



Aquinas

FACOLTÀ DI FILOSOFIA

2017 | LX | 1-2



Lateran University Press

AQUINAS

Rivista Internazionale di Filosofia
Facoltà di Filosofia
della Pontificia Università Lateranense

Direttore:

LEONARDO MESSINESE

Segretario e Redattore:

FRANCESCO ALFIERI

Redazione:

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

Ufficio Edizioni

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Abbonamenti:

LATERAN UNIVERSITY PRESS

Ufficio Abbonamenti

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Tel. +39 06/69895688 – Fax +39 06/69895501 – E-mail: promozionelup@pul.it

Quote 2017:

Abbonamento annuo (2 numeri)	60,00 €	Estero 100,00 €
Un fascicolo	35,00 €	Estero 45,00 €
Annata arretrata	80,00 €	Estero 125,00 €

La Rivista ha periodicità semestrale.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità:

Payment can be done by:

Le paiement de la tarif peut être effectué avec les moyens suivantes:

El pago de la tarifa puede ser efectuado de las siguientes formas:

- tramite versamento su conto corrente postale (solo Italia):

c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario (coord. IBAN):

Banco Posta – Poste Italiane S.p.A. – Direzione Operazioni

IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale (coord. IBAN):

international bank transfer (ref. IBAN)

avec virement bancaire international (ref. IBAN)

consignación bancaria internacional (ref. IBAN)

IBAN: IT23N0760103200000076563030

Bic-SWIFT BPPHITRRXXX

intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Pontificia Università Lateranense – Editoria

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

specificando come causale del versamento "Abbonamento Aquinas e l'annata di riferimento".

www.e-lup.com

© COPYRIGHT 2018 – ISBN 978-88-465-1225-3

ISSN 0003-7362

LATERAN UNIVERSITY PRESS
PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE
PIAZZA SAN GIOVANNI IN LATERANO, 4
CITTÀ DEL VATICANO

AQUINAS

Facoltà di Filosofia
Pontificia Università Lateranense

Rivista internazionale di Filosofia
fondata nel 1958

LEONARDO MESSINESE - Direttore

FRANCESCO ALFIERI - Segretario e Redattore

Comitato editoriale (docenti stabili della Facoltà)

G. BASTI; R. DI CEGLIE; M. KONRAD; P. LARREY;
P. MANGANARO; L. MESSINESE; E. VIMERCATI

Comitato scientifico

E. BERTI (*Università degli Studi di Padova*); L. BOELLA (*Università degli Studi di Milano*); F. BREZZI (*Università degli Studi "Roma Tre"*);
Ph. CAPELLE-DUMONT (*Institut Catholique de Paris*); G. D'ONOFRIO (*Università degli Studi di Salerno*); C. ESPOSITO (*Università degli Studi di Bari*); A. FABRIS (*Università degli Studi di Pisa*); P. GILBERT (*Pontificia Università Gregoriana*); J.G. HART (*Indiana University Bloomington*);
F.-W. VON HERRMANN (*Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*);
M. MARASSI (*Università Cattolica del Sacro Cuore*);
V. MELCHIORRE (*Università Cattolica del Sacro Cuore*);
C. VIGNA (*Università Ca' Foscari Venezia*)

Identità e missione

La Rivista – espressione istituzionale della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense – pubblica **articoli** e **note** di valor scientifico in conformità alla sua specifica missione di contribuire alla ricerca nel campo della filosofia innanzitutto pubblicando testi con i quali s'intende condividere con la comunità scientifica la riflessione accademica e l'attività che si svolge all'interno della Facoltà e delle Aree di ricerca ad essa collegate.

Il contenuto di *Aquinas* è indicizzato o fatto oggetto di *abstracts* nei seguenti strumenti di ricerca:

Elenchus bibliographicus – Eph. Th. Lovaniensis (Leuven - Belgique)

The Philosopher's Index – Philosopher's Inform. Center – (Bowling Green - USA)

EPIR & EPIS: *Iniziativa di spoglio di periodici italiani* (Bibl. Naz. Firenze - Italia)

ACNP: *Catalogo Italiano dei Periodici* (Univ. Bologna - Italia)

Identity and mission

The Journal – an institutional expression of the Philosophy Department of the Pontifical Lateran University – publishes **articles** and **notes** of scientific value in agreement with its specific mission of contributing to research in the field of philosophy, above all by publishing texts with which we hope to share with the scientific community our academic reflection and various activities which take place within the Department and the Areas of Research connected to it.

The content of Aquinas are indexed or listed as *abstracts* in the following research instruments:

INDEX

Presentazione (di Leonardo Messinese) 7

Articoli

Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN, *Le due vie della questione dell'essere in Martin Heidegger* 13

Guy VAN KERCKHOVEN, *Heidegger e Husserl: la giusta distanza* 31

Pascal DAVID, *Aristotele come figura-guida e modello per Heidegger nell'elaborazione della questione dell'essere* 61

Costantino ESPOSITO, *Sul problema delle fonti cristiane nel pensiero di Heidegger* 71

Alfredo MARINI, *Sul peso dell'opera di Dilthey e l'importanza di Yorck nel pensiero di Heidegger* 95

Pedro Jesús TERUEL, *Heidegger, Kant e la domanda sul «Nichts»* 111

Günther NEUMANN, *Essere e monade. La Monadologia di Leibniz come fonte di Heidegger per la questione metafisica dell'essere* 125

Paola-Ludovika CORIANDO, *Il percorso dei Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* 143

Francesco ALFIERI, *Il Parmenide e lo Hölderlin di Heidegger. L'“altro inizio” come alternativa al dominio della soggettività* 151

Matteo PIETROPAOLI, *L'ultimo metafisico dell'Occidente. Il sofferto distacco di Heidegger da Nietzsche* 165

François FÉDIER, *L'incontro di Martin Heidegger e René Char* 185

Stefano ESENGRINI, *Alla scuola di Jean Beaufret* 197

Massimo AMATO, <i>La ricchezza dell'origine. Claudio Napoleoni in- contra Martin Heidegger</i>	211
Leonardo MESSINESE, <i>Seinsfrage heideggeriana, trascendenza dell'es- serci e problema metafisico-teologico</i>	231
Note e Discussioni	
Eugenio MAZZARELLA, <i>Solitudine e dipendenza: l'autenticità comu- nionale della Cura. Una glossa heideggeriana</i>	255
Giampaolo AZZONI, <i>Zōé-Gestell: la vita nell'epoca del genome editing</i>	265
Alberto Giovanni BIUSO, <i>Heidegger e il Sacro</i>	289
Virgilio CESARONE, <i>Brevi note sul concetto del politico in Martin Heidegger</i>	301
Nicolò GALASSO, <i>Logicus considerat res, ut sub ratione cadunt. Suggestioni heideggeriane sulla natura dell'ens in Giovanni Duns Scoto</i>	309
Analisi di opere	
Leonardo MESSINESE, <i>Heideggers Kritik der abendländischen Logik und Metaphisik. Ein Kritischer Dialog</i> [C. Pasqualin]	319
Notiziario , a cura di Philip Larrey	325
Recensioni	
Matteo PIETROPAOLI, <i>Uomini e dèi. Saggi su Heidegger</i> [L. Paulizzi]	337
Eugen FINK, <i>Per gioco. Saggi di antropologia filosofica</i> [R. Santucci]	341
Libri ricevuti	347
Indice dell'Annata	351

Heidegger e il *Sacro*

ALBERTO GIOVANNI BIUSO

1. *L'inizio*

Das Anfängliche, l'iniziale, non sta all'inizio, non abita nel passato, non è il passato, ma si manifesta ogni volta di nuovo poiché iniziale significa ciò che ha la capacità di essere in ogni tempo, di attraversare il tempo, di essere tempo.

L'orizzonte sacro dell'inizio è presente sin da *Sein und Zeit*¹. Per quanto interrotto possa essere apparso quel cammino, si tratta di un itinerario che da lì è nato, che si è generato attraverso un metodo che non vuole dimostrare, ma indicare; attraverso una serrata critica all'autocertezza del soggetto cartesiano che fonda se stesso e tramite sé l'intero; attraverso una verità che non è rappresentazione, corrispondenza o *rectitudo*, ma svelamento (*Entbergung*) ancor più che "svelatezza" (*Unverborgenheit*); attraverso il primato generale dell'ontologia sulla gnoseologia poiché «"velato" e "svelato" sono un carattere dell'ente come tale, non però un carattere del notare e del comprendere»².

Λήθεια è, infatti, per i Greci una dimensione non della parola che asserisce, ma dell'ente che esiste. La verità non riposa nella coerenza dell'asserzione,

1 Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Abt. 1: *Veröffentliche Schriften 1914-1970*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; tr. it. *Essere e tempo*, di P. Chiodi, nuova edizione italiana a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2014⁷.

2 Id., *Parmenides*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 54, Abt. 2: *Vorlesungen 1923-1944*, hrsg. v. M.S. Frings, Klostermann, Frankfurt a.M. 1992², p. 35; tr. it. *Parmenide* (*Biblioteca Filosofica*, 17), di G. Gurisatti, F. Volpi (ed.), Adelphi, Milano 1999, p. 68.

ma gioca nella struttura degli enti, degli eventi e dei processi. La verità non è la correttezza del percepire. La verità non è un modo adeguato di rappresentarsi nella mente le cose – gli enti – e di comunicarli poi tramite il linguaggio. La verità non è un concetto che abita l'interiorità né in senso gnoseologico né logico né teologico.

La verità è dell'essere. Questa affermazione significa, molto semplicemente, che la verità è una caratteristica che le cose possono avere o non avere, al modo in cui di un oggetto si può dire che sia composto di oro *vero* o di oro falso, finto. La verità è un carattere dell'essere, non del conoscere. Dato che l'essere non è stasi, ma è continuo divenire, è tempo, questo significa che la verità è un carattere dinamico degli enti, i quali possono rimanere nascosti rispetto alla mente o possono alla mente manifestarsi. La verità è un *apparire*.

Anche per questo verità e non verità, latenza e manifestazione, non sono opposte tra di loro ma formano, compongono, costituiscono l'intero, il tutto. La verità è la *struttura* dell'essere ed è la sua *dinamica*, anch'esse inseparabili. Il discorso può essere vero soltanto perché a fondamento della correttezza linguistica sta la verità come disvelatezza:

«*Che cosa* è che i Greci chiamavano ἀληθής (svelato, vero)? Non l'asserzione, né la proposizione e nemmeno la conoscenza, ma l'ente stesso, l'intero costituito dalla natura, dall'opera dell'uomo e dall'agire di Dio. Quando Aristotele dice che nel filosofare ne va περί τῆς ἀλήθειας [*Metafisica*, 983b], "della verità", non intende dire che la filosofia debba formare proposizioni corrette e valide, ma vuol dire che la filosofia cerca l'ente nella sua svelatezza in quanto ente. L'ente pertanto deve essere prima esperito anche nella sua *velatezza*, come qualcosa che si nasconde. [...] La verità come correttezza dell'asserzione non è assolutamente possibile senza la verità come svelatezza dell'ente. [...] Tutto ciò è racchiuso in questa frase semplice e chiara di Platone: "Colui che è rivolto a ciò che è più ente, vede e parla più correttamente"»³.

Per descrivere tutto questo i Greci hanno una parola molto esplicita: ἀ-λήθεια, che in tedesco si può rendere con *Entbergung/Unverborgenheit* e in italiano con *dis-velamento*. In queste parole si tratta sempre di un processo temporale che porta ciò che esiste da una situazione e condizione di *nascondimento* a una situazione e condizione di *manifestatività*.

3 Id., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 34, Abt. 2: *Vorlesungen 1923-1944*, hrsg. v. H. Mörchen, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997², § 2: p. 13; § 4: pp. 34-35; tr. it. *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone* (*Biblioteca Filosofica*, 15), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2009³, p. 35; pp. 58-59.

La verità come scoprimento fenomenologico di ciò che si manifesta conduce allo svelamento della differenza ontologica, all'abbandono di un dominio sugli enti volto a impadronirsi del loro fare, a vincere, a sopraffarli, e inizia invece a comprendere ciò che rende enti tutti gli enti, il loro comune sostrato concettuale e ontologico, che è il gioco di identità e differenza il quale rende possibile la relazione tra gli enti nello spazio, la costituzione degli enti come tempo. «Ciò che risplende nell'ente, e che tuttavia non è mai spiegabile e tanto meno producibile in base all'ente, è l'essere stesso. L'essere che risplende è τὸ δαῖον – δαῖμων»⁴.

La Grecità aurorale che si compie in Platone e Aristotele è come circondata dalla domanda sull'essere, dall'essere come domanda, dall'essere che domanda. In tale potenza di svelamento anche gli dèi non comandano, ma indicano e mostrano la via congiunta del μῦθος e del λόγος, della saga e del concetto, del narrare e del cogliere l'unità molteplice degli enti. Pervasa dall'ἀλήθεια come un dipinto è fatto dei suoi colori, la Grecità conosce il legame costitutivo tra il velamento e la morte, possiede il sapere della vita perché sa l'essenza della morte; coglie, esprime e vive il tempo non come misura, calcolo, durata interiore o semplice movimento, ma come ciò che intesse ogni ente e fa rilucere l'enigma dell'essere.

Nel tempo scorrono l'origine e la colpa, l'euforia e l'infelicità, il sorgere della luce e il suo tramonto. L'Occidente abita in questo gioco dell'inizio e della fine, dell'aurora e dell'ocaso, dello scoprimento e del velamento. Anche per questo la verità è inseparabile dalla struttura temporale del divenire.

Custodendo il perenne inizio, ai Greci appare meraviglioso l'essere stesso e non una sua parte, non l'umano, non noi. «L'essere e la verità dell'essere oltrepassano essenzialmente tutti gli uomini e tutte le umanità»⁵, oltrepassano tutte le concretezze mal poste e tutte le semplici empirie, tutti gli ideali e tutte le illusioni. Anche di tali oltrepassamenti è fatta la metafisica, la sua necessità.

Come vedremo meglio più avanti, metafisica non è soltanto la dimenticanza della differenza ontologica, non è la verità come corrispondenza e rappresentazione, non è l'emergere esclusivo degli enti come orizzonte fondante della tecnica. Metafisica è anche l'incessante domandare che nell'interrogare l'ente cerca l'essere. Il *Vergessen*, il dimenticare l'essere, non è un fatto psicologico, non è un evento storico, non è una colpa morale. È la necessità stessa, quella per la quale la caduta è implicita nel camminare, il limite è costitutivo dell'esistere, il buio è la condizione della luce.

4 Id., *Parmenides*, cit., p. 157 [tr. it., p. 196].

5 *Ibi*, p. 249 [tr. it., p. 291].

2. La vita religiosa

Nel corso friburghese del semestre invernale 1920/21, dedicato alle *Lettere* paoline, si sente già l'insofferenza verso ogni prospettiva soltanto razionalistica sul sacro. Heidegger vi sostiene, infatti, che «quando Dio è concepito primariamente come oggetto di speculazione si ha un decadimento del comprendere autentico»⁶, posizione rafforzata nel testo per il corso – mai tenuto – sui fondamenti filosofici della mistica medioevale. In esso si trova, infatti, questo severo giudizio verso il razionalismo tomistico, dovuto anche alle assai forti suggestioni luterane del giovane Heidegger: «Così, all'interno della totalità del mondo dell'esperienza vissuta cristiana medioevale, fu proprio la Scolastica a compromettere fortemente l'immediatezza della vita religiosa, dimenticando la religione a favore della teologia e dei dogmi»⁷. In questo stesso corso Heidegger afferma che bisogna separare il problema teologico, in quanto teoretico, da quello religioso, in quanto esistenziale. Il legame della teologia con la filosofia rende i Greci un ostacolo e la filosofia un impedimento alla comprensione di Dio, alla effettuale esperienza di lui.

Quasi mezzo secolo dopo, durante i Seminari tenuti a Le Thor nel 1968/69, Heidegger esprimerà una tesi assai diversa, di fatto opposta: «Insediare nuovamente la filosofia nella sua propria essenza significa sgravarla dal suo elemento cristiano; con uno sforzo rivolto a ciò che è greco: non per quello che rappresenta in sé, ma in quanto è l'inizio della filosofia»⁸. Ciò significa che la teologia non può aspirare ad alcuna verità, ma soltanto a essere una scienza del comportamento cristiano. Non è un caso che una "teologia" in quanto tale Heidegger non l'abbia mai scritta e la sua teologia è l'insieme molteplice, ma del tutto coerente dell'opera filosofica.

Nei corsi friburghesi svolti tra il 1920 e il 1921 ci sono comunque dei germi assai fecondi, che matureranno sino alla pienezza del pensiero heideggeriano in *Sein und Zeit* e nei *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit*

6 Id., *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1920/21), in Id., *Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe*, Bd. 60, Abt. 2: *Vorlesungen*, hrsg. v. M. Jung, Th. Regehly und C. Strube, Klostermann, Frankfurt a.M. 2011², § 25, p. 97; tr. it. *Introduzione alla fenomenologia della religione* (Corso del primo periodo di Friburgo, semestre invernale 1920/21), di G. Gurisatti, in *Fenomenologia della vita religiosa (Biblioteca Filosofica, 23)*, di F. Volpi (ed.), Adelphi, Milano 2003², p. 137.

7 *Ibi*, p. 314 [tr. it., p. 395].

8 Id., *Seminar in Le Thor 1968*, in Id., *Seminare, Gesamtausgabe*, Bd. 15, Abt. 1: *Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, hrsg. v. C. Ochwad, Klostermann, Frankfurt a.M. 2005², p. 311; tr. it. *Le Thor 1968*, di M. Bonola, in Id., *Seminari (Piccola Biblioteca, 298)*, F. Volpi (ed.), Adelphi, Milano 2003², p. 70.

– *Einsamkeit*⁹. Fra questi semi è fondamentale lo stretto rapporto che Heidegger pone tra filosofia e vita, per il quale «la filosofia scaturisce (*entspringt*) dall'esperienza effettiva della vita (*faktische Lebenserfahrung*), per poi farvi ritorno rimbalzando (*zurückspringen*) al suo interno»¹⁰, perché all'inizio e alla fine di ogni autentico percorso teoretico c'è l'esistenza.

Anche da questa concezione prassica e ontica della teoresi discende una concezione della filosofia come redenzione. La filosofia, infatti, non è, non può, non deve essere soltanto chiarificazione del linguaggio, procedimento metodologico, delucidazione teoretica del mondo, ma può e deve essere anche esperienza pulsante di vita, deve essere l'esistenza alla quale chiarificazioni, metodi e teoresi sono sempre indirizzati. Anche questo probabilmente significa una delle più vere e drammatiche affermazioni della lettera indirizzata al proprio padre spirituale Engelbert Krebs il 9 gennaio 1919: «È difficile vivere da filosofo; l'intima franchezza di fronte a se stessi e a coloro ai quali si deve insegnare esige sacrifici, rinunce e lotte che all'artigiano della scienza rimangono sempre estranee»¹¹.

È difficile, certo, ma è il modo migliore di spendere l'esistenza. Spende-la in una *Faktizität* mai separata dalla *Theorie*, in una fedeltà alla complessità e alla fecondità della vita filosofica che in Heidegger non venne mai meno e che giunge alla pienezza teoretica della filosofia intesa come il darsi della differenza che lascia emergere gli enti dall'indistinto dell'identità, in modo che essi siano nella loro identità con se stessi, che è differenza rispetto a ciò che non sono, ma la cui esistenza li rende possibili.

3. *Metafisica*

Risulta quindi evidente che l'essere in quanto essere non è *qualcosa*, ma è la possibilità che qualcosa sia, emerga e *si mostri*. L'ontologia è “nel suo colore stesso” fenomenologia, è l'evidenza di ciò che si mostra, che è prima del suo mostrarsi, ma che *si dà* soltanto nel mostrarsi. Ci troviamo di fronte alla equivalenza di *ente* e *fenomeno*, ci troviamo quindi nella filosofia stessa così come nacque in Grecia e come i Greci la intesero, vale a dire come percorso

9 Cfr. Id., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, Abt. 2: *Vorlesungen 1919-1944*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2004³; tr. it. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, di P. Coriando, C. Angelino (ed.), il melangolo, Genova 1999.

10 Id., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., § 2, p. 8 [tr. it., p. 40].

11 Citata in F. Volpi, *Avvertenza del Curatore dell'edizione italiana*, in M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 21.

dentro la verità dell'apparire, dove il darsi dell'essere negli enti si fonda sul fatto che l'essere rimane inevitabilmente "diverso", altrimenti sarebbe un ente. Nel suo significato greco il fenomeno è l'opposto del senso moderno e kantiano. «Per i Greci le cose appaiono. Per Kant le cose mi appaiono. Nel tempo intercorso tra i due è accaduto che l'ente è diventato oggetto, ciò che sta di fronte (*Gegen-stand*, *obiectum* o meglio: *res obstans*). Il termine oggetto non ha alcun equivalente in greco»¹².

Tutto si gioca quindi sulla differenza e sulla presenza, perché è la differenza che permette agli enti di essere. Una dinamica che è stata chiarita da Platone con la sua limpida spiegazione della differenza tra ente ed essenza. Heidegger afferma che le idee platoniche «non sono né cose, oggettivamente, né sono alcunché di escogitato, di soggettivo», ma «in quanto sono ciò che viene avvistato da uno scorgere che preforma, non sono né qualcosa di oggettivamente presente, né qualcosa di prodotto soggettivamente»¹³. Le idee sono il modo in cui l'essere si mostra negli enti. Un libro, ad esempio, è composto di carta, inchiostro, spessore, altezza, forma, ma non coincide con nessuno di tali specifici elementi. L'idea del libro è la struttura che rende quella carta, quell'inchiostro, quello spessore, quell'altezza, quella forma, il libro che vediamo al di là di ogni specifico e singolo libro. L'essere è dunque tale manifestarsi. La verità dell'essere è il processo in cui il manifestarsi accade. La struttura intrinsecamente dinamica di questo disvelare è espressione della struttura interamente temporale dell'essere che manifesta se stesso nell'infinito venire alla luce degli enti.

È da tale semplicità che nasce la complessità della metafisica, la quale pensa l'essere degli enti e non l'essere in quanto tale, e tuttavia non fa *soltanto* questo. Lo stesso Heidegger afferma in vari luoghi e momenti che «la metafisica oppone resistenza a definire l'essere come un ente, per quanto sia tentata di farlo»¹⁴, che «la differenza ontologica è, se si vuole, la condizione della possibilità della metafisica, il luogo su cui essa si fonda»¹⁵ e che quindi «diviene evidente che i diversi occultamenti del senso iniziale dell'essere intrattengono una relazione essenziale con ciò che occultano. La storia della metafisica acquisisce dunque un significato radicalmente diverso. D'ora in poi, le sue diverse tappe possono essere comprese positivamente come modificazioni

12 M. Heidegger, *Seminar in Le Thor 1969*, in Id., *Seminare*, cit., p. 329; tr. it. *Le Thor 1969*, in Id., *Seminari*, cit., p. 92.

13 Id., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, cit., § 9, pp. 71-72 [tr. it., pp. 97-98].

14 Id., *Seminar in Le Thor 1968*, in Id., *Seminare*, cit., p. 309; tr. it. *Le Thor 1968*, in Id., *Seminari*, cit., p. 68.

15 Id., *Seminar in Le Thor 1969*, in *ibi*, p. 361; tr. it. *Le Thor 1969*, in *ibi*, p. 132.

sempre nuove del senso iniziale, modificazioni che si coappartengono nell'unità di un solo destino, – da cui il nome “destino dell'essere” (*Seinsgeschick*) per designare le epoche dell'essere. Nella storia di quella velatezza dell'essere che rappresenta la storia della metafisica, il pensiero può seguire la storia dell'essere stesso e, conseguentemente, dare inizio al passo successivo del suo essere in cammino (*Unterwegssein*): prendere in considerazione (*in-den-Blick-nehmen*) l'essere in quanto essere»¹⁶.

Come si vede, perveniamo qui al cuore stesso della metafisica e della sua molteplicità. Si tratta, infatti, di un'acquisizione fondamentale, sia in senso ontologico sia epistemologico. Fondamentale nel primo senso poiché mostra che la metafisica va ricondotta alla sua radice ontologica e non semplicemente “superata” e tanto meno “distrutta”. Fondamentale nel secondo senso poiché è un'acquisizione che arriva alla comprensione del fondamento del reale, della materia, del κόσμος. La lingua greca intende la natura/mondo nel suo aprirsi alla luce, nel suo essere e darsi come fenomeno del quale l'umano che la comprende è parte. Una relazione tra il tutto e la parte che è ben diversa dalla tricotanza moderna della parte che calcola il tutto, che lo definisce come risorsa e lo distrugge, distruggendo con il tutto anche se stessa.

La metafisica è in realtà la migliore salvaguardia dell'essere poiché dell'essere esprime l'unità molteplice, la temporalità e la caduta. Per comprendere una parte bisogna, infatti, riferirsi in ogni caso all'unità della quale la parte è parte. Da Eraclito in poi questa unità è lo *ἓν πάντα* del quale ogni cosa che esiste è manifestazione parziale ma piena.

La struttura nella quale la dinamica tra il tutto e la parte, tra *ἓν* e *ὄντα*, tra identità e differenza accade e si mostra è il tempo. Il tempo è la molteplicità unificata degli enti negli eventi, degli eventi nei processi e dei processi nel tutto. Il tempo non è la semplice – fisica o psichica – «successione di istanti-ora» (*Jetztaugenblicken*), ma è «l'orizzonte stesso della comprensione dell'essere» (*sondern selbst Horizont des Seinsverständnisses*)¹⁷.

4. *Gnosi*

Nel suo significato ontologico, e non ontico o etico, il tempo umano è stato e continua a essere caduta, poiché la “decadenza” non è un avvenimento che si è dato in un certo istante/situazione, ma «è la condizione naturale

16 *Ibi*, p. 339 [tr. it., pp. 105-106].

17 *Ibidem* [tr. it., p. 105].

dell'esserci, in quanto esso può occuparsi delle cose soltanto non lasciandosi coinvolgere dall'essere»¹⁸.

Una condizione intrisa di finitudine e limite. E che dunque soffre. L'uomo è τὸ δεινότατόν (Sofocle) non nel solo significato del "più inquietante", ma – come traduce Heidegger – nel senso di *das Unheimlichste*, "il più straniero/estraneo", poiché è in se stesso la caduta da una condizione di luce a una di oscurità¹⁹. Siamo i mortali, questa è la nostra casa, nella quale abitiamo sin dall'inizio come *Sein-zum-Tode*, enti che sono fatti di finitudine e di inoltrepassabile limite:

«Ogni ente nel suo essere è determinato dal fatto di essere πέρας, "ciò che è diventato finito", che ha i suoi limiti – dove il "limite" non è determinato, per esempio, dalla relazione tra un ente e l'altro, al contrario: il "limite", qui, è in sé un elemento ontologico implicito nell'ente, πέρας è il suo luogo, il suo posto, il suo essere-prodotto, l'essere al suo posto. L'ente che si muove nel κόσμος ha di volta in volta determinati limiti peculiari al suo movimento, ha cioè il suo luogo»²⁰.

Tale la condizione umana, come lo statuto di ogni ente. E tuttavia la struttura profondamente greca dello gnosticismo heideggeriano emerge nella salvezza che la conoscenza rappresenta. Perché allo sguardo teoretico, esperto di Ἀνάγκη, appare evidente che ogni fine abita nell'inizio, ogni dissoluzione è implicita nell'esserci. La filosofia è un tentativo di tornare allo splendore da cui proveniamo e dal quale siamo stati gettati in questo mondo difficile, dando un senso prima di tutto alla morte e al tempo, che della morte è l'altro nome. Il morire è la suprema testimonianza della forma/μορφή, della quale Heidegger parla come delimitazione e confine, e dunque come dimora e sostanza.

Sta anche qui il cuore gnostico del pensiero di Martin Heidegger. Un cuore metafisico e ontologico e non morale e religioso. La filosofia è, infatti, ontologia – e dunque ha a che fare con l'ente – ed è insieme epistemologia – e dunque «ha a che fare con le leggi costitutive originarie della coscienza»²¹. Questo significa che essa è – come viene detto nei §§ 7 e 83 di *Sein und Zeit*²² –

18 *Ibi*, p. 362 [tr. it., p. 133].

19 Cfr. A.G. Biuso, *Heidegger e Sofocle: una metafisica dell'apparenza*, in «Engramma» 150 (ottobre 2017) [http://www.gramma.it/eOS/index.php?id_articolo=3225].

20 M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 18, Abt. 2: *Vorlesungen 1919-1944*, hrsg. v. M. Michalski, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002, § 22, p. 267; tr. it. *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica (Biblioteca Filosofica, 37)*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2017, p. 294.

21 *Id.*, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., § 12, p. 57 [tr. it., p. 92].

22 Cfr. *Id.*, *Sein und Zeit*, cit., § 7: «Die phänomenologische Methode der Untersuchung» (pp. 36-52); § 83: «Die existenzial-zeitliche Analytik des Daseins und die fundamentalontologische Frage nach dem

«ontologia fenomenologica e universale» (*universale phänomenologische Ontologie*), e che dunque «la fenomenologia non è una scienza preliminare della filosofia, bensì è essa stessa filosofia»²³.

Tramite questa limpida complessità si perviene al nucleo semplice delle questioni: il tempo da sempre caduto e da sempre riscattato; l'essere inseparabile dagli enti, ma da loro differente; l'intero come struttura parmenidea e come divenire eracliteo. I contrari giocano la loro unità, l'ente mostra il proprio essere, la metafisica è pienamente legittimata come comprensione della identità nella differenza. Il paesaggio teoretico somiglia così a quello descritto in una pagina di *Der Feldweg*:

«Nessuno lo ottiene [il sentiero di campagna], che già non lo possieda. Coloro che lo possiedono, lo ricevono dal sentiero di campagna. Lungo il suo viottolo s'incontrano la tempesta invernale e il giorno della mietitura, si danno appuntamento l'esuberante risveglio della primavera e il quieto morire dell'autunno, si adocchiano l'un l'altro il giuoco della giovinezza e la saggezza della maturità. Tuttavia, in un accordo unico, la cui eco il sentiero porta qua e là silenziosamente, tutto è rasserenato»²⁴.

La metafisica è questa *Einklang*, è l'armonia del gioco ontologico dei contrastanti, è la scienza dell'identità e della differenza. L'interrogare metafisico diventa dunque «una domanda *completamente diversa*. Essa non interroga l'essere in quanto determina l'ente come ente: interroga l'essere in quanto essere»²⁵. La metafisica diventa così ciò che è da sempre: la filosofia stessa. La metafisica diventa *necessaria* e il suo senso risuona anche nella dimensione sacra della poesia. In particolare della poesia di Friedrich Hölderlin, che il filosofo legge e, di più, *vive* in modi che hanno ben poco a che fare con la storiografia, la critica letteraria, l'estetica. La modalità nella quale Heidegger legge la poesia è teoretica in un senso peculiare. Questo senso è il linguaggio. L'umano è, infatti, un dispositivo semantico che produce senso e significati come le stelle generano luce. Non si tratta di un bisogno, ma di una struttura, si tratta dell'indugiare tra il suono e il senso del quale parla Valery.

Sinn von Sein überhaupt» (pp. 575-577) [tr. it., § 7: «Il metodo fenomenologico della ricerca» (pp. 41-55); § 83: «L'analitica esistenziale-temporale dell'Esserci e il problema ontologico-fondamentale del senso dell'essere in generale» (pp. 509-511)].

23 Id., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., § 5b, p. 22 [tr. it., p. 55].

24 Id., *Der Feldweg*, in Id., *Aus der Erfahrung des Denkens, Gesamtausgabe*, Bd. 13, Abt. 1: *Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, hrsg. v. H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002², p. 90; tr. it. *Il sentiero di campagna (Lecturae, 26)*, di C. Angelino, il melangolo, Genova 2002, p. 25.

25 Id., *Seminar in Le Thor 1968*, in Id., *Seminare*, cit., p. 307; tr. it. *Le Thor 1968*, in Id., *Seminari*, cit., p. 65.

In questo indugiare Hölderlin ha abitato. Ha vissuto nel silenzio degli dèi e nella loro fuga, come anche nel loro rimanere tra Terra e Luce (*Erde e Licht*), e nel loro tornare in quanto eterni (*ewige Götter*). In questo loro gioco ontologico e temporale essi sono gioia, luce e gnosi.

Gioia poiché persino nel lutto il dio,

«il gioioso, ridà gioia, sebbene “con lenta mano”. Egli non porta via il lutto, ma lo trasforma facendo presentire a coloro che sono in lutto che il lutto stesso non scaturisce se non da “antiche gioie”. Egli, il gioioso, è il “padre” di tutto ciò che dà gioia. [...] Egli, l’alto, è detto “l’etere”, Αἰθήρ. L’“aria” che dà aria e la “luce” che dà luce e la “terra” che sboccia con quelle sono le “tre in uno” (*einige drei*) in cui la dimensione serena si rasserena e fa sorgere il gioioso e nel gioioso saluta gli uomini»²⁶.

Luce poiché costituisce l’essere dal quale ogni divenire scaturisce e nel quale lo spaziotempo si sostanzia e si conclude. La parola greca che dice tutto questo è φύσις, quella tedesca è *Lichtung*, l’intricato *Lucus* della lingua latina, il *bosco* del limite e quindi della tenebra, che però nel proprio stesso limitare è limite alla luce e quindi luce, è *radura*.

Gnosi poiché questa tenebra è sempre intrisa di aperto e il suo destino ultimo è risplendere. È rilucere intanto nel linguaggio. Intanto tra il tempo della calma assoluta del prima della nascita e la calma inquieta del dopo la morte. Quello che resta in questo intervallo, sì, «sono i poeti a istituire ciò che permane»²⁷; “istituire” (*stiften*) da assumere nell’accezione di “anticipare i fondi”.

Nel dire di Heidegger traluce la stessa inquietudine di Hölderlin, la stessa sua *folia*. La follia dell’antico dio sempre giovane, Dioniso: «[...] perché siano poeti in tempi di privazione. / Ma tu dici che sono i sacri sacerdoti del Dio del vino / che migrarono di terra in terra in una sacra notte»²⁸.

Il Dioniso di Hölderlin, di Nietzsche, di Heidegger è fremito, metamorfosi, sorriso spietato del tempo, è divenire. Dioniso è l’ordine invisibile enunciato

26 Id., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 4, Abt. 1: *Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2012³, p. 19; tr. it. *La poesia di Hölderlin (Biblioteca Filosofica, 5)*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988, p. 23.

27 F. Hölderlin, *Sämtliche Gedichte (Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch, 4)*, hrsg. v. J. Schmidt, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 2014³, *Andenken* (v. 59): «Was bleibt aber, stiften die Dichter», p. 362; tr. it. *Le liriche (Gli Adelphi, 56)*, a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1977, *Ricordo*: «Ma il poeta fonda ciò che resta», p. 563. La traduzione italiana qui è stata modificata.

28 *Ibi, Brot und Wein. An Heinze* (7, vv. 122-124): «[...] wozu Dichter in dürftiger Zeit? / Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester, / Welche von Lande zu land zogen in heiliger Nacht», p. 290; tr. it. *Pane e vino. A Heinze*, in *ibi*, pp. 525, 527.

da uno dei filosofi più ebbri, Eraclito. Il cui *frammento 54* – ‘Ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείσσων – viene tradotto in questo modo da Heidegger: «L'ordine che si ricusa all'apparire è più vigente di uno che giunge nell'apparenza»²⁹.

Heidegger così commentò tale frammento, aprendo il pensare a una metafisica che non è l'oblio della differenza ontologica, ma è la rigorosa indagine sull'invisibile che fonda il visibile:

«Questo detto del pensatore preplatonico Eraclito contiene il cenno decisivo su come noi dobbiamo esperire ogni essenza greca, la natura, l'uomo, l'opera umana e la divinità: ogni visibile a partire dall'invisibile, ogni dicibile a partire dall'indicibile, ogni apparire a partire dal nascondersi. Ciò che si nasconde è più vicino all'essenza greca dello svelato: questo vive di quello»³⁰.

Né storiografia, né critica letteraria, né estetica. La modalità nella quale Heidegger legge la poesia di Hölderlin è teoretica poiché «la poesia di Hölderlin è per noi un destino. Esso attende che i mortali gli corrispondano. Che cosa dice la poesia di Hölderlin? La sua parola è: il sacro (*das Heilige*)»³¹. L'*istante-ora* (*Jetzt*), il *καίρός*, è il sacro. Il tempo è il sacro.

29 Id., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, in *Gesamtausgabe*, cit., p. 179: «Fuge, die ihr Erscheinen versagt, ist höheren Waltens als eine, die zum Vorschein kommt» [tr. it., p. 213].

30 *Ibidem* (nota a) [tr. it., pp. 213-214].

31 *Ibi*, p. 195 [tr. it., p. 237].