



La differenza ontologica e il problema dell'onto-teologia nel secondo Heidegger

Luis Romera

Percorsi del pensiero dell'essere

«Noi ci muoviamo già in una comprensione dell'essere»¹. Con questa nota affermazione iniziava Heidegger la sua analitica dell'esistenza in *Essere e tempo*, opera che mirava a riproporre la domanda ontologica in un contesto culturale in cui sembrava definitivamente scomparsa. Come segnalava Heidegger nell'esordio dell'opera evocata, sebbene «noi sappiamo che cosa significa essere», poiché una «comprensione media e vaga dell'essere è un fatto» per ciascun essere umano, tuttavia «il problema del senso dell'essere deve esser posto»².

Che cosa intende indicare il pensatore tedesco con la sua affermazione? Non siamo di fronte a una nuova asserzione oscura, arcana, caratteristica di uno spirito intellettualmente contorto, dietro la quale si cela l'incapacità di esprimere un pensiero, forse perché, in fin dei conti, consiste in un'idea troppo confusa. Heidegger attesta invece che ogni rapporto, teoretico o pratico, con noi stessi e con quanto ci circonda e accade — con le vicende che riempiono le nostre giornate, con le persone a noi care, con i nostri concittadini e la società in generale — è un rapporto che poggia su una comprensione preliminare di *che cosa* possiamo ritenere *reale* e di *come* è questo reale.

In altri termini, l'esistenza umana si sviluppa, con tutta la sua dinamicità, sulla base di una precomprensione — abitualmente tacita, non pensata — dell'ente in quanto tale; dove “in quanto tale” non rinvia qui a un'astrazione talmente universale da essere lontana da ogni con-

¹ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, § 2, a cura di F. VOLPI – P. CHIODI, Longanesi, Milano 1976, p. 20.

² M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 20.

cretezza quotidiana. Al contrario, “in quanto tale” ha il significato di ciò che concerne ogni realtà. Da una tale precomprensione deriva se un fenomeno è da considerarsi *veramente* reale e se un’azione è *sensata* o meno. Di conseguenza, questa precomprensione, che soggiace in ciascuno di noi e in ogni cultura, delimita il campo di possibilità delle nostre relazioni e determina la maniera di impostare tali rapporti. Per questo motivo, la precomprensione coinvolge l’immagine che abbiamo di noi stessi e l’auto-relazione con cui configuriamo la persona che ciascuno di noi diventa nella sua *esistenza*.

Nella succinta presentazione della domanda per eccellenza di Heidegger, appena accennata, sono apparsi quattro termini che indicano le coordinate su cui si muoverà il suo pensiero: l’essere, l’ente, il senso, la verità, l’esistente. Questi capisaldi del suo impegno intellettuale si riducono, in ultima analisi, ad uno: la questione dell’essere (*Seinsfrage*).

La domanda sull’essere è la domanda che ha guidato tutto il pensiero di Heidegger. Le vie per cui ha cercato una risposta sono state diverse. Una visione d’insieme del suo percorso speculativo mette in evidenza che, in diverse occasioni, egli è giunto alla consapevolezza che il sentiero esplorato fino a quel momento non continuava, ed era costretto a guardarsi intorno per scorgere un nuovo cammino per poter proseguire. Ciò non significava ripudiare il corso del suo pensiero né tanto meno fare a meno del risultato raggiunto. Il pensatore, con una sua immagine, si comporta in modo analogo a chi cammina nel bosco e si accorge che l’itinerario si interrompe: è costretto a cercarne un altro, senza però retrocedere perché la direzione è giusta; a balzare verso il prossimo sentiero, per seguirlo finché esso sarà percorribile. Sentieri nel bosco (*Holzwege*). Per questo motivo contemplava la sua esistenza come il tentativo di andare avanti lungo vie ardue... e non tanto come la produzione di opere concluse: *Wege, nicht Werke*.

In questo senso, sono diverse le parole guida con cui ha tentato di pensare e dire l’essere. Analizzandole si verifica una continuità nella direzione, anche se i sentieri sono diversi. Una delle prime parole è “mondo” (*Welt*)³. È utile soffermarsi un momento su questa prima espressione, per addentrarsi nel pensiero dell’essere di Heidegger.

³ O. PÖGGELER, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg i. B. – München 1983, p. 75: «Nicht das erstarrte und entleerte Sein, sondern die “Welt” soll das zentrale Thema Heideggers sein: die Welt als “wahre Welt”, als Welt, die den abendländischen Nihilismus in seiner Gesamtheit hinter sich läßt. Heidegger soll die alte verfallene, christlich-metaphysisch-bürgerliche Welt verwerfen; die kommende, heile und neue Welt erwarten».

Come si accennava, ogni modalità di rapporto con l'ente poggia su una peculiare ermeneutica di ciò che vale come ente in quanto ente (nel suo essere) in ogni epoca storica, e dei rapporti dell'uomo con l'ente che si presentano come possibili in un tale contesto. La precomprensione dell'essere determina il *come* è dell'ente, e non direttamente il *che cosa* è di ciascun ente. A questo riguardo affermava Heidegger, in un testo appartenente ancora al ciclo di *Essere e tempo*:

1) Il *mondo* designa un “*come*” dell'essere dell'ente più che l'ente stesso. 2) Questo “*come*” determina l'ente *nella sua totalità*. In fondo esso è la possibilità di qualsiasi “*come*” in generale in quanto limite e modalità. 3) Tale “*come*” è nel suo insieme in certo modo preliminare. 4) Tale “*come*” preliminare nel suo insieme è a sua volta relativo all'esserci umano⁴.

Heidegger sottolinea, in ultima analisi, che il *modo* in cui l'essere è interpretato in una cultura, determina l'impostazione radicale dei rapporti storici dell'uomo con l'ente e con se stesso, e definisce, di conseguenza, la cornice di un'epoca. Il che significa che la base di ogni epoca è costituita da una metafisica, benché normalmente implicita, in quanto ermeneutica dell'essere. «Ogni epoca, ogni umanità, è retta da una rispettiva metafisica e da essa è posta in un determinato rapporto con l'ente nel suo insieme e quindi anche con se stessa»⁵.

Occorre notare che il nesso che incomincia a delinarsi tra le espressioni “ermeneutica” e “metafisica” segnala che la considerazione dell'essere è impostata prevalentemente dalla prospettiva del “senso” (dell'essere) o della “verità” (dell'essere), e quindi in collegamento con l'esistente. Infatti, afferma Heidegger:

la metafisica fonda un'epoca nel fornirle un fondamento della sua figura essenziale mediante una determinata interpretazione dell'esistente e mediante una determinata concezione della verità. Questo fondamento domina tutti i fenomeni che caratterizzano l'epoca. E viceversa, in questi fenomeni si deve poter riconoscere il fondamento metafisico⁶.

⁴ M. HEIDEGGER, «Dell'essenza del fondamento», in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 99.

⁵ M. HEIDEGGER, «Il nichilismo europeo», in *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 565.

⁶ M. HEIDEGGER, «L'epoca dell'immagine del mondo», in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 71.

Ad esempio, l'interpretazione soggiacente alla cultura occidentale contemporanea del modo in cui l'ente è nel suo essere, si esprime per Heidegger, come è noto, nel predominio dell'oggettivazione scientifica e della tecnica.

Quale esso [l'ente] "è" ci vien detto dal predominio dell'essenza della tecnica moderna, il cui dominio si manifesta in tutti i campi della vita, come appare dal fatto che si hanno espressioni caratteristiche come funzionalizzazione, massimo rendimento (*Perfection*), automazione, burocratizzazione, informazione⁷.

I diversi tratti che contraddistinguono la nostra epoca derivano dalla specifica ermeneutica dell'essere implicita in essi, nella misura in cui la comprensione dell'essere determina l'interpretazione di cosa è e vale come ente; interpretazione a cui rinvia l'assiologia che orienta le azioni degli uomini e delle società, rendendole sensate.

Heidegger identifica quindi l'antecedenza di un'apertura dell'uomo all'ente nel suo essere e la precedenza di una precomprensione dell'essere e dell'ente, di fronte a ogni rapporto teoretico e pratico con sé e con l'alterità. Tuttavia, sia l'apertura che la precomprensione restano di solito implicite, non pensate e non dette. Per questo motivo, egli le qualifica come "vaghe" e ritiene che debbano essere tematizzate dal pensiero. Se, dalla prospettiva heideggeriana, l'agire possiede uno statuto *ontico*, giacché riguarda i rapporti con gli enti, al pensiero corrisponde uno statuto *ontologico* nella misura in cui si apre all'essere ed è in grado di tornare sull'essere: «ogni operare riposa nell'essere e mira all'ente. Il pensiero, invece, si lascia reclamare dall'essere per dire la verità dell'essere»⁸.

In sintesi, per Heidegger ogni epoca storica si caratterizza per una comprensione dell'essere, vale a dire per la metafisica che in essa soggiace. Ma vale anche viceversa, l'essere ci si presenta contrassegnato dalle sue ermeneutiche storiche. L'essere si dà, ritiene Heidegger, «in questa od in quella accezione storica: *physis*, *logos*, *en*, *idea*, *energeia*, sostanzialità, oggettività, soggettività, volontà, volontà di potenza, volontà di volontà»⁹, cioè, secondo le diverse metafisiche storiche. Solo

⁷ M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», in *Identità e differenza* II, *Teoresi* 22 (1967), pp. 215-235, qui p. 221.

⁸ M. HEIDEGGER, «Lettera sull'"umanismo"», in *Segnavia*, p. 268.

⁹ M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 230.

così si manifesta *come* accade e avviene l'essere (*wie Sein geschieht*) e il *modo* in cui si dà essere¹⁰.

La specifica considerazione dell'essere e del rapporto tra l'essere e il pensiero privilegiata da Heidegger, indirizza verso un'impostazione in cui l'essere coincide con le sue ermeneutiche storiche. Infatti, se la storia dell'essere (*Seinsgeschichte*) consiste nel succedersi delle sue interpretazioni e poi si ritiene che tale storia determini come accade l'essere (*wie Sein geschieht*), l'essere si focalizza da una prospettiva ermeneutica, dove l'interpretazione epocale dell'essere diventerebbe l'istanza definitiva per il pensiero. In questa cornice, la tematizzazione dell'essere si limiterebbe alla presa di coscienza dell'ermeneutica dell'essere presente in un momento storico, e alla consapevolezza del rapporto trascendentale tra il pensiero e l'essere che la rende possibile.

Tuttavia, Heidegger è anche il pensatore *critico* che ha voluto squalificare le ermeneutiche occidentali in quanto interpretazioni dell'essere che consistono nell'oblio dell'essere (*Vergessenheit des Seins*), nella misura in cui il predominio dell'oggettività (dell'*idea* greca, del *soggetto* moderno oppure della *scienza* contemporanea) ha comportato un concentrare l'attenzione della ragione sull'ente, per renderlo conforme allo statuto della ragione stessa — nella sua corrispondente modalità storica —, emarginando l'essere. In altri termini, la metafisica occidentale, nelle sue diverse figure, si edifica su un miraggio: con la pretesa di pensare l'essere, si limita a pensare l'ente. «La metafisica pensa l'essere stesso? No, mai. Pensa *l'ente* rispetto all'essere»¹¹. «Ma riconosce già [...] anche l'essere dell'ente, e precisamente Esso stesso, *l'essere*, vale a dire in quanto l'essere? Per nulla»¹². Nella misura in cui l'essere resta al di là della metafisica, «dell'essere in quanto tale non ne è niente: l'es-

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1991, p. 109: «[L'essere] si mostra come lo *En*, l'uno unicamente unificante, come *Logos*, il raccoglimento custodente il Tutto, come *idea*, *ousia*, *energeia*, *substantia*, *actualitas*, *perceptio*, monade, come oggettività, come posizione (*Gesetztheit*) del porre-sé nel senso della volontà di ragione, d'amore, di spirito, di potenza, come volontà di volontà nell'eterno ritorno dell'eguale. [...] Il dispiegarsi della pienezza di cambiamento dell'essere appare a prima vista come una storia dell'essere (*Geschichte des Seins*)».

¹¹ M. HEIDEGGER, «La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere», in *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 818.

¹² M. HEIDEGGER, «La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere», p. 811.

sere — un *nihil*»¹³. Di conseguenza, riconoscere che l'essere è un *nihil* per la metafisica significa scoprire che essa, nella sua essenza e in tutto il suo sviluppo storico, con le differenti configurazioni che ha ricevuto, è nichilista.

Per ragioni che dovremmo considerare, l'oblio dell'essere comporta anche l'assenza di Dio nel mondo contemporaneo. Nello Heidegger maturo, le sorti del pensiero dell'essere e della presenza o assenza di Dio s'intrecciano, e lo fanno nella modalità del nichilismo. «La metafisica è in quanto metafisica il nichilismo autentico. L'essere del nichilismo è storicamente la metafisica; la metafisica di Platone non è meno nichilista della metafisica di Nietzsche»; poiché, in ultima analisi, «l'essenza del nichilismo è la storia nella quale dell'essere stesso non ne è niente»¹⁴.

Orbene, per essere in grado — come fa Heidegger — di *giudicare* un'interpretazione dell'essere, cioè, una metafisica o la metafisica in generale, è imprescindibile che al pensiero appartenga la capacità costitutiva di trascendere il contesto culturale, linguistico, semantico, in cui si muove, per rapportarsi a un'istanza dalla quale valutarlo. Il che significa che, per chiarire in modo esauriente il suddetto destino nichilista, non è sufficiente la mera analisi e descrizione storica. Occorre piuttosto pensare l'essenza della metafisica, da cui derivano le diverse forme storiche in cui è apparsa, benché l'essenza della metafisica sia rimasta nascosta (non-pensata) alla metafisica stessa. «Il criterio per un discorso con la tradizione storica è [... cercare] un *non-pensato*, da cui il *già-pensato* riceve il suo spazio fontale»¹⁵.

Il pensiero in cammino verso l'essenza non-pensata deve compiere quel passo indietro (*Schritt zurück*) che (passando dal derivato nell'originario) conduce nell'ambito, finora non considerato, dal quale l'essenza della metafisica e l'essenza della verità dell'essere possono essere pensate¹⁶. Questo passo indietro permetterà, secondo Heidegger, di convenire che l'essere si destina storicamente nelle diverse ermeneu-

¹³ M. HEIDEGGER, «La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere», p. 812.

¹⁴ M. HEIDEGGER, «La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere», p. 816.

¹⁵ M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 219.

¹⁶ Cf. M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 219.

tiche metafisiche; ma, anche, che nel contempo si ritrae, si nasconde, si preserva, in quanto non-pensato. E così, l'essere rimane come in attesa, per essere riconosciuto da coloro che sono in grado di discernere i suoi cenni.

Il compito di pensare l'essenza non pensata della metafisica, per risalire all'essere, non è semplice. Per compiere il passo indietro, occorrerebbe quindi — per prima cosa — soffermarsi a delucidare il modo in cui il pensiero occidentale ha voluto cogliere metafisicamente l'essere. Nella ri-costruzione e de-costruzione heideggeriana della metafisica occidentale sarà decisiva la sua valutazione della modernità. Infatti, come avremo modo di indicare, il tipo di rapporto che Heidegger stabilisce tra modernità e pensiero classico, e il suo giudizio sull'impostazione dell'ontologia moderna, spiegano la sua ermeneutica dell'essenza della metafisica occidentale in quanto tale. Consideriamolo per sommi capi.

Soggetto moderno e razionalità

Ragione metodica e soggettività emancipata

Heidegger riconosce, come Hegel, che la modernità ha significato uno spostamento del punto di partenza e dell'indirizzo della domanda filosofica.

La tradizionale domanda-guida della metafisica: *che cosa è l'essere?* si trasforma all'inizio della metafisica moderna nella domanda del metodo, della via per la quale, da parte dell'uomo stesso e per l'uomo, viene cercato qualcosa di assolutamente certo e sicuro e viene definita l'essenza della verità. La domanda *che cosa è l'ente?* si trasforma nella domanda del *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, del fondamento assoluto, incontrovertibile della verità»¹⁷

nel senso di un punto di partenza auto-posto per e dal pensiero, da cui procedere — deduttivamente, trascendentalmente o dialetticamente — per raggiungere processualmente la totalità di quanto può essere denominato verità. In quanto svolgimento razionale di carattere necessario che parte da un assoluto, il processo avrà come risultato la verità assoluta, secondo la razionalità, nella forma del sistema.

¹⁷ M. HEIDEGGER, «Il nichilismo europeo», p. 652.

La nuova formulazione della domanda ontologica — aggiunge il pensatore tedesco — ha comportato «l'inizio di un nuovo pensiero mediante il quale si ha una nuova epoca e l'età che segue diventa nuova, cioè l'età moderna»¹⁸. La trasformazione e il nuovo inizio si presentano come rivendicazione di libertà, nel senso di autonomia. Innanzitutto, di autosufficienza e d'indipendenza della ragione. «La pretesa dell'uomo di trovare e assicurare da sé un fondamento della verità scaturisce da quella *liberazione* nella quale egli si svincola dal legame eminente della verità rivelata biblico-cristiana e della dottrina della chiesa»¹⁹. E poi, come autonomia nell'ordine esistenziale. «Se diciamo, in termini più radicali, che la nuova libertà consiste nel fatto che l'uomo si dà la legge, si sceglie ciò che è vincolante e vi si vincola, parliamo nel linguaggio di Kant eppure cogliamo l'aspetto essenziale dell'inizio dell'età moderna»²⁰.

Heidegger sottolinea con forza il nesso tra modalità della formulazione della domanda metafisica, comprensione dell'ente e della verità in essa implicita, e interpretazione dell'essenza della libertà. «Ogni liberazione genuina non è però soltanto uno spezzare le catene e un gettare via i cappi, ma è, prima ancora, una nuova determinazione dell'essenza della libertà»²¹. Nella modernità, essa affonda le sue radici nella seguente convinzione-pretesa: l'uomo «diventa certo di se stesso come quell'ente che in tal modo si basa solo su se stesso»²².

L'emancipazione del soggetto da vincoli estrinseci (in ambito conoscitivo e morale) non costituisce che il primo momento del processo che mette in moto la concezione della libertà come autonomia testé indicata. Il dinamismo che spinge l'autofondazione del pensiero e della volontà in sé, si rivolge coerentemente verso il soggetto stesso e verso il mondo, nell'esercizio della libertà nella storia, secondo un desiderio interpretato da Heidegger — sulla scia di Nietzsche — come volontà di dominio.

L'assicurazione del supremo e incondizionato autoesplicarsi di tutte le facoltà dell'umanità fino al dominio incondizionato su tutta la terra

¹⁸ M. HEIDEGGER, «Il nichilismo europeo», p. 652.

¹⁹ M. HEIDEGGER, «Il nichilismo europeo», p. 652.

²⁰ M. HEIDEGGER, «Il nichilismo europeo», p. 653.

²¹ M. HEIDEGGER, «Il nichilismo europeo», p. 652.

²² M. HEIDEGGER, «Il nichilismo europeo», p. 652.

è il pungolo segreto che spinge l'uomo moderno a iniziative sempre nuove e novissime, e che lo costringe a vincoli che mettono per lui al sicuro l'assicurazione del suo procedere e la sicurezza dei suoi fini²³.

Lo stretto legame che Heidegger identifica tra atteggiamento di base della libertà e concezione dell'essenza della libertà, si richiama ed esige un impianto metafisico che dia sicurezza all'uomo moderno nel suo agire storico.

Infatti, l'uomo dell'epoca moderna ha bisogno di un "elemento vincolante", di un quadro di riferimento che legittimi, sospinga e protegga il suo impianto. «L'elemento vincolante può essere: la ragione umana e la sua legge (illuminismo), o il reale, l'effettivo, installato e ordinato in base a tale ragione (positivismo)»; oppure «l'umanità armonicamente disposta in tutte le sue creazioni e messa in bella forma (umanità del classicismo)», «lo spiegamento della potenza della nazione autarchica o i proletari di tutto il mondo o singoli popoli e razze», o altri ancora²⁴. In ogni caso, l'orizzonte all'interno del quale progettare la prassi si basa su assunti che riguardano la comprensione dell'essenza del pensiero e della verità, della libertà e dell'esistenza e, in ultima analisi, la comprensione dell'entità dell'ente... e quindi, dell'essere.

L'elemento vincolante della modernità possiede, nelle sue molteplici modalità, un nucleo essenziale, che Heidegger tenta di raggiungere e di esibire con l'aiuto di Nietzsche. Tale nucleo si formula come una metafisica della soggettività, in cui l'essere si risolve nella coscienza. Se per il pensiero moderno la verità dell'essere, o quanto possa essere assunto come razionalmente accettabile, si mostra all'interno di una coscienza ripiegata su di sé, la verità dell'ente si riconduce e si risolve nella riflessività della soggettività pensante. Questa concezione della soggettività e della sua ragione si esprime nei due modi di razionalità caratteristici della coscienza moderna — la *rappresentazione* e la *discorsività logica* — con ricadute onto-logiche.

Lo statuto dell'oggetto

Heidegger specificava a questo riguardo: «per tutto il pensiero dell'età moderna, il modo in cui l'ente "è" poggia sull'oggettività degli oggetti.

²³ M. HEIDEGGER, «Il nichilismo europeo», p. 654.

²⁴ M. HEIDEGGER, «Il nichilismo europeo», p. 654.

L'oggettività dell'oggetto per il rappresentare comporta l'essere rappresentato degli oggetti»²⁵. Con Cartesio, il carattere della verità dell'ente è determinato tramite l'ideazione compiuta dall'io-penso (*cogito*). Per la modernità, la verità dell'ente è il *rappresentato* nel concetto costituito dalla ragione a partire dalla sua razionalità autonoma. La rappresentazione (*Vor-stellung*) pone dinanzi alla coscienza (*Bewusstsein*) l'oggettività dell'ente; ovvero, essa concettualizza il reale secondo parametri che la ragione desume da se stessa, presupponendo che l'oggetto (*ob-iectum*) così colto, sia ciò che manifesta la verità dell'ente. In base a tale ipotesi, può esser considerato veramente ente solo l'ente — o quell'ente — che si presenta nell'oggettività della rappresentazione razionale²⁶. L'intelligenza, conclude Heidegger, non si concepisce come istanza che lascia apparire l'ente nel suo essere, ma come ragione che determina a partire da se stessa, e impone alla realtà, i parametri del vero.

La verità di ogni ente si coglie nell'idea, nella rappresentazione, nel concetto oggettivato dal soggetto. Nell'oggettività costituita dalla coscienza si presenta l'ente nella sua entità; soltanto in questo modo (quando appare come concetto, oggettivato) l'ente si manifesta, si fa presente: è nella sua vera entità. L'ente nell'epoca moderna si sposta dall'interpretazione classica o medievale che lo vede come *ousia*, che dice relazione al trascendente (idea, Dio), e passa a essere concepito come oggetto, ovvero realizzazione di quella rappresentazione oggettivante della soggettività che costituisce l'oggettività dell'oggetto. Per la modernità l'oggetto è subordinato all'*ego cogito*, al *subiectum* autocosciente, all'*Ich denke* che lo costituisce nella sua oggettività. In altri termini, dal principio «*cogito è cogito me cogitare*»²⁷ si conclude che la “coscienza di oggetto” è — secondo le diverse forme di risoluzione razionalista, empirista, trascendentale, idealista — autocoscienza.

La risoluzione della coscienza in autocoscienza significa che «colui che rap-presenta, ossia pone-dinanzi (*vor-stellt*), porta di volta in volta il rap-presentato dinanzi a sé»²⁸ e lo riferisce a sé.

²⁵ M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 49.

²⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *Scienza e meditazione*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, pp. 28-44.

²⁷ M. HEIDEGGER, «Il nichilismo europeo», p. 662.

²⁸ M. HEIDEGGER, «Il nichilismo europeo», p. 662.

Ogni ente è ora o il reale come oggetto o il realizzante come rappresentazione oggettivante in cui si costituisce la oggettività dell'oggetto. La rappresentazione oggettivante, rappresentando, subordina l'oggetto all'*ego cogito*. In questa remissione, l'*ego cogito* rivela ciò che è in base alla sua attività (la subordinazione rappresentativa), cioè si rivela come *subjectum*. Il soggetto è soggetto a se stesso. L'essenza della conoscenza è l'autocoscienza. Ogni ente è dunque o oggetto del soggetto o soggetto del soggetto. In entrambi i casi l'essere dell'ente consiste in una rappresentazione che è un porsi-innanzi-a-se-stesso e quindi in un imporsi. All'interno della soggettività dell'ente l'uomo assurge a soggetto della sua stessa essenza. L'uomo si costituisce nell'in-sorgere. Il mondo si muta in oggetto²⁹.

Heidegger osserva che questo modo di pensare la verità dell'ente consiste, in ultima analisi, in un'imposizione della soggettività sull'essere. «La rappresentazione moderna della realtà, cioè l'oggettivazione, in cui anticipatamente si muove la comprensione (*Be-greifen*), resta ovunque un attacco che fa presa (*An-griff*) sul reale, nella misura in cui si sfida il reale a mostrarsi nell'orizzonte della presa (*Griff*) rappresentativa»³⁰. A questo riguardo, l'analisi nietzschiana, che identifica l'essenzialità del soggetto nella volontà di sé, offre un criterio ermeneutico, che Heidegger riprende per mettere in evidenza ciò che ritiene sia l'elemento vincolante della modernità: la volontà d'imposizione e di dominio.

Ragione logica e giustificazione

L'impostazione moderna della verità dell'ente (dell'ente vero) implica, di conseguenza, che la ragione imponga le proprie condizioni all'essere, in quanto una presunta razionalità pura, *a priori*, delimita il modo e l'ambito della verità, e decide e discrimina ciò che può essere affermato come vero. C'è però un secondo elemento nell'analisi heideggeriana della modernità, oltre allo statuto dell'oggetto, che occorre

²⁹ M. HEIDEGGER, «La sentenza di Nietzsche “Dio è morto”», in *Sentieri interrotti*, p. 235. Per Heidegger la storia della metafisica, da Platone a Hegel, ha cercato sempre di ricondurre la verità come *aletheia* all'antropologia [cf. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, ed. F.-W. von Herrmann (Gesamtausgabe, 65), Klostermann, Frankfurt a. M. 1989, n. 110, pp. 208-222.

³⁰ M. HEIDEGGER, «La questione dell'essere», p. 351.

evocare. Infatti, la ragione emancipata della modernità, insieme all'esigenza che l'ente si presenti secondo parametri *a priori* della sua razionalità, ingiunge al *rappresentato* di esibire la *giustificazione razionale* del suo essere e del suo modo di essere. La verità (il vero) è il razionale suscettibile di essere fondato-dimostrato razionalmente; vale a dire, è il *rappresentato* che offre una *ragione* di sé alla ragione del soggetto. Ecco perché il principio leibniziano di *ragion sufficiente* — secondo il quale, ogni ente ha una ragion di essere suscettibile di esser dimostrata razionalmente — sia per Heidegger un'espressione essenziale della metafisica moderna³¹.

Tutto ciò che si incontra viene presentato, posto in una presenza, rispetto all'io che rappresenta, viene ad esso riportato e ad esso offerto. In conformità al *principium reddendae rationis*, il rappresentare, se vuole essere conoscitivo, deve fornire al rappresentare stesso il fondamento di ciò che incontra, deve, cioè, renderglielo (*reddere*)³².

In sintesi, nell'ottica moderna, la rappresentazione dell'ente si riconduce alla coscienza, nella misura in cui la verità dell'ente si afferra nel dinamismo autosufficiente della coscienza, come rappresentazione secondo i parametri della soggettività e come fondazione logica. Qui emergono il principio del *cogito*, il principio spinoziano e il principio di ragione di Leibniz, come fondazione della verità nella razionalità della *ratio*³³. Il predominio del rappresentare razionale e del principio di ragione sull'essere si manifesta come esigenza di una verità secondo i canoni dell'oggettività razionale e delle connessioni di fondazione proprie della logica³⁴.

³¹ Heidegger evoca diverse formulazioni del principio di Leibniz: 1) *nihil est sine ratione*; 2) *nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa*; 3) *principium reddendae rationis: quod omnis veritatis reddi potest*; 4) *principium reddendae rationis vel ut vulgo adjunct, quod nihili fit sine causa*; 5) *ratio est in natura, cur aliquid potius existat quam nihil*.

³² M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, p. 47.

³³ Cf. M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, p. 47.

³⁴ M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, p. 49: «Per Leibniz e per tutto il pensiero dell'età moderna, il modo in cui l'ente "è" poggia sull'oggettività degli oggetti. L'oggettività dell'oggetto per il rappresentare comporta l'essere rappresentato degli oggetti», il che significa infine che «qualcosa "è", e cioè si dimostra un ente, soltanto se viene enunciato in una proposizione che soddisfa il principio di ragione». Secondo la dimensione ontica — e ad un tempo noetica — il principio è anche esplicitato secondo la formula *principium rationis=nihil est*

Ciò significa che la ragione si erge ad istanza suprema della verità, giacché impone da se stessa, nella sua autonoma razionalità, i criteri del vero: la sua concettualizzazione razionale e la sua fondazione-dimostrazione logica. In tal modo, l'uomo si concepisce *soggetto* di fronte all'ente (oggetto), poiché la *ratio* è *ratio reddenda* alla stessa *ratio*. Il che significa che «la ragione, il fondamento, è qualcosa che va fornito all'uomo che rappresenta e che pensa»³⁵. Il soggetto si azzarda a ideare un sistema razionale in cui contenere tutto il reale; sistema dotato di connessioni logiche capaci di giustificare ognuna delle parti. Il *logos* o *ratio* comprende la totalità dell'essere, in certo modo la domina, imponendole le sue clausole e restrizioni. Ricercare le cause è reperire la *ratio* che giustifica un ente o un evento in maniera razionale (secondo la *ratio* del soggetto), in base al presupposto tipicamente moderno dell'equivalenza di *causa* e *ratio* segnalato da Cassirer³⁶ e formulato da Leibniz: *causae non a reali influxu sed a reddenda ratione sumuntur*³⁷. L'egemonia della ragione conduce ad una concezione dell'ente come ciò che è razionalmente comprensibile, sia perché esso si mostra totalmente nel concetto, sia perché può essere dimostrato. Il *veramente reale* è il deducibile razionalmente da un principio che possieda in sé la sua ragion d'essere.

Da un punto di vista teorico, Heidegger ritiene che la metafisica della volontà di potenza nietzscheana rappresenti il risultato finale dell'ontologia moderna. Da un punto di vista culturale e pratico, il culmine della filosofia moderna si troverebbe, almeno in gran parte, nella

sine ratione seu effectus sine causa (cf. *ibid.*, p. 53). La tesi del fondamento si presenta come un principio nella misura in cui determina il riferimento a tutto ciò che è, accomunando così i termini *ratio* e *causa* (*nihil est sine ratione, nihil est sine causa*) (*ibid.*, p. 50), in quanto è ente soltanto ciò che è rappresentato e quindi «la ragione, il fondamento, è qualcosa che va fornito all'uomo che rappresenta e che pensa» (M. HEIDEGGER, «Perché i poeti?», in *Sentieri interrotti*, p. 266, e continua: «la totalità degli oggetti disponibili, che ormai costituisce il mondo, è sottoposta alla produzione autoimponentesi, è ordinata da questa e sottoposta ai suoi deliberati [...]. Viene così in chiaro, nel corso della metafisica moderna, l'essenza — a lungo nascosta — della volontà, quale da tempo si andava attuando come l'essere dell'ente»).

³⁵ M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, p. 50.

³⁶ Cf. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Cassirer, Berlin 1922-1923, t. 2, 1922.

³⁷ G.W. LEIBNIZ, «Speciem inventorum de admirandis naturae generalis arcanis», in *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, ed. C.J. Gerhardt, Akademie-Verlag, Berlin 1875-90, t. VII, p. 312.

scienza e nella tecnica del XX secolo. La connessione tra “concezione razionale dell’ente” e “tecnica” viene interpretata come la traduzione pratica (dominio tecnico) dell’imposizione del moderno “io penso” sull’essere (dominio logico). La volontà di potenza costituirebbe lo stato finale dello sviluppo del rappresentare moderno, nella misura in cui l’oggettivare moderno presuppone la decisione secondo la quale l’ente vale come ente solo in quanto diventa oggetto per un soggetto.

Il volere [...] è l’imposizione incondizionata di sé secondo un progetto che ha già posto il mondo come l’insieme degli oggetti producibili. Questo volere determina l’essenza dell’uomo moderno senza che egli si renda conto della sua portata, senza che, a tutt’oggi, possa ancora capire in base a quale volontà — assurta ad essere dell’ente — questo volere voglia³⁸.

È nota la conclusione che Heidegger ricava dalla sua analisi dell’età moderna e dell’epoca della tecnica: il tentativo sia di impadronirsi dell’essere attraverso la rete di rappresentazioni razionali logicamente connesse, che di manipolarlo tecnicamente, portano alla perdita dell’essere, al suo oblio (*Seinsvergessenheit*). Al limite, è l’ente che appare suscettibile di esser colto o di farsi valere nella rappresentazione e di essere sottoposto alla tecnicizzazione; ma l’essere — ribadisce Heidegger — non è mai a disposizione del dominio razionale, né del potere tecnico.

Si evidenzia qui il paradosso che Heidegger individua nell’ontologia moderna. La metafisica nasce come pretesa di pensare l’ente in quanto tale, nel suo essere; eppure, nel tentativo di “logicizzarlo” o di “idealizzarlo”, finisce per dimenticarlo o perderlo. In tal modo, se — come ritiene Heidegger — l’uomo implica, di per sé, una relazione essenziale con l’essere, la perdita dell’essere comporta un rischio altrettanto essenziale per l’uomo. «Il pericolo consiste nella minaccia che investe l’essenza dell’uomo nel suo rapporto all’essere e non in qualche pericolo momentaneo»³⁹.

³⁸ M. HEIDEGGER, *Perché i poeti?*, p. 266.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Perché i poeti?*, p. 272.

La costituzione onto-teo-logica della metafisica

L'analisi dell'impostazione moderna della domanda metafisica conduce Heidegger verso un risultato e una sfida: il risultato di poter indicare l'essenza non-pensata della metafisica che si elabora nel contesto occidentale accennato; la sfida di dover cercare vie che gli permettano di riprendere la questione dell'essere, evitando le problematichità riscontrate. Per quanto riguarda il primo aspetto — l'essenza della metafisica — il pensatore tedesco assume come formulazione sintetica l'espressione "onto-teo-logia", per designare la costituzione intrinseca e basilare del pensiero metafisico preso in considerazione. Per affrontare la sfida — il pensiero dell'essere — Heidegger esplorerà diverse formulazioni, con cui additare prospettive da cui avvicinarsi alla questione dell'essere senza perderlo nel tentativo di considerarlo. Per esempio, pensare l'essere a partire dal punto in cui si incrociano quattro sue dimensioni basilari, l'apertura (*Welt, Lichtung*) e il suo ritrarsi, il rapporto con il sacro (il divino) e l'appello all'esistente (i mortali): è la prospettiva del *Geviert*⁴⁰. Oppure, esaminare il *darsi* dell'essere (*Es gibt Sein*), a differenza dell'ente, *che è*; impostazione che rinvia a un'istanza (*Es*) che dona (*geben*) l'essere (*Sein*). O ancora, considerare il rapporto tra essere e pensiero che rimane paradossalmente impensato nella pretesa onto-logica di concettualizzare l'essere: la vicinanza (*Nähe*) dell'essere al pensiero, concretamente in quel suo ritrarsi che permettere il comparire dell'ente di fronte all'oggettivazione. E altre ancora. Tuttavia, in tutte queste prospettive soggiace il presupposto della differenza tra essere ed ente — la cosiddetta "differenza ontologica" — come ambito in cui calarsi nell'essere. Le due espressioni assunte per indicare il risultato — "la costituzione onto-teo-logica della metafisica" — e la sfida di riprendere la questione dell'essere — "la differenza ontologi-

⁴⁰ Il termine *Geviert* designa il quadrilatero di una volta architettonica. Nel caso del pensiero dell'essere, le quattro direzioni sono: 1) il mondo (*Welt*) o cielo (*Himmel*), che indica l'essere come apertura di un contesto storico di senso (verità come *aletheia*) in cui gli enti sono dotati di significato; 2) la terra (*Erde*), che allude al fatto che l'essere si ritrae nell'aprire un mondo, poiché l'essere non si esaurisce in nessuna delle sue ermeneutiche storiche (dissvelamenti); 3) i mortali, cioè, gli uomini che accedono all'ente precisamente poiché stanno nell'apertura all'essere; 4) gli dei, come messaggeri della divinità di ogni epoca storica (cf. M. HEIDEGGER, «La questione dell'essere», in *Segnavia*, pp. 335-374; ID., *Il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 27-44; ID., «La cosa», in *Saggi e discorsi*, pp. 109-124; ID., «L'origine dell'opera d'arte», in *Sentieri interrotti*, pp. 3-69).

ca” — vengono prese in considerazione in un testo di notevole spessore teoretico: *Identität und Differenz*. Soffermarsi un momento a considerare i due aspetti, ci consente di penetrare nel nocciolo dell’elaborazione speculativa di Heidegger.

Incominciamo con il risultato raggiunto sulla costituzione (*Verfassung*) della metafisica. Il termine con cui la esprime è “onto-teo-logia”: la costituzione onto-teo-logica della metafisica. Il senso della formulazione è ben preciso e si discosta significativamente dell’accezione kantiana del termine. Infatti, la de-costruzione della metafisica moderna operata da Heidegger l’ha mostrata come l’ambito dell’imposizione della ragione sull’essere. La metafisica è *onto-logica* nella misura in cui il *logos* esige all’ente di presentarsi secondo i parametri a priori che il *logos* desume da sé. In questo senso, nella formulazione heideggeriana, l’accento cade sul suffisso *-logica*, giacché il prefisso *onto-* rimane definitivamente sottomesso all’imperativo della ragione e sarà sempre considerato come l’oggetto corrispondente alla ragione logica. Evidentemente, in questa cornice, l’essere non compare.

Tuttavia, la metafisica non è soltanto l’ambito in cui si pretende di porre la domanda dell’essere, ma anche la disciplina dove si discuteva razionalmente su Dio. A questo proposito, Heidegger non si limita a denunciare l’onto-logia moderna, in quanto tentativo d’imposizione del *logos* sull’essere; egli si confronta anche con la questione della modalità del Dio che sorge in essa. Per farlo, torna di nuovo sulla natura della metafisica. «La questione *come pervenga Iddio nella filosofia?* rimanda allora alla domanda *da dove deriva la struttura onto-teologica dell’essenza della metafisica?*»⁴¹. Il nesso tra domanda dell’ente e discorso su Dio è identificato da Heidegger nell’elemento determinante dell’ontologia e della teologia, in quanto saperi razionalmente strutturati, elemento il cui conio compromette la portata della metafisica. Tale elemento consiste — nella visione heideggeriana — nell’indole *logica* non solo dell’*onto-logia*, ma anche della *teo-logia* che sorge all’interno del discorso metafisico.

Come vedevamo, nell’ermeneutica heideggeriana, la metafisica risulta da una tematizzazione dell’ente nella sua generalità secondo un *logos* razionale, che oggettivizza logicamente l’ente attraverso la sua

⁴¹ M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 224.

concettualizzazione razionalizzante, e avanza la pretesa di una giustificazione definitiva dell'ente grazie a una ragione, chiamata ad operare una connessione logica dell'ente finito con l'ente supremo, autogiustificato.

Nel suffisso *-logia* non si nasconde soltanto la logicità nel senso del discorso consequenziale, ed in special modo del procedimento predicativo, che ordina, dirige, assicura e comunica il sapere scientifico. *-Logia* è rispettivamente (*jeweils*) la totalità di una connessione fondante, in cui l'oggetto delle scienze viene rappresentato e concepito in rapporto al suo fondamento⁴².

In questo modo, dicevamo, l'onto-*logia* diviene l'ambito della prepotenza della ragione logica sull'ente; ambito in cui, anziché permettersi la manifestazione dell'ente nella sua verità originaria, lo si costringe a presentarsi in una rappresentazione razionale e a strutturarsi all'interno di un sistema di connessioni logiche che lo assicurano nella sua presunta razionalità. L'egemonia della ragione logica nell'ontologia implica di conseguenza — ci si permetta di insistere — la chiusura dell'intelligenza di fronte alla manifestazione dell'essere dell'ente: l'oblio dell'essere.

All'interno del dinamismo razionale di giustificazione si conclude con un Dio che sarebbe l'ente supremo, in quanto ente massimamente ente ed ente autogiustificato di fronte alla ragione. Da qui deriva che il Dio della metafisica sia teo-*logico*, nel senso di un Dio secondo i principi della logica, retto dal principio di ragione sufficiente che sostiene la totalità dell'edificio logico — il sistema — costruito dalla ragione⁴³.

Il dispotismo della logica nei confronti dell'ente e di Dio si dimostra imprescindibile per la metafisica — secondo l'ermeneutica heideggeriana — se essa vuole garantire la sua costituzione. A questo riguardo, asserisce il pensatore tedesco:

l'ontologia e la teologia sono “logie”, in quanto cercano la spiegazione dell'ente in quanto tale e lo fondano nella totalità. Esse danno ragione dell'essere come fondamento dell'ente. Esse *rispondono* al

⁴² M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 225.

⁴³ Cf. M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, p. 47

“logos” (*Rede stehen* = lo corrispondono) e sono essenzialmente logos-conformi, *logoiformi*; sono cioè la logica del logos⁴⁴.

Nell'identificazione moderna di causa e ragione, *l'esigenza di un fondamento* è indicata da Heidegger come *richiesta di una ragione*, secondo un dinamismo intellettuale che riporta la verità a una soggettività razionale che si impone. L'onto-logia consiste, allora, in una logica dell'ente, grazie alla quale si è in grado di dimostrare la necessità di un Dio che sia logicamente autosufficiente: l'esigenza di un ente supremo che dia ragione di sé alla ragione, e in questo senso sia *causa-sui*. Ma, in questo modo, il Dio dell'onto-teo-logia è, in ultima analisi, il Dio dell'oblio dell'essere, un Dio che è raggiunto cercando ragioni-fondamenti nell'ambito della *ratio* oggettivante, sottoposta all'io che rappresenta e controllata da esso; un Dio che costituisce perciò la *ratio* definitiva di un sistema, la giustificazione finale dell'insieme razionale, la causa ultima (*Ur-sache*) e l'ente sommo nel senso di *causa-sui*⁴⁵. «L'essere, come fondamento del fondato, abbisogna di una fondazione adeguata, cioè della causa prima. Questa causa è data come *Causa sui*. Così suona nella filosofia il nome adeguato per Iddio»⁴⁶.

Le conclusioni a cui arriva Heidegger alla luce della sua analisi sono da aspettarsi. Da una parte, egli enuncia il rifiuto del Dio della metafisica: «dinanzi ad un tale Dio l'uomo non può né pregare, né tanto meno offrire sacrifici. Dinanzi alla *Causa sui* l'uomo non può porsi in ginocchio riverente, né tanto meno far cantare e danzare il suo cuore»⁴⁷. D'altra parte, ratifica il ripudio dell'ontoteologia in quanto ambito dell'oblio dell'essere e di un Dio poco divino⁴⁸.

Conseguentemente il pensare a-teo, che deve rinunciare al Dio della filosofia, cioè alla *Causa sui*, è forse più vicino al Dio divino (*dem*

⁴⁴ M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 225.

⁴⁵ Cf. M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», pp. 224-226.

⁴⁶ M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 234.

⁴⁷ M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 234.

⁴⁸ «Una dimostrazione di Dio, per esempio, può essere costruita con tutti i mezzi della logica formale più rigorosa, e tuttavia non dimostrare niente perché un Dio di cui prima deve essere dimostrata l'esistenza è in fondo un Dio assai poco divino e la dimostrazione della sua esistenza finisce per essere al massimo una bestemmia» (M. HEIDEGGER, «L'eterno ritorno dell'uguale», in *Nietzsche*, p. 307).

göttlichen Gott). Questa espressione vuol significare soltanto che un tale pensare è più libero (più disponibile) per Lui di quanto la Onto-teo-logia non sia disposta ad ammettere⁴⁹.

Qui, però, si arriva in un punto in qui è difficile non percepire una certa tensione o problematicità. Heidegger è un pensatore che, sulla scia di Hegel e di Nietzsche, non si limita a confrontarsi con il pensiero che lo ha preceduto e ha determinato l'ambiente intellettuale nel quale si trova. Heidegger si colloca di fronte alla totalità della metafisica occidentale, nella misura cui ritiene che tutta la storia del pensiero europeo mantenga una continuità di base, che proviene dall'eredità platonica e giunge al suo apice con Nietzsche. In questo senso, l'onto-teo-logia moderna è giudicata da Heidegger come il momento in cui culmina lo sviluppo della metafisica occidentale. Per questo motivo il pensatore tedesco non si limita proporre il superamento della metafisica moderna, ma anche quello dell'onto-teo-logia in quanto tale.

E, ciò nonostante, Heidegger non ha rinunciato né all'esigenza di pensare l'essere né a riprendere la questione di Dio in ambito filosofico. Infatti, egli è stato uno dei pensatori che con più convinzione ha rivendicato nel XX secolo l'indole costitutiva per l'uomo del suo rapporto con l'essere e il carattere imprescindibile della domanda sull'essere in quanto tale. L'analisi dell'ontoteologia non conduce a negare il carattere costitutivo per il pensiero del suo legame con l'essere, senza limitarsi al rapporto con l'ente. E viceversa.

Dell'“essere stesso” diciamo sempre *troppo poco* se, dicendo “l'essere”, tralasciamo il suo presentarsi (*Anwesen*) all'essere umano (*Menschenwesen*), dando così a vedere di non comprendere che proprio questo essere è parte dell'“essere”. Ma anche dell'uomo diciamo sempre *troppo poco* se, dicendo l'“essere” (non l'essere-uomo), poniamo l'uomo per se stesso e, dopo averlo così posto, lo

⁴⁹ M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 234. «La metafisica è onto-teologia. Chi conosce la teologia nel *suo* maturarsi storico, sia quella della fede cristiana, sia quella della filosofia, preferisce oggi, nell'ambito del pensare, tacere su Dio. Difatti il carattere onto-teologico della metafisica è diventato *discutibile* per il pensare, non a motivo di qualsiasi ateismo, ma a motivo dell'esperienza di un pensare, al quale, nella onto-teo-logia, si è affacciata la prospettiva di una unità dell'essenza della metafisica, *non ancora pensata*» (*ibid.*, p. 223).

mettiamo in relazione all'“essere”. Diciamo invece anche *troppo*, se pensiamo l'essere come qualcosa di omnicomprensivo, e ci rappresentiamo l'uomo soltanto come un ente particolare tra gli altri (vegetali, animali), per poi mettere i due in relazione tra loro; infatti, già nell'essere umano è insita la relazione con ciò che è determinato come “essere” attraverso il riferimento, il riferire nel senso del fruire, e che così è sottratto al suo presunto “in sé e per sé”⁵⁰.

Il rapporto essere-pensiero è inscindibile: è sempre presupposto, soggiace sempre. All'uomo corrisponde essenzialmente essere all'ascolto dell'appello dell'essere, senza disperdersi nel richiamo insistente degli enti a portata di mano; esistere come custode della verità dell'essere, riponendo la questione dell'essere quando verifica che la sua verità si è eclissata.

D'altronde, il superamento della metafisica auspicato da Heidegger non mira soltanto ad una modalità di pensare che, rispettando l'aprirsi dell'essere senza imposizioni dell'io, diventi ricettivo della sua verità; ma aspira anche ad essere disponibile per l'apertura dell'uomo al divino. A questo riguardo è assai eloquente la concatenazione segnalata da Heidegger nel *Brief über den Humanismus*: «Solo a partire dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo a partire dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità. Solo alla luce dell'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa debba nominare la parola “Dio”»⁵¹.

Dopo il risultato — la costituzione onto-teo-logica della metafisica — occorre evocare la sfida di riporre la questione dell'essere, anche qui per sommi capi.

Il superamento dell'onto-teo-logia e la differenza ontologica

Per recuperare l'essere dal suo oblio e pensarlo nella sua verità, Heidegger identifica come sentiero percorribile quello che conduce al

⁵⁰ M. HEIDEGGER, *La questione dell'essere*, pp. 356-357.

⁵¹ M. HEIDEGGER, «Lettera sull'“umanismo”», in *Segnavia*, p. 303. Ciò nonostante, è netta la distanza tra un discorso sull'essere e il pensiero su Dio: «l'essere non è né Dio né il fondamento del mondo. L'essere è essenzialmente più lontano di ogni ente e nondimeno è più vicino all'uomo di qualsiasi ente, sia questo una roccia, un animale, un'opera d'arte, una macchina, un angelo o Dio» (M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 284).

luogo dove si scorge la distinzione ontologica tra essere e ente. Pretendere di pensare l'essere con una modalità di ragione che corrisponde all'ente, significherebbe *ontificarlo* e, in questo senso, misconoscerlo, perderlo, dimenticarlo. L'ontificazione dell'essere ha luogo quando è pensato come l'ente in generale, o come l'entità dell'ente, o come la totalità delle perfezioni dell'ente, oppure come fondamento dell'ente in quanto causa che produce il suo effetto (l'ente) in modo analogo a come agiscono le cause ontiche, vale a dire, la natura o la tecnica. In tutti questi casi, l'essere è visto come ente, astratto o concreto che sia.

Infatti, se per Heidegger l'essere non è riducibile al semplice giacere dell'ente di fronte a me, cioè alla vuota e positivista esistenza, non può neanche essere pensato come la determinazione più generale dell'ente, né come la formalità che costituisce l'ente in quanto ente (l'entità) o l'oggetto in quanto oggetto (l'oggettività). Tanto meno l'essere si lascia cogliere come la ragione giustificante o la causa produttiva degli enti. In tutti questi casi, l'ontificazione dell'essere viene operata da una ragione che impone la "sua logica" e l'essere ci sfugge. Pensarlo come mero fatto di esistenza rivela un'impostazione positivista (ingenua e senza pensiero) o secondo il paradigma delle modalità logiche. Pensarlo come la determinazione più astratta o come ragione sufficiente dell'ente sono altri modi di avvicinarsi all'essere secondo i parametri dell'ente oggettivato e giustificato da una ragione onto-*logica*, nell'accezione precedentemente indicata.

Per evitare questi scogli si dovrebbe cambiare modalità di pensiero e addentrarsi nella differenza tra essere ed ente, una differenza che non si confonde né con la distinzione tra ente ed ente, né con la disparità tra fondamento (come causa-ragione) ed effetto (come prodotto-giustificato). Per indicare tale differenza, Heidegger adopera l'espressione *differenza ontologica*.

Un aspetto importante, da non tralasciare in questo passaggio intellettuale verso l'essere, risiede nella consapevolezza che il pensiero umano dice sempre un legame con l'essere. Come ricordavamo all'inizio delle nostre riflessioni, Heidegger ha sempre riconosciuto che ogni nostro rapporto con l'ente poggia su un rapporto con l'essere — secondo diverse modalità storiche — che però rimane tacito e impensato perché ci si concentra sugli enti oppure si pretende di pensarlo in modi

che l'ontificano. In questo stesso senso, l'uomo si muove da sempre nell'ambito della differenza ontologica, anche se in maniera inconsapevole. In altri termini, la differenza ontologica è originaria per il pensiero e per l'esistenza dell'essere umano.

L'originarietà della differenza ontologia e dell'essere per il pensiero possiede una seconda ricaduta per la nostra tematica. Infatti, se la differenza ontologica è originaria, allora la sorgente della metafisica come onto-teo-logia non può trovarsi oltre la differenza stessa, ma in essa: nel modo in cui la differenza e l'essere si sono "destinati" alla metafisica. Da questo punto di vista, forse considerando la differenza ontologica in quanto differenza, con le sue peculiarità irriducibili, il pensiero riceve un'indicazione sull'essere e, con essa, un chiarimento ulteriore sull'essenza della metafisica, cioè, su *come* è sorta la onto-teo-logia e su *perché* l'essere si sia destinato ad essa nel modo in cui lo ha fatto.

È chiaro che, se la differenza ontologica è originaria, ogni pensiero dell'ente, anzi ogni pensiero che oblia l'essere, è pur sempre un pensiero che sorge dalla differenza stessa, dove la mancanza consisterebbe proprio nel non averla pensata⁵². «Penseremo l'essere in modo concreto (*sachlich*), solo se lo penseremo nella differenza con l'ente, e questo nella differenza con l'essere»⁵³. Per calarsi nella differenza Heidegger avverte, ancora una volta, che occorre evitare il ricorso alle rappresentazioni, le quali ci porterebbero a concepire la differenza come una relazione che il pensiero aggiungerebbe all'essere e all'ente, per metterli in rapporto⁵⁴. Saremmo di nuovo di fronte a una concezione ontica dell'essere, dove la differenza essere-ente si risolverebbe in una modalità terminale della differenza ente-ente. Analogamente succederebbe se si pensa il rapporto essere-pensiero secondo oggettivazioni (oggetto-soggetto): anche qui la differenza e il rapporto verrebbero intesi in termini ente-ente. La differenza ontologica è più radicale.

A questo riguardo, Heidegger presenta una premessa sulla portata della differenza ontologica, che allontana il pensiero dalla prospettiva ontica (essere-ente in termini di ente-ente) secondo la quale avremmo due "entità" distinte che a un certo punto si mettono in relazione. Se si pensa la differenza ontologica in quanto tale, asserisce Heidegger, «allora si

⁵² Cf. M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 228.

⁵³ M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 227.

⁵⁴ Cf. M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 227.

vedrà che *essere* significa, ovunque e sempre, essere *dell'ente*, nella cui flessione il genitivo è da intendere come genitivo oggettivo... *Ente* significa, ovunque e sempre, ente *dell'essere*, nella cui flessione il genitivo è da intendere come genitivo soggettivo»⁵⁵. La differenza distingue, però collega, non ci conduce in un essere-in-sé isolato, "ontificato".

Avvicinarsi alla differenza, per cogliere l'origine dell'essenza della metafisica e preparare il pensiero dell'essere, implica muoversi ancora una volta secondo la modalità del *passo indietro*, che nel suo domanda-re instancabile si spinge verso l'originario implicito. In questo contesto Heidegger fornisce ancora un'indicazione precisa sul modo in cui pensare la differenza e, in essa, l'essere. «Essere dell'ente significa: essere, il quale è l'ente. L'"è" è detto qui in modo transitivo (con un significato transitivo), passando. L'essere è qui nel modo di un transito [andare oltre] verso l'ente»⁵⁶. Ciò non significa — sottolinea Heidegger — relativizzare la differenza o sottintendere che l'essere lasci il suo luogo (*Ort*) per passare nell'ente come se quest'ultimo prima fosse senza l'essere e solo secondariamente si collegasse all'essere; ma, neanche, che l'essere, nel passare nell'ente, si "denaturalizzi", polverizzandosi nella pluralità degli enti.

Il problema, stando alle indicazioni viste, consiste nel pensare coerentemente e adeguatamente il *passare* (*Überkommenis*), nel suo significato più radicale e originario. La metafisica ha preteso di pensarlo secondo la modalità della *ratio* oggettivante che ha portato a rappresentare il *passare* come un *produrre* o un *giustificare*, in modo tale che l'essere diventa il fondamento o ragione ultima nell'ambito di una comprensione dell'ente che lo prospetta sempre come prodotto⁵⁷.

Ma Heidegger ritiene che l'interpretazione produttiva del *passare* non sia la più radicale e originaria. Dobbiamo recuperare un pensiero ancora più originario, il quale avrà ovviamente la difficoltà di pensare e dire l'essere senza i concetti e i termini onto-teo-logici consueti nella

⁵⁵ M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 227.

⁵⁶ M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 229. Quando la traduzione è stata modificata da noi riproduciamo il testo tedesco, quindi: «Sein des Seienden heißt: Sein, welches das Seiende ist. Das "ist" spricht hier transitiv, bergehend. Sein west hier in der Weise eines berganges zum Seienden» (M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», in *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1978, p. 56).

⁵⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, pp. 142-143.

cultura occidentale⁵⁸; pensiero, tra l'altro, che ci condurrà verso quella dimensione radicale, essenziale od originaria, dalla quale provengono le interpretazioni storiche delle metafisiche.

Sulla linea della ricerca dell'originario, afferma Heidegger che l'«essere vuol dire, dall'alba del pensiero occidentale-europeo fino ad oggi, lo stesso che esser presente (*Anwesen*)»⁵⁹. Corrispondentemente l'ente è ciò che è presente, il presente o presentato (*das Anwesende*). Qui di nuovo sorge il problema di pensare non soltanto l'ente, ma l'essere; cioè, di pensare la presenza (*Anwesenheit*) nella quale è presente l'ente, di pensare il far-presente (*An-wesen* nel senso verbale, *Anwesenlassen*).

Essere, da cui ogni essente è segnato come tale, essere vuol dire esser presente, ostendersi dell'essere nella presenza (*Anwesen*). Pensato in riferimento a ciò che così è presente (*auf das Anwesende*), l'esser presente (*Anwesen*) si mostra come lasciar-esser-nella-presenza, lasciar-esser-presente (*als Anwesenlassen*). Ma ora si tratta di pensare propriamente questo lasciar-esser-nella-presenza⁶⁰.

Per Heidegger, l'essere visto dalla prospettiva del *passare* e del *far-presente*, nel senso più radicale, significa che l'essere apre lo spazio in cui appare l'ente, spalanca la radura (*Lichtung*) nella quale l'ente si fa presente e così è come ente. «Lasciar-esser-presente vuol dire: disvelare, portare nell'Aperto (*Entbergen, ins Offene bringen*)»⁶¹. Però l'essere, nell'aprire la radura, nel far apparire l'ente, si sottrae in quanto essere; l'essere porta nella presenza, mostra, però il *mostrare* e il *portare nella presenza* si *occultano* per lasciare apparire l'ente. L'essere ha il carattere del ritrarsi (*Entzugscharakter*); gli corrisponde il nascondimento e il nascondersi (*Verborgenheit und Sichverbergen*)⁶².

⁵⁸ «Il linguaggio ci rifiuta ancora la sua essenza, che consiste nell'essere la casa della verità dell'essere. Il linguaggio si concede piuttosto al nostro semplice volere e alla nostra attività come uno strumento del dominio sull'ente» (M. HEIDEGGER, «Lettera sull'«umanismo»», in *Segnavia*, p. 272).

⁵⁹ M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, p. 102.

⁶⁰ M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, p. 106.

⁶¹ M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, p. 106. «Lo stare nella radura (*Lichtung*) dell'essere, lo chiamo e-sistenza dell'uomo. Solo all'uomo appartiene un tal modo d'essere. L'e-sistenza così intesa non è solo il fondamento della possibilità della ragione, *ratio*, ma è ciò in cui l'esistenza dell'uomo conserva la provenienza della sua determinazione» (M. HEIDEGGER, «Lettera sull'«umanismo»», in *Segnavia*, p. 277).

⁶² Cf. M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, pp. 137-138.

Invece di soffermarsi a chiarire il significato originario del far-apparire che si occulta, l'ontoteologia ha interpretato l'essere secondo i canoni dell'oggettività.

La presenza di ciò che è presente è interpretata in Aristotele come *poiesis*. Questa, reinterpretata più tardi come *creatio*, conduce, lungo una linea di grandiosa semplicità, fino alla *posizione* (*Setzung*), quale è quella della coscienza trascendentale degli oggetti. Si fa evidente, così, che il tratto fondamentale del lasciar-venire-alla-presenza è nella metafisica il produrre (*Hervorbringen*) nelle sue diverse forme⁶³.

La presenza a cui vuole richiamarsi Heidegger è più originaria della semplice-presenza (*Vorhandenheit*) nel senso dell'esistenza di fatto che rinvia a una essenza come possibilità (ambito delle modalità), e anche più originaria della presenza come utilizzabilità (*Zuhandenheit*). «Utilizzabilità e semplice-presenza sono modi dell'*Anwesen*; cioè del venire ad essere nella presenza»⁶⁴; e, in quanto modi, derivati; e, in quanto derivati, sono *modi* in cui si è interpretato la presenza nella metafisica.

Il passo indietro verso l'originario impensato porta il pensiero — secondo Heidegger — a considerare l'essere in funzione del *passare*. Alla luce di quanto è stato detto, il passare dell'essere è un pervenire svelando, il quale svela da se stesso e così arriva nell'ente. «Arrivo significa: occultarsi nello svelamento, cioè mantenersi occulto: essere ente»⁶⁵. Heidegger pensa l'essere e l'ente con il gioco di quattro termini: pervenire (*Überkommenis*) e arrivo (*Ankunft*), svelare e occultare. «L'essere si mostra come il pervenire (*Überkommenis*) che svela. L'ente come tale appare nel modo dell'arrivo (*Ankunft*) che si occulta nella svelatezza»⁶⁶. L'essere

⁶³ M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, p. 156.

⁶⁴ M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, p. 109.

⁶⁵ M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 229. Nell'originale tedesco: «Sein geht über (das) hin, kommt entbergend über (das), was durch solche Überkommenis erst als von sich her Unverborgenes ankommt. Ankunft heißt: sich bergen in Unverborgenheit: also geborgen an-währen: Seiendes sein» («Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», p. 56).

⁶⁶ M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 229. Nell'originale tedesco: «Sein zeigt sich als die entbergende Überkommenis. Seiendes als solche erscheint in der Weise der in die Unverborgenheit sich bergenden Ankunft» («Die onto-theo-logische

e l'ente pensati così si mostrano come diversi grazie alla differenza, la quale dà e mantiene separato il *tra* (*das Zwischen*), dove essere come pervenire ed ente come arrivo sono in rapporto, si separano e si riuniscono⁶⁷. «La differenza dell'essere e l'ente è, come differenza tra pervenire e arrivo, la risoluzione (*Austrag*) svelante-velante di entrambi»⁶⁸. Quando il pensiero raggiunge la differenza come risoluzione o diporto (*Austrag*) di pervenire e arrivo, si pensa l'essere nella differenza.

L'essere come pervenire apre lo spazio (svela) donde l'ente appare (arriva allo svelamento al tempo che vela la svelatezza e lo svelare). Nell'aprire lo spazio (il mondo, *Welt*) l'essere richiama l'uomo perché questi gli corrisponda, permettendo che il mondo sia eretto, s'imponga e perduri. L'uomo è esser-ci (*Dasein*), dove il "ci" (*da*) indica la radura aperta dall'essere e nella quale l'ente, ogni ente, è⁶⁹. Le accezioni storiche in cui l'essere si dà nella e alla metafisica sono i diversi *modi* in cui si è pensato l'essere dell'ente, cioè i diversi modi in cui si è interpretato lo svelare e il *passare* senza pensare direttamente allo svelare e al *pervenire* in quanto tale⁷⁰, né tanto meno, alla differenza come diporto che li separa e riunisce, rapportandoli.

Per Heidegger, l'essere si dà sempre storicamente, configurando le diverse epoche dell'umanità a seconda del modo in cui l'essere — corrispondentemente al suo destinarsi — è interpretato dalla metafisica. Che sia l'essere stesso che si destina in modo storico significa, da una parte, che la forma in cui l'essere si dà è determinata secondo il modo in

Verfassung der Metaphysik», p. 56).

⁶⁷ Cf. M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 229. Nell'originale tedesco: «Dieser [der Unter-Schied] vergibt erst und hält auseinander das Zwischen, worin Überkommnis und Ankunft zueinander gehalten, auseinander-zueinander getragen sind» («Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», pp. 56-57).

⁶⁸ M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 229. Nell'originale tedesco: «Die Differenz von Sein und Seiendem ist als der Unter-Schied von Überkommnis und Ankunft der *entbergend-bergende Austrag* beider» («Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, p. 57).

⁶⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 298. «Il modo in cui l'uomo, nella sua essenza propria, è presente all'essere è l'estatico stare-dentro nella verità dell'essere. Con questa determinazione essenziale dell'uomo non vengono dichiarate false e rifiutate le interpretazioni umanistiche dell'uomo come *animal rationale*, come "persona", come essere composto di spirito, di anima e corpo. Piuttosto, l'unico pensiero è che le supreme determinazioni umanistiche dell'essenza dell'uomo non esperiscono ancora l'autentica dignità dell'uomo» (M. HEIDEGGER, «Lettera sull'"umanismo"», in *Segnavia*, p. 283).

⁷⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, pp. 156-157.

cui lo stesso essere si illumina in un'epoca storica⁷¹; e dall'altra, che l'esperienza dell'essere e della differenza, cioè il modo in cui si pensano l'uno e l'altra, costituiscono i singoli momenti della storia dell'essere⁷².

La storia dell'essere costituisce l'autentica storia, in quanto l'essere si offre all'uomo aprendo lo spazio in cui l'ente appare e determina così la cornice che rende possibile (proprio in quanto *sensato*) ogni rapporto con l'ente. Perché si offre storicamente, Heidegger applica all'essere il termine *destino* (*Geschick*). «Riferendo la parola *Geschick* all'essere, intendiamo dunque dire che l'essere si rivolge a noi e si dirada, e, diradandosi, predispone e concede il lasco di spazio e tempo (*den Zeit-Spiel-Raum einräumt*) nel quale l'ente può apparire»⁷³.

I termini *storia dell'essere* e *destino* si articolano con le espressioni viste prima di *svelare* e *velare*, di *passare* e *arrivo*⁷⁴. «L'essere è (*west*) come destino, come svelarsi che al tempo stesso perdura in quanto velarsi»⁷⁵ (per questo l'ente come *Ankunft* occulta). «L'essere perdura in quanto destinarsi — che si sottrae — del lasco di spazio e di tempo per l'apparire di ciò che, corrispondendo al destino e alla sua ingiunzione, si chiama, di volta in volta, l'ente»⁷⁶.

Tuttavia la dimensione storica essenziale dell'essere e il suo pervenire nell'ente non implicano assenza di unità nell'essere:

se tuttavia ha una sua verità il fatto che l'essere di volta in volta si destina a noi, e inoltre che l'essere, in quanto tale, si concede a noi ed è destinazione, allora, in base a ciò, si ha che “essere” ed

⁷¹ M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 231.

⁷² Cf. M. HEIDEGGER, «La concezione onto-teo-logica della metafisica», p. 231.

⁷³ M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, p. 111.

⁷⁴ «Muovendo dalla struttura-destino dell'essere stesso (*aus dem Geschick des Seins*), il *nihil* del nichilismo significa che l'essere è tenuto per nulla. L'essere non entra nella luce della propria essenza. Nell'apparire dell'ente come tale, l'essere rimane escluso. La verità dell'essere sfugge; è dimenticata. Il nichilismo sarebbe dunque nella sua essenza una storia che concerne l'essere. Il non-esser-pensato avrebbe dunque le sue radici nell'essenza stessa dell'essere, essendo l'essere stesso a sottrarsi. L'essere si sottrae ritraendosi nella propria verità. Esso custodisce se stesso e si nasconde in questo custodirsi [...]. In tal caso la metafisica non sarebbe affatto la semplice dimenticanza di un problema non ancora posto nei riguardi dell'essere. Essa non sarebbe affatto un errore. La metafisica verrebbe ad essere la storia dell'ente come tale, a partire dalla struttura-destino (*Geschick*) dell'essere stesso» (M. HEIDEGGER, «La sentenza di Nietzsche “Dio è morto”», in *Sentieri interrotti*, p. 243).

⁷⁵ M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, p. 131.

⁷⁶ M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, p. 144.

“essere” dicono di volta in volta, nelle differenti epoche del suo destino, qualcosa di diverso. Nondimeno, nell’insieme del destino dell’essere domina un qualcosa di medesimo, che non si lascia però rappresentare mediante un concetto generale⁷⁷.

Rivolgendo lo sguardo verso la differenza si raggiunge il luogo in cui pensare l’essere, e ad un tempo si può capire il modo in cui esso si è destinato nella metafisica (nella sottrazione)⁷⁸. Infatti, come dicevamo, per Heidegger la metafisica ha pensato la differenza essere-ente in termini di fondamento-fondato secondo il predominio del pensiero rappresentante-fondante, interpretando l’essere e l’ente e la differenza in modo tale, che l’essere e la differenza restavano nell’oblio per la prepotenza dell’oggettivazione. Dall’oggettivazione e dal principio di ragione, la metafisica, quando pensa l’ente come il più generale e fondato, è onto-logia e, quando pensa l’ente come ente supremo che fonda, è teo-logia⁷⁹.

La metafisica è solo quell’interpretazione dell’essere che perde l’essere stesso. Quando il pensiero si ritira nell’essenza della metafisica e intravede la sua sorgente (la differenza come *Austrag*) la metafisica è superata e il pensiero si prepara per accogliere l’essere dimenticato e far così spazio per una nuova manifestazione di Dio.

Conclusioni

Più di cinquanta anni ci separano dalla pubblicazione di *Identität und Differenz*, testo emblematico di Heidegger in cui presenta la sua interpretazione della metafisica come *onto-teo-logia* e propone la considerazione della *differenza ontologica* come ambito per pensare l’essere. La costituzione onto-teo-logica implicava, nella sua analisi, un’impostazione della domanda metafisica in cui sia l’ente che Dio si intendono *logoiformi*, con il risultato della perdita dell’essere e dell’assunzione di un “dio poco divino”. L’oblio dell’essere, che avviene nell’esercizio intellettuale che credeva di essere il più radicale, porta all’esigenza del suo superamento (*Überwindung der Metaphysik*), proprio per poter in-

⁷⁷ M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, p. 111.

⁷⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, p. 109.

⁷⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, p. 150.

camminarsi verso il suo scopo: pensare l'essere.

Il tempo trascorso, con quanto è avvenuto sia nel campo della ricerca filosofica che nel corso della storia, con le sue vicissitudini culturali, ci consente di rileggere le riflessioni heideggeriane da una prospettiva che ci permette di compiere una prima valutazione. Questa sarà certamente di natura sintetica e, per esigenze di spazio, purtroppo alquanto intuitiva, ma necessaria, di fronte alle sfide che si presentano oggi al pensiero filosofico.

1. La de-costruzione dell'onto-teo-logia operata da Heidegger mostra in modo penetrante che l'impostazione moderna della metafisica, nonostante le sue diverse forme (razionalista, trascendentale, idealista, perfino empirista), partendo da una ragione auto-referenziale, comporta il travisamento dell'essere.
2. Tuttavia, il pensiero umano denota di per sé un riferimento all'essere, che si attua anche nel modo del suo oblio. Questo riferimento trascende i rapporti di carattere pratico con gli enti (la tecnica, i dinamismi sociali) o quelli specifici della ricerca scientifica, e si contraddistingue perché da esso dipende il modo di impostare l'esistenza di ogni essere umano in quanto esistenza, vale a dire, non in un aspetto particolare della vita, ma come totalità. Da qui l'esigenza di riproporre la questione dell'essere, affrontandola da una prospettiva che non la confonda né la lasci nell'oblio.
3. Per discernere l'essere, Heidegger propone di soffermarsi a meditare sulla differenza ontologica tra l'essere e l'ente. Non siamo di fronte a una novità, in particolar modo se rievochiamo pensatori che hanno raggiunto una metafisica creazionista. D'altronde, già Aristotele, nel libro IX della *Metafisica*, dedicato all'atto e alla potenza, puntualizzava che per accorgersi di quanto indica il termine "atto", non occorre una sua definizione: in tal caso, potremmo aggiungere, verrebbe "formalizzato" o "essenzializzato". Al contrario, l'atto è avvertito nella sua differenza con la potenza: concentrando l'attenzione su tale differenza, il pensiero comincia a cogliere ciò che è l'atto.
4. Eppure, la pretesa di estendere il paradigma ontoteologico alla totalità del pensiero metafisico occidentale non è priva di problematicità, come è stato messo in evidenza da non pochi studi

nel corso degli ultimi decenni. In effetti, la costituzione onto-teologica, in senso heideggeriano, si riconosce nelle diverse *filosofie prime* della modernità, ma non corrisponde all'impostazione di altri approcci metafisici, in cui l'accesso alla questione dell'essere si compie con penetrazione, nella misura in cui l'intelligenza non si riduce a una ratio auto-fondata e logica, ma si apre a un *intellectus* che avverte l'essere e si dischiude al riconoscimento di Dio, nel mistero della sua trascendenza. L'assunzione da parte di Heidegger di una visione nietzschiana della filosofia occidentale, secondo la quale essa è suscettibile di essere racchiusa in un concetto generale, che può essere de-costruito e messo in discussione nella sua interezza, lo priva di indicazioni che avrebbero potuto aiutarlo nel suo desiderio di pensare l'essere.

5. In effetti, il tentativo di pensare l'essere che ha determinato tutto il percorso speculativo di Heidegger si è focalizzato su una dimensione, limitandosi — con qualche eccezione meramente abbozzata — a una prospettiva, nonostante le diverse fasi del suo pensiero: alla prospettiva della domanda per l'essere come domanda circa *il senso* dell'essere. In altre parole, Heidegger si è concentrato sulla questione dell'essere *ut verum*, secondo la pluralità di significati dell'essere che Aristotele presenta, si sviluppa in diverse tradizioni metafisiche nel corso dei secoli, si dilegua nella modernità e Brentano, tra altri, recupera. Come si è accennato, l'insufficienza di circoscriversi all'essere *ut verum* viene percepita quando, ad esempio, nel delucidare l'espressione “si dà l'essere” (*es gibt Sein*), per distinguerlo dall'ente (“che è”), si annuncia la domanda sull'istanza che “dà l'essere” (*Es gibt Sein*); domanda che, però, rimane piuttosto vaga e si richiama ad un'istanza neutra (*Es*), non personale. Come ha osservato Lévinas, l'assenza della dimensione personale nel campo della questione dell'essere, in tutta la sua ampiezza, è significativa.
6. A questo proposito, un caso emblematico è quello di Tommaso d'Aquino, che propone un pensiero dell'essere partendo dalla sua differenza con l'essenza e quindi con l'ente, da una prospettiva non riconducibile al paradigma onto-teo-logico esaminato da Heidegger. Inoltre, all'interno della metafisica dell'*actus essendi*, il pensiero attinge l'essere alla luce della sua differenza con il nulla (*ex nihilo*) e nella sua differenza con Dio. In altre

parole, l'essere è riconosciuto nella misura in cui viene svelato come creato. Certamente, la creazione non è contenuta nel concetto di causalità che appartiene ai dinamismi naturali o all'agire tecnico. Ma non corrisponde nemmeno a una fondazione logica sul modello del principio moderno di "ragione sufficiente".

7. Nel contesto contemporaneo si coglie la rilevanza della sfida heideggeriana di riprendere la domanda dell'essere, si assume la denuncia di oblio da parte di un'onto-teo-logia di matrice moderna e si riconosce la pertinenza di soffermarsi a considerare la differenza ontologica come ambito per accedere all'essere. Ma allo stesso tempo si è consapevoli della necessità di allargare l'orizzonte in cui Heidegger si è mosso e di recuperare indicazioni del pensiero occidentale che permettono di addentarsi nella domanda dell'essere da una prospettiva meno unilaterale. In ultima analisi, come ha dimostrato Heidegger, la domanda dell'essere non è innocua: riguarda invece la questione della nostra esistenza e dell'apertura a Dio.