies noch aus, sondern: Das Ausbleiben des Seins als solchen ist das Sein selbst. Im Ausbleiben verhüllt sich dieses mit sich selbst. Dieser zu sich selbst entschwindende Schleier, als welcher das Sein selbst im Ausbleiben west, ist das Nichts als das Sein selbst»: IDEM, *Nietzsche*, 2 voll., Pful lingen, Neske, 1961, vol. 2, pp. 353-354; trad. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1994, p. 824.

² Cfr. *Beiträge zur Philosophie*, § 54, p. 113 (trad. it. cit., p. 133) e *passim*.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Novembre 2010

(CZ 2 · FG 13)

