

Michela Sechi

Potenza di Dio e contingenza

La folgore scoppia tra intensità differenti, ma è preceduta da un precursore buio, invisibile, insensibile, che ne determina in anticipo il cammino.

(G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*)

Forse si tratta solo di un'analogia, ma la distinzione tardo-medievale tra potenza assoluta e ordinata di Dio presenta un'*aria di famiglia* con alcune argomentazioni di carattere ermeneutico – psicanalitico dei primi decenni del XX secolo: in entrambi i casi ci si trova alle prese con quello che si potrebbe definire *discorso sull'origine*, quell'origine da cui, in qualche maniera, nasce un *ordine*.

1. *Potentia Dei* tra perfezione e libertà

1.1. Potere e volere

Tra XI e XIV secolo la dialettica *potentia Dei absoluta – ordinata* si viene a precisare come strumento logico che, pur muovendo da un terreno teologico, espande la propria forza ermeneutica su una molteplicità di questioni: etica, diritto civile e canonico, politica, cosmologia, filosofia naturale sono solo alcuni dei contesti che ne determinano capacità e natura.

Nel XII secolo, chiedendosi se Dio possa agire contro i propri decreti, Ugo di San Vittore chiarisce cosa si debba intendere con *potere*, quando ci si riferisce a Dio: Egli può ciò che è conforme alla propria natura perfetta, perciò *non poter* dormire, mentire o correre, solo apparentemente sono carenza di potere¹. La perfezione opera come vincolo che impone a Dio di realizzare solo parte di quanto l'onnipotenza sarebbe in grado di produrre, per cui il maestro vittorino vede una possibile risposta alla questione nella formulazione di

origine agostiniana – *Deus potuit sed noluit*² – condivisa anche da Abelardo³. Già Anselmo si era riferito al pensiero agostiniano, ma ne aveva tratto una tesi più radicale⁴: Dio non volle, *quia non potuit velle*⁵.

Se Dio è onnipotente, come va inteso il principio largamente condiviso, secondo cui *Egli può tutto ciò che vuole?* Nel I libro delle *Sentenze* Pier Lombardo circoscrive la portata di questo *tutto*⁶: non si nega che Dio possa anche ciò che non vuole, ma si ribadisce che quanto è creato è ciò che Dio ha voluto; *potere* e *volere* non hanno identica estensione, perché la coerenza con bontà e giustizia divine agisce da discriminare *originario*: si può allora concludere che *tutto* coincide con *volitum* e non con *Tutto*. A ben guardare v'è di più: Dio non può correre o giocare a poker, ad esempio, non tanto perché tali azioni contrastino con la sua bontà e la sua giustizia, ma perché rinviano alla dimensione spazio-temporale ove si dispiega l'agire umano, ma non quello divino. Dio è in quella dimensione eterna che Heidegger ha definito degli *ora, ora, ora*⁷ ed è solo dallo schiudersi dell'eternità per mezzo della creazione che hanno inizio divenire e tempo. Aristotele rammenterebbe che, nella sua costitutiva irreversibilità, il tempo è causa di corruzione⁸, ma Dio è *fuori, prima* del tempo, e questo è segno, secondo Pier Lombardo, della Sua onnipotenza.

Non è certo possibile tracciare uno sviluppo lineare della distinzione che conduca da una formulazione rudimentale a una più compiuta e stabile, e anzi nel corso del XIII secolo si incontrano diverse formulazioni assai interessanti dal punto di vista teorico⁹. In una prospettiva realista, ad esempio, *absoluta* e *conditionata* indicano, secondo Ugo di Saint-Chèr, due distinte possibilità di azione: un potere assoluto come capacità di fare qualunque cosa e un potere condizionato, sottoinsieme del primo, che ha a che fare con la scelta che ha posto in essere il reale e l'ordine che lo struttura. Se *absolutus* è, letteralmente, il potere sciolto da vincoli, esso viene a coincidere con l'onnipotenza, l'immenso potere divino, mentre *conditionatus* è il potere attuato.

La *Summa* halesiana¹⁰ riafferma l'esigenza di mantenere libertà e necessità nell'agire divino, per cui, recuperando il contrasto tra

infallibilità e onnipotenza, si può leggere *absolutus* come il livello teorico precedente l'ordine creato in cui tutto è possibile e *ordinatus* come il piano in cui il teoricamente possibile si fa realtà. Ci si è allontanati da Ugo di Saint-Chèr: *absolutus* non è più potere effettivo e maggiore, ma semplice modo di dire, grazie a una torsione logica di notevole interesse, in seguito alla quale *potentia Dei absoluta*, in quanto possibilità *ante ordinem*, appare simile al mare dei possibili che precederebbe quella *kinesis che pone fuori di sé ciò che è in sé*¹¹. Ma assumere questo punto di vista imporrebbe di interrogarsi a proposito di quel *sé* che verrebbe posto fuori e, ancora, di rendere ragione del *fuori da* e del *verso dove*¹², mentre con Alessandro siamo introdotti in un gioco di specchi in cui pare si alluda più all'uomo, e al linguaggio come sua condizione costitutiva, che non primariamente a Dio. *Potentia Dei absoluta* è specchio che restituisce non l'immagine di Dio nell'originario gesto creante, ma quella dell'uomo nell'atto di schiudere le labbra per *dire*. È in questo *dire* che va rintracciata l'immagine di Dio in quanto origine.

1.2. Il cardinale, il predicatore, la vergine

A saggiare la forza di questi argomenti è stata per prima la nota questione circa la possibilità divina di mutare il passato, in cui determinismo e libero arbitrio, necessità e onnipotenza, sono chiamati a fronteggiarsi: Dio è *sovrano* che tutto può, oppure *orologiaio* garante del funzionamento del meccanismo che ha costruito¹³?

In piena riforma gregoriana Pier Damiani, dopo quello che possiamo immaginare come un intenso colloquio con Desiderio, tenta una risposta e all'abate di Montecassino che ripropone l'onnipotenza in termini di *potere di fare ciò che si vuole*, ribatte che una definizione di questo genere non sarebbe adatta né agli esseri umani né a Dio. Facendo leva sulle *Scritture*, Damiani afferma il primato dell'onnipotenza come *volontà che causa tutte le cose*, volere efficace al punto da poter restituire a integrità ciò che è andato in rovina. A dialettici e retori che vorrebbero che il Creatore procedesse per sillogismi e fosse impossibilitato, perciò, a cambiare quanto accaduto,

il cardinale risponde che il potere di Dio non può essere imbrigliato dall'umana logica¹⁴, in quanto nulla necessita Dio e la sua potenza è tale da permettergli di contemplare tutto con uno sguardo¹⁵, con cui racchiude e penetra ogni cosa, contemplando e discernendo tutte le cose insieme e ciascuna singolarmente, rimanendo in un *hodie sempiternum* in cui nulla subisce variazione. Può *Tutto*, sia ciò che fa sia ciò che non fa. Pur riconoscendo il principio di non contraddizione come necessità di natura, Damiani si guarda bene dal considerarlo un limite per l'azione di Dio che infatti, qualora volesse, potrebbe abolirlo. Dio è *maestà*¹⁶, sovrano assoluto:

*Tutte le cose create osservano le leggi da Lui date, così esse, quando ne sono comandate, dimentiche della propria natura obbediscono con riverenza al cenno divino.*¹⁷

La possibilità di sovvertire reti etiche, cosmologiche e metafisiche sembra offrire l'immagine di un Dio capriccioso, dispotico, che rischia di non lasciare spazio alle certezze umane, se può *far sì che Roma, dopo che è stata fondata, non sia fondata*¹⁸. Da tale prospettiva, Damiani appartiene a un percorso filosofico che, lungo i secoli, si manifesterà in diverse formulazioni che condurranno, paradossalmente, a esiti opposti all'intento iniziale: da una narrazione in cui Dio era *il garante e il fondamento* di qualunque ordine, si è via via introdotti in riflessioni in cui diviene principio di differenziazione, di caos, sino all'esito più radicale in cui è escluso come ipotesi non più utile. Il pensiero di Nietzsche è, forse, una delle espressioni più estreme¹⁹. Ma resta la difficoltà di conciliare onnipotenza e infallibilità perché, o Dio è onnipotente e può sovvertire l'ordine costituito agendo *ad extra*, oppure è necessitato da quanto ha creato e perciò non è né libero né onnipotente.

Entro un'interpretazione ancora logica della distinzione è Tommaso a indicare una nuova direzione: *omnipotentia* e *potentia absoluta* si separano in virtù del principio di non contraddizione applicato nel contesto di un aristotelismo ormai completo e ricco. In un confronto con Damiani, la distanza tra il predicatore e il cardinale si fa evidente proprio sulla questione della *verGINE* riguardo alla quale Damiani aveva dichiarato, lapidario:

*quia qui potuit ex materno utero, inlaesa virginitate, procedere, valet etiam, si vult, in violata qualibet virginitatis signaculum reformare.*²⁰

L'Aquinate sostiene invece:

*dicendum, quod in virginitate duo possumus considerare. Quorum unum est ipsa integritas mentis et corporis, et sic Deus virginem potest reparare post ruinam: potest enim mentem reintegrare per gratiam, et corpus consolidare per miraculum. Alia autem est causa integritatis praedictae, quia scilicet mulier virgo non fuisset cognita a viro; et quantum ad hoc Deus non potest virginem post ruinam reparare: non enim potest facere ut iam ea quae est cognita a viro, non fuerit cognita; sicut nec de aliquo quod factum est, potest facere quod factum non fuerit. Potentiam enim Dei se extendit ad totum ens: unde solum id a Dei potentia excluditur quod repugnat rationi entis; et hoc est simul esse et non esse: et eiusdem rationis est, quod fuit, non fuisse*²¹.

Dio, dunque, potrebbe intervenire sul presente, ma non può agire sul passato ritoccandolo o annullandolo; il suo potere è obbligato a piegarsi dinnanzi a quel principio di non contraddizione che Egli stesso ha posto.

1.3. Gesto e parola

A condannare l'uso della distinzione è Bonaventura, perché agire *absolute* significherebbe, a suo dire, agire in modo disordinato. È chiaro che, seppure per rifiutarla, anche il francescano interpreta la distinzione in chiave realista: un modo di operare corretto in quanto conforme al piano ordinato e uno disordinato, peccaminoso perché altro rispetto all'ordine costituito. L'influsso della cultura canonica è evidente, poiché la distinzione si declina qui secondo le diadi *ordinario – extra ordinario, secondo la legge – contro la legge*. Non stupisce che lo stesso Ugo di Saint-Cher fosse *doctor utroque iure*. La letteratura giuridica si spinge sin entro le pieghe del potere

ecclesiastico per domandare se, in analogia con la *potentia Dei absoluta*, anche la *plenitudo potestatis* pontificia possa esercitare, talvolta, la *dispensatio*, almeno nei casi ove non v'è rischio di intaccare il cuore della fede.²²

Ma è lecito chiedere: *è buono ciò che piace agli dei oppure piace agli dei ciò che è buono?* Alberto Magno è dell'avviso che *bene* e *giustizia* siano tali perché Dio fa solo cose buone e giuste. Nel III libro del *Commento alle Sentenze*²³, dove supera l'iniziale diffidenza nei confronti della distinzione, prova a sondare la potenza assoluta spiegando che è solo a partire da un'astrazione dall'attuale ordine della realtà che *absoluta* può configurarsi come *momento logicamente anteriore* alla creazione; si tratta di un *prima* come luogo – momento di tutte le scelte virtualmente realizzabili, mentre l'onnipotenza si esplica, si manifesta sempre *ordinate*. Onnipotenza è il piano di quanto Dio ha predisposto e ciò che chiamiamo *realtà*, includendovi sia gli accadimenti ordinari sia quelli miracolosi, è un insieme di eventi che rientra nell'eterna preordinazione. Si possono ipotizzare infiniti altri mondi, ma di fatto esiste solo la scelta che Dio ha compiuto, e questa rappresenta l'ordine attuale. Ad Alberto preme ribadire che il potere divino è solo uno, mentre due sono i modi umani di descriverlo; così si scongiura il pericolo di incorrere in un Dio imperfetto perché non più semplice e uno: Egli agisce sempre in modo conforme all'ordine che ha eternamente predisposto.

Nel contesto dell'autodeterminazione dell'individuo, la dialettica *absoluta – ordinata* descrive, per Duns Scoto, l'effettiva possibilità che ciascun individuo libero ha di agire, alternativamente, o secondo le regole di un dato ordine o di infrangerle²⁴. *Buono* e *giusto* hanno natura di convenzione perché frutto della scelta di Dio e non per una presunta partecipazione della *res* all'*eidos*.

In direzione contraria a Scoto, Ockham svuota la distinzione di ogni portata realistica. *Potentia absoluta* riguarda esclusivamente Dio e non è potere effettivo che introduce novità nel mondo, ma è artificio linguistico che non rimanda ad alcuno stato di cose: è *prius logico* che dice il tempo zero, il potere che precede la Scelta. Pietro di Trabibus puntualizzerebbe che

*'facere' enim subiacet praeordinationi voluntatis et sapientiae, sed non ipsum 'posse', cum praecedat secundum ordinem intelligenti.*²⁵

Si tratta di una potenza che precede il movimento orientato nel tempo e nello spazio; che esiste *prima*, separata dall'ordine solo ipoteticamente, entro i discorsi che hanno un inizio e una fine.

2. Il *prius* logico

2.1. *Absoluta* per differenza

*L'insegnamento del Credo di Nicea è la lente attraverso cui Ockham concepisce la realtà*²⁶, il cui ordine non ha carattere necessario e deterministico, per cui la filosofia non può coglierne il volto autentico una volta per tutte. Dio sta all'origine del mondo in modo totalmente libero e perciò il mondo, con tutti gli enti che in esso si trovano, ha carattere contingente: tutto ciò che esiste avrebbe anche potuto non essere o essere altrimenti da come è. Contingenza e singolarità degli individui rappresentano il nucleo teoretico della filosofia ockhamiana, per cui gli enti sono non *frammenti provvisoriamente sottratti al loro ceppo originario ... fatua espressione dell'Uno o sua declinazione, ma individui irripetibili in quanto originali*²⁷. Il creato è tutto ciò che non è Dio, altro *da* Dio, ma, in quanto suo *volitum*, è anche il suo altro, l'altro *di* Dio: l'*altro* è somiglianza di quell'*origine*, ne porta i tratti inconfondibili. Si comprende bene, allora, come *ordinata* e *absoluta* restituiscano l'unica infinita potenza divina:

*Quaedam Deus potest facere de potentia ordinata et aliqua de absoluta. Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo sint duae potentiae quorum una sit ordinata et alia absoluta, quia unica potentia est in Deo ad extra, quae omnimodo est ipse Deus.*²⁸

Potentia absoluta dice il luogo delle possibilità infinite, orizzonte originario a partire da cui è posto l'ordine fondato solo dalla libertà di Dio. Il valore della distinzione appare chiaramente di tipo logico, in quanto permette di cogliere il carattere infinito e sempre aperto dei possibili, rispetto ai quali l'*ordo ut et nunc* è solo minima espressione. Se potenza ordinata include tutto ciò che Dio ha voluto e quindi posto, miracoli compresi, allora potenza assoluta coincide, *per differenza*, per sottrazione dall'ordine in atto, con quanto Egli avrebbe, per così dire, *scartato* e tale potenza residuale, di *scarto*, configurerebbe l'ordine di ciò che, adesso, è possibile solo in teoria. La radicale contingenza della realtà e la natura convenzionale delle sue leggi non sono abbandonate a un perenne capriccio divino²⁹; è necessario risalire alla radice comune di mondo e realtà per intuire la portata dell'onnipotenza. Le cause seconde, come i loro effetti, sono espressione della gratuità di Dio che avrebbe potuto far sì che si dessero altri effetti e altre cause³⁰. Il senso di tutto questo è nel mistero della libertà divina; è a partire da questo spazio che il bene è ciò che Dio vuole. In tale prospettiva ha senso affermare che in Dio non esiste ordine che sia tutt'uno con la sua natura o che gli s'imponga, poiché qualsiasi ordine è sempre successivo al momento della propria nascita e lo stesso principio di non contraddizione non può essere vincolo interno a Dio, che lo obbligherebbe a creare secondo la legge del *quod non includit contradictionem*, ma una delle infinite convenzioni da Lui poste e, quindi, a Lui successiva. Il reale non ha la rigidità della necessità, ma la stabilità ripetitiva di una consuetudine³¹.

2.2. Semplicità divina

Se le perfezioni sono realtà,

non vi sono diverse perfezioni attributive (in Dio), ma in questo caso solo un' unica perfezione, indifferenziata secondo realtà e secondo ragione, che propriamente e secondo il significato letterale delle parole non dovrebbe esser detta essere in Dio o

*nell'essenza divina, ma che è, in tutti i modi, l'essenza divina stessa.*³²

In fondo è una questione di *avere* ed *essere*: Dio non ha divisioni interne chiamate *perfezioni*, perché la sua essenza è perfezione, ma ciò non si dimostra. Le qualità divine sono concetti, nomi, non cose. A differenza della distinzione reale, la distinzione di ragione è un gioco di rinvii segnici, di concetti, ma Ockham afferma una proporzione:

*Gli attributi divini ... si distinguono realmente dall'essenza divina come gli enti di ragione si distinguono dall'ente reale, ed è per questo che non sono questa stessa essenza divina né realmente né formalmente; tuttavia si predicano veridicamente di questa stessa essenza divina, poiché suppongono veridicamente per essa.*³³

Si scivola, così, su un altro terreno e il perno della discussione diventa il segno che, nel suo stare a distanza, in quanto altro da ciò che dovrebbe indicare, tuttavia *sta al posto* della cosa³⁴. Biard osserva:

*Porre la questione degli attributi o perfezioni in termini di unità e di molteplicità in Dio è dunque in verità inadeguato e aporetico: un tale modo di procedere poggia su una mancata comprensione dei meccanismi della predicazione ... Ma questa mancata comprensione può facilmente essere eliminata grazie alla teoria del segno e del significato, lasciando la porta aperta in questo campo all'affermazione radicale della semplicità assoluta dell'essere divino, nello stesso tempo diversamente significata.*³⁵

2.3. Ordine: il modello come prodotto

La volontà di Dio per vero è causa di tutte le cose, sì visibili che invisibili, a tal segno che tutte le cose create, prima di procedere nelle specie visibili delle loro forme, già vivevano

*veracemente ed essenzialmente nella volontà del loro creatore.*³⁶

Damiani aveva descritto il gesto creativo alla luce della dottrina dell'esemplarismo, secondo cui gli enti sarebbero in Dio già prima e in modo più vero che in loro stessi³⁷: l'*Artigiano* avrebbe prodotto tenendo lo sguardo fermo agli *archetipi ideali* presenti in sé e su quelli avrebbe poi modellato la realtà, e poiché Egli è semplice, i modelli non possono che coincidere con la sua essenza. Ma questo non è il mondo di Ockham che nelle *idee* vede nascosto il pericolo di sacrificare la radicale contingenza della natura, l'unicità degli enti ma, soprattutto, la libertà di Dio e degli individui. L'infinità del possibile è l'onnipotenza divina, *absolutus* è l'istante originario, il non luogo, il tempo zero privo di vincoli e di filtri. È dichiarando che l'essenza di un ente coincide con la sua esistenza che Ockham riesce a elevare a unicità gli individui, non copie o forme individuate di un paradigma eterno e perfetto, perché non v'è paradigma che preceda la creazione

*Il mondo archetipale mira a contenere le conseguenze destabilizzanti che l'immagine di un Dio onnipotente può provocare; e il tema della partecipazione mira a rendere conto come Dio non perda nulla creando e insieme del perché il mondo non sia una replica ingombrante e superflua di ciò che Dio è in forma ben più perfetta e compiuta.*³⁸

Due sono gli estremi metafisici: Dio nella sua assoluta semplicità e gli individui nella loro costitutiva differenza. Se di idee si può parlare, allora esse hanno natura pratica, in quanto inscritte nella logica dell'agire³⁹: l'*eidos* è tutt'uno con l'ente, l'individuo è l'*Idea* medesima proprio nell'atto di venire a essere. Non si dà alcun *modello preliminare*, l'individuo è il *modello*. Nessun rapporto mimetico, dunque, perché la *cosa* coincide con l'idea della cosa da produrre e il prodotto è la realizzazione di quella idea⁴⁰. Ciò significa che nel transito creativo, *ex nihilo*, scaturiscono individui differenti come *originali* e che l'individuo come modello è un prodotto. Il mondo di Ockham, allora, si riempie di figure individue, tutte inedite, irripetibili nella loro contingenza. Todisco definisce *originario* il modo di essere

degli individui, proprio a indicarne il valore primigenio, il loro essere ciascuno un *primum*. È grande la distanza dalle prospettive per le quali il *vero volto* delle cose è altrove, al di là delle cose. Tale atteggiamento è visibile soprattutto nelle pagine in cui Ockham vuole chiarire come non sia possibile scindere essenza e singolarità, *essenza ed esistenza*,

*... se l'essere e l'esistenza di una cosa siano due entità extramentali fra loro distinte. Mi sembra che non siano due entità siffatte, e che l'esistenza non significhi alcunché di distinto dalla cosa stessa ... non sono due cose, ma i due vocaboli cosa e essere significano la stessa identica cosa ...*⁴¹

L'individuo non è modello *chiuso*, risolto una volta per tutte, ma *aperto*, poiché è la dimensione esistenziale a ridefinirlo continuamente; una forma in divenire, chiamata a decidere di sé e del proprio modo di stare al mondo.

2.4. Principio di differenziazione

Dalla metà del XIII secolo, esponenti delle facoltà delle *Arti*, di *Teologia* e di *Diritto* hanno modo di attingere a fonti sino ad allora non pienamente note all'Occidente latino⁴²; *nuove* opere giungono grazie all'intensa attività dei traduttori che consentono il confronto con un nuovo modello cosmologico e metafisico; la *Fisica* e il *De caelo* confluiscono con sempre maggior vigore nei saperi dell'epoca. Questo incontro con l'aristotelismo costringe al confronto con alcuni concetti che hanno generato prospettive inedite, spesso problematiche e che, adesso, tornano utili per capire in che senso, secondo Pietro di Trabibus, *posse* preceda *facere*. L'espressione può essere tradotta così: il puro poter essere precede il movimento orientato.

Il concetto di *hyle*, eredità della *Metafisica*, getta luce sulla *materia* come principio di differenziazione, in quanto ciò che *può essere altrimenti da come è per lo più*⁴³. Se Dio è *essere che esiste sempre e necessariamente* nello stesso modo, vi sono anche esseri più variabili, che solo *per lo più* esistono nello stesso modo. *Materia* è il principio

per cui possono prodursi variazioni, cambiamenti, per cui ci si può discostare da ciò che solitamente accade: per lo più ad agosto c'è il sole, ma può succedere che piova. *Per lo più* è ciò che di solito si ripete: eventi o cose vanno per poi *tornare nuovamente* nelle nostre esperienze e, osserverebbe Hume⁴⁴, generano nello spirito di chi li contempla un'aspettativa che si consolida: tornerà ancora. Vedo, ad esempio, un gatto e dico *gatto* perché, avendolo già incontrato, lo riconosco, perché riporto quest'esperienza a un'altra già avuta. Devono darsi stacchi, differenze, affinché siano possibili i ritorni. La Materia è luogo del transito della forma; è in essa e *a causa di essa* che le forme fluiscono, che gli individui restano se stessi, continuano a essere riconoscibili pur subendo continue variazioni. La *Forma* è ciò che ha aspetto, visibilità, *eidōs* e che, perciò, è riconoscibile; è essa a *dare notizia* dell'esistenza degli enti, della loro particolare identità e quindi a ritornare. Se forma è ciò che si ripete e materia è principio di differenziazione, l'una non si dà mai senza l'altra per cui il mondo è sempre materia formata, organizzata, potenza ordinata, e dunque la materia *in sé* esiste solo *absolute*, in teoria, e mai *ordinate*, di fatto. Di fatto, ricorda Ockham, ci sono solo individui singoli, differenti, resi unici proprio dalle caratteristiche accidentali di cui non possiamo rendere ragione. Posso spiegare di essere donna e, in quanto tale, d'appartenere alla specie umana, ma non il modo particolare in cui io sono donna. Osservata da un'angolazione teorica la materia è pura virtualità, *non è qualcosa di determinato in atto, ma è qualcosa di determinato in potenza*⁴⁵, *appetito di forma*; puro poter essere forma e, dopo questa, un'altra e un'altra ancora; è il destino di chi è affidato al moto dei viventi, alla nascita, al movimento *secondo il prima e il poi*.

2.5. Misura e misuratore

Il moto degli esseri sensibili testimonia quotidianamente del divenire. È movimento di generazione delle sostanze e, in quanto tale, comporta sempre cambiamento, ponendo *fuori di sé ciò che è in sé*⁴⁶. Il movimento trae nella dimensione spazio-temporale la materia, che

in sé è indistinta, disorganizzata, puro poter essere. La materia non ancora addomesticata a una forma è ribelle, nulla di determinato in atto e tutto allo stato potenziale; infiniti mondi possibili; *prius* dell'ordine che sarà posto. Da qui la genesi di un destino che, una volta posto, è irreversibile: l'eterno gioco di potenza e atto, traduzione dinamica di ciò che, in contesto metafisico, erano materia e forma. Tutto secondo il *numero*, la *misura* del movimento, cioè nel *tempo*⁴⁷.

Ma è opportuno domandare: misura per chi? Chi è il *geometra* chiamato a misurare? È l'anima che, percependo il trascorrere della vita, stabilisce un ieri e un oggi, un prima e un adesso. Come un geometra che mentre misura è intento a stabilire dei riferimenti, a tracciare delle coordinate per potersi orientare, rendendo, in tal modo, noto, familiare un territorio sconosciuto, così l'anima misura l'accadere, numera il divenire: 1, 2, 3; giorno, mese, anno; fanciullo, giovane, vecchio; nascita, sviluppo, morte. Profondo indagatore del geometra è Agostino che descrive il tempo come *distentio animi*:

*L'uomo è quella permanenza che trattiene in sé passato e futuro, in quanto in ogni istante coglie il presente, ritiene il passato ed anticipa il futuro; il presente del passato è la memoria, il presente del presente è la visione, il presente del futuro è l'attesa.*⁴⁸

Ma Ockham sa cogliere il gioco dello specchio:

*Il termine tempo infatti significa il primo moto del cielo, continuo ed uniforme, e consigna l'anima e l'atto con cui numera il prima ed il poi del moto.*⁴⁹

Tempo è anzitutto una parola, un segno convenzionale che rinvia a un segno naturale che, a sua volta, rimanda a una cosa. Tale parola, significante il moto e *consignificante* l'anima, rimanda non a un ente, ma a un atto di misurazione che consiste nel numerare, nell'indicare con le parole ogni determinazione del movimento della materia, movimento che non è *fuori* di noi, ma è la condizione che ci caratterizza *da sempre*. Il tempo è *pratica di tempografia*⁵⁰, per usare l'efficace espressione con cui Sini rende la natura bifronte del tempo,

memore del *movimento retrogrado* dello specchio; non realtà *in sé* che la mente umana scoprirebbe nella sua presunta verità oggettiva, esterna al geometra, ma esercizio spirituale entro il quale ciascuno traduce nella *parola-specchio* il proprio essere a distanza dal *Prius*. Il tempo esiste solo entro l'attività di misurazione dell'anima senza la quale non c'è direzione, ordine, né vita né morte. *È il gesto nominante, e perciò identificante, a rendere quel movimento originario e ineludibile il sapere del nostro aver da essere*⁵¹.

Solo a partire dallo stacco sancito dalla parola si acquista il sapere della potenza ordinata: il sapere del trascorrere degli anni (non a caso contrassegnati nel calendario e poi nella data di nascita, esorcizzata dal rito del compleanno) l'uno dopo l'altro secondo una scansione progressiva irreversibile. Allora la vita non è più *vita eterna* dell'animale, inconsapevolmente preso nel movimento ordinato, ignaro del proprio destino⁵². Per il misuratore che traccia le coordinate, che segna la direzione, la vita è *finita*, poiché egli possiede il sapere della vita e della morte⁵³.

3. Il trauma della nascita

3.1. Metafisica della distinzione

Propriamente non v'è ordine precedente alla creazione; prima della scelta vi sono altri percorsi possibili, ma in che modo *starebbero* in quel *prima*? Non nel modo in cui un ventaglio di carte aperte e riconoscibili sta nelle mani di un giocatore, perché in quel *prima* non ci sono carte, figure, leggi o enti. *Potentia Dei absoluta* non è luogo ontico, ma avantieri, per noi logico, della potenza ordinata, del *fuori* ove tutto avviene spazio-temporalmente. Potere che precede l'azione. È opportuno osservare che non v'è approdo scettico in tale lettura del mondo, perché *potentia Dei absoluta* è solo un modo di dire, con cui parlare del *nulla* precedente la creazione, e non un agire effettivo capace di cambiare il potere ordinato.

Avvalendosi dell'esempio del papa, Ockham ricorda come questi, prima di scegliere una legge può decidere tra diverse opzioni e in tal

modo chiarisce come, una volta stabilita, una legge sia nel contempo esclusione di tutte quelle che erano possibili⁵⁴. Il grembo divino è vuoto, originario nulla, in quanto tutto *ciò che è* esiste solo come potenza in atto: una volta attuata, la scelta *a* si rivela essere anche *non b*, *non c* ecc. La potenza ordinata è negazione di tutte le direzioni che erano possibili, una differenza espulsa, via praticabile ma anche senso unico che, nell'atto di venire a essere, esclude per sempre gli altri mondi possibili. La nascita ci ha dotato di mani e questo significa che esse sono la possibilità di afferrare ma anche l'impossibilità di volare. Si può tornare indietro a *Dio come spazio vuoto*⁵⁵, ma solo in via ipotetica perché la nascita ha determinato la separazione dal grembo della Madre: solamente nell'atto di allontanarsi da *Lei*, l'individuo viene al mondo.

3.2. Origine e separazione

Un'interpretazione logica della distinzione mette in primo piano la libertà del Creatore e rinforza il carattere convenzionale e contingente, sempre aperto, del mondo. La natura dell'Origine è tale da non avere in sé suddivisioni o determinazioni. L'uomo distingue in Sapienza, Giustizia, Bontà⁵⁶ non tre perfezioni da cui Dio sarebbe costituito, ma l'unica essenza divina. Ciò che per l'uomo è distinto, in Dio è semplice e uno, ma la natura dell'Origine non è accessibile poiché cade al di là delle possibilità conoscitive del *viator* che, non avendo conoscenza intuitiva di Dio, deve fermarsi a una conoscenza complessa e probabile. In tale contesto Ockham non menziona il principio di non contraddizione poiché, in quanto legge, esso può albergare solo nella potenza ordinata. Se così non fosse, non solo Dio non sarebbe più uno e semplice, ma accoglierebbe al proprio interno almeno una legge che ne arginerebbe la libertà. Il principio di non contraddizione è una legge logica e in quanto tale vive nelle proposizioni allo scopo di saggiarne la necessità o la probabilità, e nella realtà come legge naturale senza la quale la struttura del mondo sarebbe confusa. Ciò è meglio comprensibile se si pensa che la

prospettiva di Ockham è assunzione del punto di vista del *possibile* in tutta la sua radicalità.

Ex parte Dei, ex parte creaturarum è espressione adatta a descrivere le due letture con cui il realismo di Scoto e la logica di Ockham affrontano la questione del venire all'essere del mondo attraverso il Varco. Tali interpretazioni configurano due facce della stessa medaglia. La riflessione scotista è espressione dello sguardo umano rivolto al cielo a partire da un mondo compromesso spaziotemporalmente: il potere divino, da qui, appare scandito in più velocità e interventi stratificati, a volte tra loro dissonanti. Il volto del creato, nella sostanziale omogeneità della ripetizione quotidiana, appare perturbato dalla presenza di interventi eccezionali, straordinari, estranei al normale corso delle cose e lontani dalla verità rivelata⁵⁷; interventi che l'uomo, dall'angolo della sua finitudine e precarietà, vive sia come trasgressioni a ciò che gli è abituale sperimentare, sia come fenomeni prodigiosi. Ne ricava l'impressione di Dio che, analogo umano, agisce ora in un modo, ora in un altro; che muta parere e umore a seconda dei momenti⁵⁸. Prende corpo l'immagine di un Creatore volubile e mutevole che, simile a un genio maligno e ingannatore⁵⁹, è pronto a farci dubitare persino che le mani che stiamo osservando in quest'istante siano le nostre, osserverebbe Cartesio. Un Dio non più uno ma molteplice, inaffidabile e incoerente come gli uomini, ma di gran lunga più potente negli effetti. In questo contesto il fulcro è l'uomo, è lui l'*artigiano* intento a costruire un Dio antropomorfo proiettando fuori e al di sopra di sé, in una dimensione trascendente, tratti e qualità, in verità, umani.

Ockham prova a collocarsi idealmente sulla soglia⁶⁰, sul varco *ex nihilo*. Il suo volere chiarire il potere di Dio nasce, come in Scoto, dal costitutivo desiderio umano di guardare indietro all'Origine, *di oscillare tra la tendenza pulsionale del ritorno alla madre e la necessità della separazione da lei*⁶¹, ma, a differenza di Scoto, rielabora il trauma della separazione⁶² sprofondando nel grembo originario stesso per esaminare da lì la genesi e il *nulla*. Di più v'è la consapevolezza della distanza, dello specchio: Ockham vede che l'*Absolutus* originario è, per l'uomo, niente più che parola, espressione di un gesto costitutivamente incapace di afferrare

l'Origine⁶³ ormai lontana poiché già accaduta. Ciò che si mostra è lo spazio vuoto, precedente all'accadere individualizzato⁶⁴, come caos di differenze potenziali; *in-sé della differenza*⁶⁵ non sondabile a colpi di misure in quanto, propriamente, non ha nulla da misurare; *ex nihilo* come sorgente da cui ordini e leggi scaturiscono. *Non luogo* non riconducibile a misura perché presupposto di ogni misura.

Entro una sorta di lettura bifronte, l'Origine è descritta da due luoghi ideali che ne decidono la natura: ideali, poiché entrambe le letture si realizzano solo a partire da quella condizione costitutiva, grammaticale⁶⁶ che è il linguaggio. Allora la separazione dall'Origine diventa *meta regressiva*⁶⁷, obiettivo *inafferrabile* di un movimento a ritroso che procede in senso opposto al moto generativo. Tale movimento mira a cogliere l'*Absolutus* nel suo originario schiudersi, ma ottiene irrimediabilmente di restituirlo come *segno* e non come *significato*; come *ente* e mai come *Dio*; come *avere* e non come *essere*. Nella *Summa logicae* Ockham⁶⁸ mostra come tale condizione sia ineliminabile in quanto costitutiva del geometra, il quale traduce continuamente l'esperienza in forme differenti: veduto, udito, detto. L'errore è di credere che alle parole corrisponda un fondo ontologico separato, poiché l'esperienza non è mai *altro* dai modi in cui si offre. Nota Heidegger che noi ci serviamo di un linguaggio ontologico, ed esso racchiude la differenza del senso⁶⁹. Ockham ricorda come, nell'intento di volgersi *indietro* verso la Madre, ci si trova a costitutiva distanza da essa, la distanza di chi, una volta al mondo, è incarnato in un ordine, in un aver da essere. Emerge il primato del concetto che metaforicamente, tramite spostamento di senso, traduce continuamente l'*essere* in segni.

Potentia Dei absoluta è il *pre* del moto caratteristico della potenza ordinata, *prima*, del quale non è possibile intuizione alcuna, ma che è argomentabile grazie a conoscenza complessa⁷⁰, ricorda il *Venerabilis Inceptor*.

3.3. Lo specchio

La funzione dei segni è quella di *importare qualcosa*⁷¹. Il dire, nominare, pensare, non cancellano il divenire della potenza ordinata, ma ne divengono *testimoni*. Qui sta il senso del segno: la realtà e i suoi enti *sono* solo a partire dall'uomo come geometra - luogo trascendentale.

*Il mondo di sé non sa nulla, non sa di accadere. Il mondo, nella parola, permane tale e quale; vi permane come suo 'altro' ... Il mondo permane nella parola come altro della parola. Infatti che il mondo sia altro in sé dalla parola, che sia 'prima' della parola è appunto un 'detto', una figura di parola, pertinente e appartenente alla parola.*⁷²

Accade che le *cose*, il *mondo*, *Dio*, si manifestano secondo i modi trascendentali dell'anima, ad esempio come parole, immagini, suoni. Così, sul versante teologico si materializza il problema dello iato tra umano e divino e prende corpo l'enigma della somiglianza e anche della differenza dell'uomo rispetto alla *Madre*. Così simboli, canti, riti, preghiere e scienze danno corpo al *primo trauma* ripercorrendolo a ritroso⁷³.

3.4. La matrice e l'espulso

Cosa garantisce il mantenimento della costanza dell'ordine del reale, del non sovvertimento delle leggi del mondo? Ockham risponde che garanzia è la Bontà, perciò Dio non è ingannatore⁷⁴. Il ritmo del creato si reggerebbe sulla buona volontà dell'Origine. È opportuno osservare che, se si scruta con più attenzione la natura della potenza assoluta come *prius*, il tratto dominante che emerge è la potenza e non la bontà, che finisce per scivolare in secondo piano come *scappatoia* risolutiva di un atto di fede. Se Dio è onnipotenza e *absolutus* è il varco creante, l'impressione che si ricava è che non solo non c'è più l'orologiaio, ma neppure Dio: il sentiero che Ockham imbecca non è più teo-logico. In tal senso, come non è più necessario il rispetto della

parola *Dio* come nome e cognome dell'Origine, così non occorre la Bontà come garanzia.

Potentia absoluta è *Matrice*, un *in sé come un differenziante*⁷⁵, mentre *ordinata* è potenza produttrice di differenze, di modelli che si dispiegano in ramificazioni sempre aperte al cambiamento. Propriamente non c'è un punto-origine indicabile come oggetto, da cui iniziano spazio e tempo. Ciò che ha luogo è l'essere *espulso*⁷⁶. Per descrivere l'espulso dall'*utero-paradiso*, Rank spiega come l'*aussetzen* (esporre, abbandonare) completi l'opera avviata con l'*ausstossen*, espellere. L'espulso è colui che abbandonando la madre si espone per essere, ma nel contempo è anche quello che rinvia a lei come luogo di provenienza; sottraendosi a lei, l'espulso la indica come propria matrice. Sono le espulsioni che, per sottrazione, determinano il varco *absolutus* come terra d'origine, ma propriamente non c'è *absolutus* se non come ciò a cui, implicitamente, l'ordine espulso rinvia. Narrare dell'*absolutus* originario è il tentativo filosofico di rendere conto dell'*Assenza*, assenza dell'Origine che, in quanto fonte del nostro costitutivo essere a distanza, imprime il desiderio di ritorno a essa. Il *ritorno* non è mai praticabile per la via maestra ma solo con la *seconda navigazione*; un viaggio nei discorsi, nel sapere. Ma il sapere è *avere* e non *essere*, perciò per sua natura non può fondersi con l'essere, ma chiede e frequenta la lontananza.

Come in psicanalisi, dove la guarigione passa per un percorso regressivo nella vita del paziente al fine di venire a capo del problema dell'identità per mezzo della parola, così anche il pensiero medievale ha saputo procedere dal sintomo-segno alla latenza come luogo del significato.

Note

- 1 Ugo di san Vittore, *De sacramentis christianae fidei*, I, p. II, c. 22, PL CLXXVI, c. 216: ... *'impossibilia posse' non est posse, sed non posse. Itaque omnia potest Deus, quae posse potentia est; et ideo vere omnipotens est, quia impotens esse non potest.*

- 2 Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, 1, in *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, F. Frommann, Stuttgart 1968.
- 3 Abelardo, *Introductio ad Theologiam*, PL 178, coll. 979 – 1113.
- 4 W. J. Courtenay, *Covenant and Causality in Medieval Thought*, Variorum Reprints, London 1984, p. 3.
- 5 Anselmo d'Aosta, *Cur Deus Homo*, 2.10.
- 6 Pietro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, distt. 42-44, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1971, pp. 294-306: ... *il fatto che Dio non possa queste cose non va addebitato ad impotenza, ma proprio a potenza. Tali cose e altre cose dello stesso genere gli siano del tutto estranee, affinché possa essere potente! ... Può tuttavia operare queste cose in altri.*
- 7 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970.
- 8 Aristotele, *Fisica*, 4.12,221 b.
- 9 E. Randi, *Il Sovrano e l'Orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla 'Potentia absoluta' fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1987, pp. 14-20.
- 10 Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, 1.135, ad 2, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1924, p. 207.
- 11 Aristotele, *Fisica*, 4.12,221 b.
- 12 C. Sini, *La materia delle cose. Filosofia e scienza dei materiali*, Cuem, Milano 2004.
- 13 Cfr. E. Randi, *op. cit.*
- 14 S. Pier Damiani, *De divina omnipotentia e altri opuscoli*, testo critico con introduzione e note a cura di P. Brezzi, traduzione di B. Nardi, Vallecchi, Firenze XXI (1943), pp. 132-145.

- 15 Ivi, p. 83: *In quanto si trovano alla sua presenza, di guisa che per lui non trascorron giammai le cose passate né subentrano quelle future.*
- 16 Cfr. S. Pier Damiani, *op. cit.*
- 17 Ivi, p. 119.
- 18 Ivi, p. 146.
- 19 F. Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina*, III, aforisma 125, nota introduttiva di G. Colli, versione di F. Masini, Adelphi, Milano 1997, p. 163: *Dove se n'è andato Dio? ... L'abbiamo ucciso ... Chi ci dette la spugna per strofinare via l'intero orizzonte? Che mai facemmo per sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? ... Quanto di più sacro e di possente il mondo possedeva fino a oggi si è dissanguato sotto i nostri coltelli.*
- 20 S. Pier Damiani, *op. cit.*, p. 116.
- 21 Tommaso d'Aquino, *Quodlibet V*, q. II, art. III (sottolineature mie).
- 22 W. J. Courtenay, *op. cit.*, pp. 10-11.
- 23 Alberto Magno, *In III librum Sententiarum*, in *Albertus Magnus, Opera omnia*, a cura di A. ed E. Borgnet, 38 voll., Paris 1890-1899, vol. XXVI, Paris 1895.
- 24 W. J. Courtenay, *op. cit.*, p. 11.
- 25 Petrus de Trabibus, *Sent.*, I, d. 43, q. 3, ed. G. Gál, in *Studies Honouring Ignatius Ch. Brady OFM*, a cura di R. St. Almagro & C. L. Harkins, New York 1976, p. 290.
- 26 A. Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham. Scritti filosofici*, Nardini, Firenze 1991, p. 33.
- 27 O. Todisco, *Guglielmo di Occam filosofo della contingenza*, Messaggero, Padova 1998, p. 27.

- 28 Ockham, *Quodlibet VI*, q. 1, in Guillelmi de Ockham *Quodlibeta septem*, edidit J. C. Wey, *Opera Theologica*, IX, St. Bonaventure, N. Y. 1980, pp. 585-586.
- 29 W. J. Courtenay, *op. cit.*, cap. IV.
- 30 O. Todisco, *op. cit.*, p. 31; vedi anche *Ordinatio*, I, d. 42, q. un. 9, in *Venerabilis inceptoris Guillelmi de Ockham scriptum in librum primum sententiarum ordinatio, distinctiones 19-48*, ediderunt G. I. Etzkorn et F. E. Kelley, St. Bonaventure, N. Y. 1979.
- 31 O. Todisco, *op. cit.*, p. 325.
- 32 Ockham, *Sent.*, I, d. 2, q. 2., in *Venerabilis inceptoris Guillelmi de Ockham scriptum in librum primum sententiarum ordinatio, distinctiones 2-3*, edidit S. Brown, St. Bonaventure, N. Y. 1970.
- 33 *Ibidem*.
- 34 Ockham, *Summa logicae*, 1.12, ediderunt P. Boehner, G. Gal, S. Brown, St. Bonaventure, N. Y. 1974.
- 35 J. Biard, *Guiglielmo di Ockham e la teologia*, traduzione di A. Granata, Jaca Book, Milano 2000, p. 26.
- 36 Pietro Damiani, *op. cit.*, p. 63.
- 37 Ivi, p. 63-65: *Prima è detto che sussistevano, indi che furon create poiché le cose furono espresse di fuori colla fabbricazione dell'opera, già sussistevano interiormente nell'antiveggenza e nei disegni del creatore.*
- 38 O. Todisco, *op. cit.*, p. 37.
- 39 Ivi, p. 39.
- 40 Ockham, *Ordinatio*, I, d. 35, q. 4 - q. 6, in *Venerabilis inceptoris Guillelmi de Ockham scriptum in librum primum sententiarum ordinatio, distinctiones 19 - 48 ...*
- 41 Ockham, *Summa logicae*, 3.2.27, ed. cit.

- 42 Cfr. L. Bianchi, E. Randi, *Le verità dissonanti*, Laterza, Bari 1990.
- 43 Aristotele, *Metafisica*, 6.2.1027 a.
- 44 D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2001, libro III, parte III, sez. 16, pp. 364-365.
- 45 Aristotele, *Metafisica*, 1.7.1.1042 a.
- 46 Aristotele, *Fisica*, 4.12,221 b.
- 47 *Ibidem*.
- 48 Agostino, *Le confessioni*, XI, Mondadori, Milano 2004.
- 49 Ockham, *Quaestiones in libros Physicorum*, q. 47, in *Venerabilis inceptoris Guillelmi de Ockham Brevis summa libri physicorum, Summula philosophiae naturalis et Quaestiones in Libros physicorum Aristotelis*, edidit S. Brown, St. Bonaventure, N. Y. 1984.
- 50 C. Sini, *La materia delle cose. ...*, p. 74.
- 51 Ivi, p. 72 (sottolineatura mia).
- 52 Ivi, p. 73.
- 53 Ivi, p. 72.
- 54 E. Randi, *op. cit.*, p. 69.
- 55 Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium*, III, c. 27, in *Thomae Bradwardini archiepiscopi olim Cantuariensis De causa dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses libri tres*, (ed. princeps 1618), Minerva GMBH, Frankfurt am Main 1964.
- 56 Ockham, *Sent.*, I, d. 2, q. 1, in *Venerabilis inceptoris Guillelmi de Ockham scriptum in librum primum sententiarum ordinatio, distinctiones 2-3 ...*

- 57 E. Randi e L. Bianchi, *op. cit.*, p. 113: *se la prescienza divina può essere modificata, non esiste la possibilità di essere certi che la Rivelazione fatta da Dio (o da un suo emissario) agli uomini non sia falsa; questa tesi è una delle premesse fondamentali di quel dibattito sulla possibilità che Dio sia ingannatore, che troverà un celebre sviluppo nella tematica cartesiana del dubbio metodico.*
- 58 *Ibidem*: *Insomma un 'Dio nascosto' trasforma le prospettive umane di salvezza in un'angosciosa incertezza, dalla quale si può uscire solamente attraverso il misticismo, ..., oppure per mezzo della fede nell'assunto che facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam.*
- 59 E. Randi e L. Bianchi, *op. cit.*, p. 121: *Cartesio sembra ispirarsi a Gregorio da Rimini ed a Gabriel Biel, ma sembra anche ritenere che l'intervento divino di potentia absoluta vada interpretato – scoticamente – come una concreta eventualità: de facto Dio potrebbe ingannarci.*
- 60 O. Rank, *Il trauma della nascita*, prefazione di Francesco Marchioro, Sugarco, Milano 1990, p. 113: *Il risveglio, specialmente quando segue i sogni d'angoscia, è regolarmente una ripetizione del processo della nascita, dell'esperienza del venire al mondo: è questo il senso del cosiddetto 'simbolo della soglia' (Silberer), che anche nella mitologia compare chiaramente per significare la situazione della nascita. Su questo tema cfr. di C. Sini, i volumi che compongono *Figure dell'enciclopedia filosofica*.*
- 61 Ivi, p. 110.
- 62 Ivi, p. 77: *... col primo tentativo ... di superare intellettualmente il trauma della nascita ... occorre osservare che se il malato ... arriva finalmente ad istituire un rapporto con quella situazione originaria a cui non aveva mai rinunciato ..., lo deve all'onnipotenza del pensiero: egli, cioè, ci arriva per la via più lunga, con le sue personali speculazioni filosofiche sulla morte, sull'Aldilà e sull'inferno. In tal modo egli ripete la proiezione – evidentemente inevitabile- della vita prenatale nel tempo che segue la morte, nell'eternità; anzi, nell'immortalità, le cui varie dottrine da millenni rappresentano per l'umanità il culmine dei complicati sentieri della superstizione religiosa ...*
- 63 C. Sini, *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*, in Id., *Le figure dell'enciclopedia filosofica*, libro I, Jaca Book, Milano 2004, p. 33.

- 64 C. Sini, *La materia delle cose. ...*, p. 81: *Ma questo è appunto l'individuo in quanto non lo si può ridurre a scienza. E' l'accadere totalmente individualizzato di questo seme, di questo fiore ecc. Si radica qui la gran questione dell'individuo da Duns Scoto e Ockham a Husserl, per non dire d'altri, per esempio Spinoza e Leibniz oppure Hegel.*
- 65 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 2005 p. 156.
- 66 C. Sini, *La mente ed il corpo ...: Condizione grammaticale: come scrivo il mondo nella visione; come il mondo vi si iscrive. Le due facce di un medesimo Evento 'gramma-vedente' che iscrive il mondo nei grammata, nei segni della visione.* La riflessione dell'autore non riguarda solo la visione, ma anche il linguaggio e i modi dell'uomo in quanto soglia trascendentale a partire da cui il mondo viene al mondo.
- 67 O. Rank, *op. cit.*, p. 78.
- 68 Cfr. *Summa logicae; Ordinatio*, d. 3, q. 9.
- 69 Cfr. M. Heidegger, *Il linguaggio*, in M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973.
- 70 *Ockham. Logica dei termini*, introduzione, traduzione, note e indici di P. Müller, Rusconi, Milano 1992, p. 10.
- 71 A. Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham. Scritti filosofici*, Nardini, Firenze 1991, pag. 151.
- 72 C. Sini, *L'analogia della parola. ...*, pp. 42-43.
- 73 O. Rank, *op. cit.*, p. 128: *Citeremo come esempio l'usanza della Germania ... di portare il morto fuori di casa con i piedi rivolti in avanti - nella posizione opposta a quella della nascita- e di versare acqua- liquido amniotico- dopo il suo passaggio.*
- 74 O. Todisco, *op. cit.*, p. 65.
- 75 G. Deleuze, *op. cit.*, p. 153.
- 76 Cfr. O. Rank, *op. cit.*