



Università  
Ca'Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale in  
Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

## **L'essere e l'ente**

La differenza ontologica a partire dalla lettura heideggeriana della  
“ontoteologia”

**Relatore**

Ch. Prof. Paolo Pagani

**Correlatore**

Ch. Prof. Lucio Cortella

**Laureanda**

Federica Biscardi

Matricola 864420

**Anno Accademico**

2020/2021



# Indice

<b>INDICE</b> .....	<b>2</b>
<b>INTRODUZIONE</b> .....	<b>4</b>
<b>CAPITOLO 1</b> .....	<b>8</b>
<b>HEIDEGGER E LA ONTO-TEO-LOGIA</b> .....	<b>8</b>
1.1. LA QUESTIONE DELLA “DIFFERENZA ONTOLOGICA” .....	8
1.2. HEIDEGGER E LA STRUTTURA ONTO-TEO-LOGICA DELLA METAFISICA.....	15
1.2.1. <i>La “filosofia prima” come “onto-teo-logica”</i> .....	16
1.2.2. <i>La struttura onto-teo-logica della metafisica</i> .....	26
1.3. PROBLEMI DELL’UNITARIETÀ CONCETTUALE DELLA ONTOTEOLOGIA .....	35
1.4. L’AMBIGUITÀ NEI CONFRONTI DELLA “METAFISICA”: FIGURE DELLA SUA DECONSTRUZIONE .....	49
<b>CAPITOLO 2</b> .....	<b>63</b>
<b>HEIDEGGER E LA DIFFERENZA ONTOLOGICA</b> .....	<b>63</b>
2.1. IMPOSTAZIONE GENERALE DEL PROBLEMA .....	66
2.2. IL PROBLEMA DELLA DIFFERENZA ONTOLOGICA LUNGO IL <i>DENKWE</i> G HEIDEGGERIANO .....	72
2.2.1. <i>La differenza ontologica come la questione eminente del filosofare</i> .....	74
2.2.2. <i>I problemi fondamentali della fenomenologia (1927): intenzionalità, trascendenza, temporalità</i> ...	78
2.2.3 <i>La relazione ontologica: eccedenza dell’essere e limiti della sua tematizzazione concettuale</i> .....	84
2.2.4. <i>La differenza ontologica negli anni di Sein und Zeit: relazione e differimento</i> .....	88
2.3. CONTINUITÀ E DIFFERENZE NELL’IMPOSTAZIONE DEL PROBLEMA .....	90
2.4. MOTIVI DI UN’ONTOLOGIA DINAMICA A PARTIRE DAGLI ANNI TRENTA .....	93
2.4.1. <i>Velatezza e sottrazione dell’essere</i> .....	95
2.4.2. <i>Unicità, incommensurabilità, medesimezza di generazione e sottrazione</i> .....	100
2.4.3. <i>Il carattere negativo dell’essere</i> .....	105
2.4.4. <i>Il dispiegarsi dell’essere e la presenza dell’ente</i> .....	108
2.4.5. <i>La necessità (Not) dell’essere</i> .....	114
2.4.6. <i>Dispiegamento, differimento ed eccedenza</i> .....	116
<b>CAPITOLO 3</b> .....	<b>121</b>
<b>LA “DIFFERENZA ONTOLOGICA” NELLE METAFISICHE DELLA TRASCENDENZA: ROSMINI, TOMMASO, DUNS SCOTO</b> .....	<b>121</b>
3.1. ANTONIO ROSMINI E LA DIFFERENZA ONTOLOGICA .....	121
3.1.1. <i>La trascendentalità dell’essere iniziale</i> .....	122
3.1.1.2. <i>Trascendentalità ed esistenza umana</i> .....	127
3.1.1.3. <i>Pensiero in quanto tale e pensiero in quanto umano</i> .....	128
3.1.1.4. <i>L’essere iniziale non coincide con la sussistenza</i> .....	130
3.1.2. <i>Critica alla Scolastica</i> .....	132

3.1.3. <i>La differenza ontologica tra essere infinito ed ente finito</i> .....	135
3.1.3.1. <i>L'essere iniziale, l'essere assoluto sussistente, la novità ontologica</i> .....	140
3.1.4. <i>Immutabilità e semplicità dell'essere</i> .....	143
3.1.5. <i>Rosmini e Heidegger: ontologie a confronto</i> .....	147
3.2. TOMMASO D'AQUINO E LA DIFFERENZA ONTOLOGICA .....	152
3.2.1. <i>L'approccio ontoteologico della scolastica alla distinzione tra "essentia" ed "existentia"</i> .....	153
3.2.2. <i>La differenza ontologica nel commento di Tommaso al De Hebdomadibus</i> .....	163
3.2.3. <i>Tommaso e la ontoteologia</i> .....	170
3.2.4. <i>Tommaso e Heidegger: ontologie a confronto</i> .....	173
3.3. IL CONFRONTO CON DUNS SCOTO .....	177
3.3.1. <i>Le tensioni della Habilitationsschrift</i> .....	178
3.3.2. <i>L'haecceitas in Scoto</i> .....	183
3.3.3. <i>La differenza ontologica come questione esistenziale</i> .....	184
3.3.4. <i>La lettura heideggeriana della "distinctio modalis"</i> .....	187
3.3.5. <i>Libertà della creazione e contingenza della creatura</i> .....	189
3.3.6. <i>Duns Scoto e l'ontoteologia</i> .....	192
3.4. METAFISICHE DELLA TRASCENDENZA E ONTOTEOLOGIA .....	195
<b>CONCLUSIONI</b> .....	<b>198</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>208</b>
OPERE DI MARTIN HEIDEGGER .....	208
OPERE DI AUTORI CLASSICI (IN ORDINE CRONOLOGICO) .....	210
OPERE DI ALTRI AUTORI.....	211

## Introduzione

In questo elaborato di tesi ci proponiamo di mettere in dialogo alcuni pensatori significativi della storia della metafisica occidentale, incisivi nel panorama filosofico in cui hanno operato, che abbiano rivolto la loro attenzione alla tematica della differenza ontologica.

Il punto di partenza del discorso sarà la riproposizione della questione ontologica nel Novecento da parte di Martin Heidegger e la sua concezione della “differenza ontologica”, a partire dalla quale egli sviluppa una lettura della storia della “metafisica” intesa come “ontoteologia”.

Secondo quanto riportato da Max Müller rispetto a una comunicazione orale di Heidegger, il suo intento sarebbe stato quello di caratterizzare la differenza ontologica in modo triplice: come *transzendente Differenz* (“differenza trascendentale”), presente soprattutto in *sein und Zeit* – ovvero, quella che intercorre tra gli enti e il loro modo d’essere o la loro “entità” (*Seiendheit*) -; la *transzendenzhafte Differenz* (traduciamo con “differenza al modo della trascendenza”) - che si costituisce come la differenza tra l’ente (e la sua *Seiendheit*) e l’essere stesso, e riguarda principalmente gli scritti legati alla cosiddetta “*Kehre*”-; la *transzendente Differenz* (“differenza trascendente”) – che intercorre tra ente, *Seiendheit* e essere stesso da una parte, e la trascendenza di Dio dall’altra<sup>1</sup>.

Il nostro lavoro è dedicato essenzialmente alla seconda accezione sopra indicata (*transzendenzhafte Differenz*), che notoriamente si è affermata come la “differenza ontologica” proposta da Heidegger, anche se il suo senso subisce deviazioni e slittamenti lungo il *Denkweg* del filosofo. Prenderemo in considerazione, inoltre, anche quella che qui è indicata come *transzendente Differenz* (la terza), soprattutto in relazione al confronto con la metafisica della trascendenza, riferendoci a quest’ultima come “differenza teologica”.

Come mostreremo, la figura della differenza ontologica può assumere diverse valenze, relativamente a come l’essere viene concepito. A nostro avviso, si tratta di una figura che può essere ravvisata in tutta la storia della metafisica e che – a seconda delle sue caratterizzazioni – può dare adito a esiti ontologico-metafisici molto diversi.

---

<sup>1</sup> Cfr. *Differenz* in *Glossario* a cura di F. Volpi, in M. Heidegger, *Essere e tempo*, nuova ed. it. a cura di Franco Volpi, sulla versione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 2005, pp. 587-588 [HGA, vol. 2]\*. Il riferimento di Volpi è a M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Kerle, Heidelberg 1964, pp. 66-67.

\*Nell’intera tesi è stata utilizzata la sigla HGA seguita dal numero del volume di riferimento per intendere l’edizione in lingua originale delle opere complete di Heidegger (*Gesamtausgabe*), editore Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1975ss.

Nell'ambito della riflessione heideggeriana sul senso dell'essere, la differenza ontologica rappresenta il nucleo da cui si sviluppa la sua proposta e rispetto al quale egli segna la distanza con la tradizione che lo ha preceduto; è infatti proprio a partire dal fraintendimento della differenza a opera di quest'ultima che egli designa la metafisica come "ontoteologia". Per Heidegger, l'occultamento dell'autentico senso dell'essere – operato dalla tradizione – sarebbe, infatti, da individuarsi proprio nel misconoscimento iniziale del senso della differenza e nella conseguente riduzione del senso eminente dell'essere all'attualità sussistente. Il legame tra differenza ontologica e ontoteologia ci consente, dunque, di individuare le caratteristiche distintive della proposta ontologica heideggeriana rispetto alla tradizione metafisica.

Per procedere secondo questo orientamento, nel primo capitolo tenteremo anzitutto di indagare quali siano le influenze principali che portano Heidegger alla sua interpretazione della storia della metafisica in chiave ontoteologica (1.2), i tratti caratteristici e le fragilità di questo paradigma interpretativo (1.3) e il rapporto, in generale, tra il suo pensiero e quello della tradizione metafisica, a partire da alcune figure a cui egli stesso fa riferimento (1.4).

Nel secondo capitolo, rifletteremo sul senso della "differenza ontologica" nell'itinerario di pensiero heideggeriano, rilevandone punti di continuità e discontinuità: a partire dagli scritti che orbitano intorno agli anni di *Sein und Zeit* – che risentono dell'impostazione filosofica che prende le mosse dall'analitica esistenziale del *Dasein* (2.2) -, fino agli scritti della *Kehre*, considerati a partire dalla Prolusione *Was ist Metaphysik* del 1929 (2.4). Il tentativo principale di questo capitolo - a partire dal chiarimento del senso della "differenza ontologica" per Heidegger - sarà quello di delineare i tratti essenziali della sua ontologia relazionale e dinamica, che si propone come alternativa rispetto a quella della tradizione metafisica a lui precedente.

Da ultimo, nel terzo capitolo, considereremo alcuni autori della tradizione metafisica in cui si riscontra una certa attestazione della differenza ontologica: Antonio Rosmini, Tommaso d'Aquino e Duns Scoto. L'accostamento con Rosmini (3.1) è il più apparentemente eccentrico e, al contempo, il più doveroso. Sebbene Heidegger e Rosmini non abbiano avuto alcun legame diretto né indiretto, non possiamo ignorare, infatti, in questa sede, che nell'ontologia rosminiana – pure così diversa da quella heideggeriana in relazione dell'assetto metafisico che delinea – si riscontra un'attestazione esplicita della "differenza ontologica". Mediante la messa in luce di analogie e differenze nell'impostazione della questione e nella caratterizzazione di questa figura, tenteremo dunque di tratteggiare i motivi fondamentali di una metafisica della trascendenza (esisto dell'indagine ontologica rosminiana), che ci guideranno poi nel confronto con gli altri due autori considerati nel medesimo capitolo. Questo ci consentirà di confrontare

i tratti essenziali della metafisica della trascendenza, non solo con la diversa proposta ontologica heideggeriana, ma anche con la sua lettura della tradizione in chiave ontoteologica.

L'accostamento con Tommaso (3.2) e Scoto (3.3) risulta, invece, giustificato da un punto di vista storico-filosofico: una certa teologia cristiana e un certo tomismo post-heideggeriani hanno tentato di ripresentare l'ontologia tommasiana al di fuori dell'interpretazione ontoteologica e hanno ritenuto che la genesi di questo paradigma ermeneutico debba piuttosto attribuirsi alla linea metafisica Avicenna-Scoto-Suárez. Alla luce di ciò, considereremo, dunque, la figura della differenza ontologica nelle metafisiche di Tommaso e Scoto, in relazione alla lettura ontoteologica operata da Heidegger.

L'intento, di questi accostamenti e confronti, è quello di tornare a riflettere sulla questione fondamentale della "differenza ontologica" e provare a comprendere quali implicazioni ontologiche, modali ed esistenziali si leghino alle differenti caratterizzazioni e semantizzazioni attribuitele nel corso della storia del pensiero. In particolare, la nostra attenzione sarà rivolta al confronto tra il senso della differenza ontologica in un assetto immanentista, dinamico e relazionale - come quello di Heidegger -, e quello conferitole dalle metafisiche della trascendenza (esemplificate dai tre pensatori considerati). La finalità sarà quella di esaminare diversi assetti ontologici nella loro coerenza interna e mostrare l'ineludibilità della questione della differenza ontologica, come "già da sempre" implicata nel nostro agire e pensare.





# Capitolo 1

## Heidegger e la Onto-teo-logia

### 1.1. La questione della “differenza ontologica”

La riflessione sul senso del differire originario prenderà il via dall’attenzione che Martin Heidegger rivolge lungo tutto il suo itinerario di pensiero – come si vedrà, sin dagli scritti che precedono *Sein und Zeit*, passando per i *Beiträge zur Philosophie*, fino agli ultimi corsi di lezioni degli anni ’50 – a questa tematica, anche laddove essa non venga esplicitamente menzionata sotto questo nome.

La prima questione che verrà affrontata all’inizio di questa indagine riguarda le ragioni della riproposizione di una tale problematica. Appare infatti opportuno chiedersi preliminarmente perché sia di una qualche importanza filosofica continuare a riflettere sul senso che può essere attribuito ed è stato conferito dalle diverse correnti filosofiche, da singoli pensatori, dai soggetti storici, alla differenza ontologica tra essere e ente.

La prima e fondamentale ragione per la quale non appare vano interrogarsi sul senso della differenza ontologica è il convincimento che essa “sorregga” o, quantomeno, resti sottesa al costituirsi della domanda fondamentale della filosofia; in altre parole: l’inizio del filosofare implica la questione della differenza<sup>1</sup>. Il primo domandare della metafisica sorge dall’inaggrabilità del dato esperienziale: si attesta con il pensiero che c’è qualcosa. Il pensiero che attesta l’esserci di qualcosa si chiede non solo “che cosa” essa sia (e insieme quali siano le condizioni di possibilità della sua pensabilità e il valore di verità di quanto esperito-pensato), ma anche – come implicitamente connesso alla prima domanda – quale sia lo statuto di ciò che c’è: ci si chiede se ciò che è coincida o meno con la totalità (“È tutto qui?”). La domanda sullo statuto di ciò che si dà trascende il dato esperito-pensato: a partire dalla domanda fondamentale sull’ente esperito, si schiude la domanda sul senso del suo essere. La differenza ontica tra le determinazioni esperite, per cui ogni cosa è sé stessa in quanto diversa da ciò che è altro da sé (principio di identità e non contraddizione) - che si costituisce sul terreno comune per cui ogni determinazione è qualcosa e, partimenti, è sé stessa e non è altro da sé - chiama in causa, in

---

<sup>1</sup>«È la distinzione che sorregge la domanda oppure è quest’ultima che, sebbene implicitamente, mette in atto la distinzione?» (M. Heidegger, *Contributi alla filosofia: dall’evento*, ed. it. a cura di Franco Volpi, trad. it. a cura di A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007, §266). [HGA, vol. 65].

questo modo, la questione della differenza ontologica. Il problema del rapporto (contemporaneamente, ma secondo diversi rispetti, di identità e di differenza) tra ogni determinazione essenziale e il senso del suo proprio essere è la questione fondamentale e preliminare del pensiero filosofico, da un punto di vista sia concettuale che storico. Così possono essere interpretate, infatti, anche le proposte filosofiche dei primi fisici, che si pongono la domanda sullo statuto di ciò che si dà primariamente all'esperienza, nel tentativo di ricondurlo a un principio unificatore. Pur attribuendo il tratto unificante della molteplicità degli essenti a un principio di natura materiale (come l'acqua, l'aria, il fuoco), questo tentativo sorge in seno alla problematica fondamentale del differire, e al contempo dello stare insieme, degli essenti molteplici.

L'acqua (o l'aria, o il fuoco) è ciò per cui le *molte* cose - *tutte* le molte cose! - sono *un'unità* e questa unità viene appunto concepita come acqua. Ora, poiché le cose sono molte in quanto si differenziano le une dalle altre, e quindi, in quanto oltre che acqua, sono anche altro di diverso dall'acqua (aria, fuoco, terra, animali, piante, astri, e tutte le innumerevoli determinazioni di cui è ricco il mondo), dire che l'acqua è l'unità delle cose ha un significato solo se pensiamo che l'acqua sia la *materia* delle cose, ciò di cui esse son fatte; si che queste, in quanto molte e differenti, non sono che modificazioni o i diversi modi di essere di quell'unico che è l'acqua.<sup>2</sup>

Anche per Heidegger il domandare originario della filosofia, a partire dai primi fisici che si interrogano sugli *στοιχεῖα* (gli elementi dell'ente), non è da intendersi come relativo soltanto ad un ambito particolare dell'ente (domandare "ontico"), ma come un tentativo – seppur "imperfetto" e ancora settoriale – di rivolgersi all'essere dell'ente. Il primo domandare della filosofia, seppur non in forma del tutto dispiegata e compiuta è, per Heidegger, un domandare ontologico:

Quando gli antichi si interrogavano sugli *στοιχεῖα*, sugli elementi dell'ente – offrendo risposte differenti: acqua, aria, terra –, con tale domanda non intendevano rivolgersi a un determinato settore dell'ente e non volevano raccontare quale aspetto avesse l'ente in sé stesso (nel suo contenuto), bensì erano guidati dall'interesse di determinare l'essere dell'ente. Essi però non erano ancora giunti a quel livello di osservazione in cui si comprende che l'ente in quanto ente non può essere spiegato a partire da un determinato settore dell'ente bensì solo dall'essere.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> E. Severino, *Introduzione in Aristotele, Il principio di non contraddizione: libro quarto della Metafisica*, ed. e trad. it. a cura di Emanuele Severino, La scuola, Brescia 1968, pp. 17-18.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Il Sofista di Platone*, ed. it. a cura di N. Curcio, Adelphi, Milano 2013, §30a. [HGA, vol. 19]. A tal proposito si veda anche *Id., I problemi fondamentali della fenomenologia*, ed. it. a cura di A. Fabris, ETS, Pisa 1984, p. 306. [HGA, Vol. 24].

La questione della differenza ontologica si presenta, dunque, sin dagli albori della filosofia occidentale - per quanto non in modo del tutto esplicito e ancora legata a un'interpretazione esclusivamente fisica della realtà - come il problema della comprensione del tratto unificante della molteplice e differenziata realtà esperita. La constatazione di un differire ontico (tra le differenti determinazioni essenti) apre la problematica di un differire ontologico: le determinazioni, nel loro differire, hanno un tratto in comune che, in qualche misura, le unifica nello stesso orizzonte esperienziale e le rende manifeste al pensiero. Riuscire a comprendere il senso di questa unità relazionale che non è mera identità e che implica uno scarto tra "il tratto unitario" e il differire degli essenti (che altrimenti sarebbero uno e non molti) è la questione della differenza ontologica<sup>4</sup>. Il modo in cui ogni domandare fondamentale, preliminare allo strutturarsi di ogni filosofia compiuta, si costituisce - interrogando sullo statuto degli oggetti che incontra e sulle condizioni di possibilità di questo "incontrare", esperire e pensare - sottintende la questione della differenza ontologica.

La seconda ragione che ha portato alla scelta di questo tema è di natura storico-filosofica e si impernia sulla ragione teoretica appena esplorata. Da un punto di vista storico-filosofico, infatti, la riflessione sulla differenza ontologica appare un terreno di confronto estremamente fertile tra il pensiero del Novecento, caratterizzato da tendenze "post-metafisiche" e la storia della tradizione metafisica, intesa soprattutto come metafisica della trascendenza. È, infatti, proprio a partire dalla significazione attribuita al differire ontologico che Heidegger - tra i principali critici della metafisica del fondamento - rilegge e mette in questione il pensiero "metafisico" in generale (ovvero, più o meno complessivamente, la tradizione di pensiero che lo ha preceduto). Egli considera la storia del pensiero occidentale sotto un tratto essenziale e unitario, caratterizzandola come "onto-teo-logia", proprio a partire da un certo modo secondo il quale essa avrebbe qualificato e inteso la differenza ontologica. Il pensiero metafisico, per Heidegger, avrebbe infatti originariamente, sin dalla sua genesi, misconosciuto la caratteristica essenziale della differenza ontologica, enfatizzando il lato della differenza stessa anziché considerare l'aspetto unitario<sup>5</sup> che le compete, così da segnare profondamente lo sviluppo storico del pensiero occidentale. È opportuno, dunque, che il confronto tra Heidegger e i pensatori

---

<sup>4</sup> «Sorge infatti la questione - più o meno esplicita, più o meno consapevole - di stabilire che cosa sia ciò per cui tutte le cose costituiscono una totalità: che cosa sia ciò per cui tutte le cose, che pure si differenziano l'una dall'altra, appartengono allo stesso orizzonte e convengono tutte nell'appartenere al medesimo orizzonte. Che le cose appartengano tutte all'intero e che tutte convengano in questo appartenere all'intero, significa che le cose - che pur si differenziano tra di loro, e in questo differenziarsi costituiscono una molteplicità - si realizzano in una unità» (cfr. *Ibidem*).

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §132.

che hanno contrassegnato tanto il suo cammino di pensiero quanto la “storia dell’essere” (ovvero quella storia della metafisica occidentale cui egli attribuisce una certa interpretazione unitaria come “onto-teo-logia”), sia incentrato su questo punto nodale, che sorreggerebbe – per Heidegger – l’intera storia della filosofia.

L’ultima, ma altrettanto essenziale, ragione per cui continuare a riflettere sulle caratterizzazioni attribuite alla differenza ontologica nella storia della filosofia e le implicazioni che ne conseguono, è il legame costitutivo che intercorre tra il differire ontologico e l’esistenza umana. La questione del rapporto tra essere e ente riguarda peculiarmente, infatti, anche quell’ente particolare che, nel rapporto con gli altri enti, è sempre in relazione con il senso del loro e del proprio essere: l’Esserci. Gli esseri umani, esistendo – ovvero stando al mondo, agendo ed elaborando interpretazioni in una serie di relazioni con gli altri enti – sono manifestazione del senso dell’essere, cui si rapportano costitutivamente. Lo statuto dell’esistenza umana – così come di ogni altra esistenza - è, dunque, tutto racchiuso in questo problematico rapporto tra essere e ente. Pertanto, nel considerare e confrontare le diverse caratterizzazioni del senso della differenza ontologica, rivolgeremo uno sguardo anche ai risvolti esistenziali che ne conseguono.

I principali motivi fin qui considerati possono essere ripresi attraverso la lettura analitica del paragrafo §266, dedicato a “L’essere e la ‘differenza ontologica’” dei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*<sup>6</sup>, testo scritto tra il 1936–1938, che segna i motivi in evoluzione del pensiero heideggeriano dopo *Sein und Zeit*.

In primo luogo, all’inizio del paragrafo, viene ribadita la appartenenza della questione sull’“origine della differenza ontologica” al domandare iniziale della filosofia, inteso in un duplice senso. La questione della differenza è implicata già, come si diceva, nel primo interrogare della storia della filosofia che si codifica nella domanda “Che cos’è l’ente?”; in questa prima formulazione, tuttavia, la “differenza ontologica” corre il rischio di essere occultata. Heidegger denomina questa prima domanda della metafisica “domanda guida” (*Leitfrage*) per differenziarla da quella in cui questo primo domandare propriamente si fonda e che, per questo suo stare a fondamento, prende il nome di “domanda fondamentale” (*Grundfrage*), ovvero quella che si interroga sull’autentico senso dell’essere. Se nella “domanda guida” della metafisica si implica già un riferimento alla differenza ontologica, seppur esposto alla possibilità di un

---

<sup>6</sup> *Ivi*, §266.

occultamento della stessa, più propriamente la questione della differenza deve essere portata in luce dalla “domanda fondamentale” sul senso dell’essere<sup>7</sup>:

La domanda dell’Essere in quanto domanda fondamentale non avrebbe capito nulla di ciò che in essa è più degno di domanda, se non fosse subito spinta alla domanda sull’*origine* della “differenza ontologica”.<sup>8</sup>

Secondariamente, Heidegger indica nel paragrafo considerato la decisività della questione della “differenza ontologica” nel confronto con la tradizione, rispetto a un ripensamento del senso dell’essere, ovvero al compito che sin da *Sein und Zeit* veniva proposto come una “distruzione” [*destruktion*] fenomenologica<sup>9</sup> della storia della metafisica. Secondo Heidegger, infatti, per quanto quella che egli chiama “metafisica” si sia occupata della caratterizzazione della differenza tra l’ente e un certo senso dell’essere, ciò sarebbe avvenuto secondo un modo di pensare meramente “rappresentativo”: il darsi dell’ente alla presenza comporta un occultamento del carattere di apertura manifestativa dell’essere, facendo sì che soltanto l’ente nella sua percettibilità e presenza stabile possa diventare oggetto della filosofia e occupare tutto l’ambito dell’indagare. Pertanto, il differire dell’essere – che consente il dare alla luce e portare a presenza l’ente – verrebbe inteso dalla metafisica come “uno dei modi dell’ente, quello sommo”, come un modo “generale” dell’ente che, in quanto determina ogni ente a essere ciò che è, viene a costituirsi in ultima battuta come un ente sommo.

Questa è al tempo stesso la ragione per la quale la differenza ontologica non è saputa come tale giacché, in fondo, si ha sempre bisogno soltanto di una distinzione tra ente ed ente (il più essente).<sup>10</sup>

In poche battute Heidegger riassume le movenze iniziali della storia dell’Essere: l’Essere, interpretato sin dagli albori come presenza stabile “di tutto ciò che è presente lì (davanti)”, susunto poi dalla logica, assume il carattere di universalità, diventando in ultima istanza qualcosa di generale – nonostante l’esclusione aristotelica che l’essere sia un genere<sup>11</sup>–, il cui senso, nella generalità, si perde e si occulta. La storia della metafisica, dunque, pur pensando

---

<sup>7</sup> Per un approfondimento sulla distinzione tra *Leitfrage* e *Grundfrage* cfr. F-W. Von Hermann, *La metafisica nel pensiero di Heidegger*, ed. italiana e tedesca, a cura di A. Molinaro, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2004, pp. 15-17.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §266.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §6, 8. Sulla figura della *Destruktion* nel pensiero heideggeriano cfr. 1.4.

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §266.

<sup>11</sup> *Ivi*, §1.

nominalmente un certo senso della differenza ontologica, secondo Heidegger, la misconosce. Questo fraintendimento non è però da considerarsi un errore accidentale, frutto di una svista epocale da correggere dall'esterno grazie alle mosse heideggeriane. Un certo modo di intendere (o fraintendere) la differenza originaria tra essere e ente è radicato nell'essenza della storia dell'essere, ovvero nella sua costituzione essenziale. In essa, accanto alla strada intrapresa dalla metafisica, si cela sempre una possibilità di apertura al senso "autentico" dell'essere, attraverso quello che Heidegger, a partire dai *Beiträge*, chiama l'"altro inizio". La "domanda fondamentale" (*Grundfrage*) che, interrogandosi autenticamente sul senso dell'essere apre all'"altro inizio", può farsi strada e sollevare la questione della differenza, proprio attraverso la "domanda guida" (*Leitfrage*) della metafisica.

Sembra però, daccapo, che la 'differenza ontologica' sia qualcosa di "nuovo", cosa che essa non può né vuole essere. Con essa si nomina soltanto ciò che sorregge l'intera storia della filosofia e che, *in quanto* la sorregge, non poté mai essere, per essa in quanto metafisica, qualcosa da nominare o domandare. Essa è un elemento transitorio nel passaggio dalla fine della metafisica all'altro inizio.<sup>12</sup>

Per questo, lungi dall'essere un vezzo storiografico, ripensare la storia della metafisica e compiere un'"appropriazione essenziale" diventa una mossa filosofica decisiva. Il confronto con la tradizione, intesa come appartenente al dispiegarsi della storia dell'essere, non costituisce soltanto la *pars destruens* o critica del discorso heideggeriano, ma il vero e proprio terreno su cui si radicano le possibilità di un ripensamento del senso autentico dell'essere, e della differenza ontologica. Nei *Beiträge* il ripensamento del senso dell'essere come evento (*Ereignis*) attraverso «una via che conduca dalla tradizione per quanto indigente del pensiero che domanda metafisicamente fino alla domanda, necessariamente indomandata, della verità dell'Essere», si costituisce principalmente nelle figure del "salto" e dell'"altro inizio". La questione della differenza ontologica è il punto nevralgico su cui si instaura il confronto tra Heidegger e la storia della metafisica, non come una giustapposizione tra due diverse teorie che possono essere raffrontate in modo estrinseco, ma come due aperture di possibilità diverse, radicate entrambe nella storia dell'essere. Affinché la possibilità heideggeriana di ripensamento del senso dell'essere possa sorgere, dunque, la storia della metafisica va riappropriata secondo il suo tratto unitario, imperniato su un certo senso della differenza ontologica. La distinzione tra essere e ente costituisce, infatti, "la struttura della metafisica occidentale" in un senso non accidentale, ma

---

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit, §266.

appartenente alla storia stessa dell'essere. Per questa ragione, abbiamo scelto di trattare questo tema, non solo dal punto di vista heideggeriano e della sua lettura critica del “frintendimento” operato dalla metafisica, ma anche in seno a luoghi e autori della metafisica stessa, che possano o meno smarcarsi da una lettura unitaria e complessiva, che rischia di appiattire alcune specificità e indicazioni essenziali<sup>13</sup>.

Infine, il summenzionato valore esistenziale della questione della differenza ontologica è sottolineato da Heidegger nel paragrafo in oggetto: la questione della differenza tra essere e ente riguarda in modo peculiare quell'ente particolare che è l'essere umano, nel suo costante rapportarsi agli enti e al contempo essere “esposto alla potenza dell'Essere più essenzialmente che in ogni riferimento a una qualsiasi realtà”<sup>14</sup>. L'uomo, nel suo pensare, interpretare e agire in rapporto con gli essenti è, infatti, in intima connessione con il senso dell'essere; basti pensare che, sin da *Sein und Zeit*, l'analitica esistenziale è il cammino privilegiato – sebbene non l'unico percorribile - per iniziare un'interrogazione autentica sul senso dell'essere, fuori da teoreticismi dualistici o ipostatizzazioni rappresentative. Ne deriva che l'esistenza umana, intessuta in una rete di rapporti che costituiscono lo stare nel mondo, è intimamente relata alla questione della differenza ontologica:

La “differenza ontologica” va resa evidente nella sua appartenenza all'esser-ci; in questa prospettiva essa entra nella forma di una, anzi, della “struttura fondamentale” dell'esser-ci stesso.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Appare opportuno evidenziare che, dal punto di vista storiografico e filologico, la ripresa heideggeriana della storia della metafisica non può che risentire di un'eccessiva genericità dettata dal voler raccogliere le specificità di duemila anni di pensiero sotto una caratterizzazione e denominazione unitaria, che è quella di “onto-teo-logia”. Per questa ragione, il tentativo di questa tesi sarà quello di cercare un confronto tra Heidegger e la tradizione metafisica sulla questione della “differenza ontologica”, partendo dalla lettura unitaria che ne fa Heidegger, per vagliarne complessivamente la proposta interpretativa, senza peraltro rilevare puntualmente le inevitabili lacune che essa comporta dal punto di vista storico-filologico. Una lettura unitaria della storia del pensiero occidentale, da un lato fornisce un tentativo di interpretazione utile a evidenziare alcune tendenze fondamentali, che continuano a permeare la nostra contemporaneità storica; dall'altro, tuttavia, finisce per appiattire le specificità di un percorso storico-filosofico articolatosi lungo più di duemila anni in contesti storico-culturali differenti.

<sup>14</sup> «Noi, sorretti dalla “differenza ontologica” che si apre in ogni essere umano in quanto riferimento all'ente, siamo per questo esposti alla potenza dell'Essere più essenzialmente che in ogni riferimento, per quanto “concreto”, a una qualsiasi “realtà”», (M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit, §266).

<sup>15</sup> *Ibidem*.

## 1.2. Heidegger e la struttura onto-teo-logica della metafisica

La denominazione e la caratterizzazione secondo la quale Heidegger tenta di leggere unitariamente l'intera storia della metafisica occidentale, dalla filosofia greca (in particolare Platone, ma anche Aristotele) fino alla sua contemporaneità (caratterizzata dall'organizzazione e dall'impianto tecnico), è quella di "onto-teo-logia". A partire da questa comprensione unitaria, seppur nelle sue specificità distintive, Heidegger opera il suo ripensamento della storia dell'essere, che è stata segnata da occultamenti e dimenticanze costitutive. Per questa ragione, tenteremo di fornire una ricostruzione della nozione di "onto-teo-logia" - a partire dai riferimenti testuali più significativi in cui essa compare -, sia da un punto di vista storico-filosofico, provando a comprendere le influenze che hanno portato alla tematizzazione di questo concetto, che dal punto di vista teoretico, prendendo in considerazione gli aspetti essenziali di quella che per Heidegger sarà la caratterizzazione fondamentale e unitaria dell'essenza della metafisica occidentale.

Una prima occorrenza significativa della denominazione "ontoteologia" (*Ontotheologie*) – con cui Heidegger era senz'altro familiare – e che appare opportuno evidenziare in questa sede, compare in Kant<sup>16</sup>, nella *Critica della Ragion Pura*, nella sezione dedicata alla critica dell'uso speculativo della ragione in ambito teologico. In questo contesto la parola "ontoteologia" viene utilizzata per descrivere la teologia trascendentale che mira alla conoscenza dell'essere sommo mediante l'ausilio dei soli concetti, escludendo l'apporto esperienziale<sup>17</sup>. Il passaggio kantiano è il seguente:

La teologia trascendentale o è quella che pensa di derivare l'esistenza di un essere originario da un'esperienza in generale (senza determinare qualcosa di ulteriore sul mondo cui essa appartiene), e si chiama cosmoteologia; oppure crede di conoscere la sua esistenza mediante semplici concetti, senza l'ausilio della benché minima esperienza, e viene denominata *ontoteologia*.<sup>18</sup>

In queste pagine Kant prende posizione contro le prove speculative, che possono condensarsi nella prova ontologica, mediante le quali – analogamente a quanto avviene per un uso naturale della ragione, basato sull'esperienza - non è possibile ottenere una determinazione completa

---

<sup>16</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di Costantino Esposito, Bompiani, Milano 2004, p. 912.

<sup>17</sup> «Ontoteologia: la teologia trascendentale che crede di conoscere l'esistenza di un essere originario mediante semplici concetti, senza l'ausilio della benché minima esperienza», (cfr. *Glossario*, *ivi*, p. 1429).

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 912-913, corsivo nostro.



dell'oggetto trascendente. Solo le "leggi morali" possono condurre a una teologia. La realtà dell'essere sommo, sostiene Kant in questo passaggio, non può essere dimostrata né confutata mediante l'uso speculativo della ragione. La ragione speculativa viene dunque relegata a un mero uso negativo e, per così dire, "censorio" di purificazione della conoscenza dell'essere sommo da indebite contaminazioni di carattere antropomorfo.

Un altro aspetto che appare opportuno evidenziare in questa sezione, rispetto ad assonanze e riprese heideggeriane, è la critica kantiana alla determinazione del concetto Dio, a partire dall'esperienza, mediante la legge di causalità. Secondo Kant, infatti, quest'ultima ha valore soltanto nell'ambito della conoscenza della natura, ovvero per gli accadimenti e gli stati di cose nella loro contingenza empirica (ambito dell'esperienza), ma non in ambito speculativo<sup>19</sup>. In questo passaggio può leggersi una traccia di quella che sarà la critica all'impiego della legge di causalità in ambito teologico, sollevata da Heidegger. Egli polemizza frequentemente con la caratterizzazione del Dio della metafisica, inteso come causa efficiente del mondo e degli enti, caratterizzato come un sostrato che assicura, inverte e salva la contingenza ontica, considerata in senso privativo e "nichilistico". La critica a quello che a suo avviso è una riduzione del senso del divino a una mera causa efficiente, verrà declinata da Heidegger anche, e soprattutto, nella critica al Dio della metafisica inteso come *causa sui*. Su questa nozione, che Heidegger attribuisce unitariamente a tutta la metafisica da lui intesa come "onto-teo-logica", sarà opportuno soffermarsi in seguito, per precisarne alcuni aspetti<sup>20</sup>.

### 1.2.1. La "filosofia prima" come "onto-teo-logica"

La denominazione "ontoteologia" viene esplicitata e attribuita alla costituzione della metafisica, da parte di Heidegger, a partire dal corso del semestre invernale 1930/31 dedicato alla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel<sup>21</sup>; anche se questa doppia accezione (onto-logica e

---

<sup>19</sup> «Il principio della causalità, che vale soltanto entro il campo dell'esperienza e fuori di essa non ha alcun uso, anzi non ha neppure alcun significato, sarebbe completamente deviato rispetto alla sua destinazione», (*ivi*, p. 917).

<sup>20</sup> L'attribuzione all'intera tradizione metafisica del concetto di Dio come *causa sui*, sicuramente centrale in filosofi della modernità quali Cartesio e Spinoza, sia inaccurata dal punto di vista storico-filologico. (cfr. L. Messinese, *Stanze della metafisica: Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino*, Morcelliana, Brescia 2013, cap. 1).

<sup>21</sup> M. Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di Eugenio Mazzarella, Guida, Napoli 1988, §10. [HGA, vol. 32].

teo-logica) della metafisica è presente anche in scritti precedenti<sup>22</sup>. In questo testo, attraverso il confronto con Hegel sul diverso modo di intendere il senso dell'essere<sup>23</sup>, egli tenta di richiamare l'attenzione sull'interrogazione primaria nei confronti del senso dell'ente, costituitasi sin dal suo primo sviluppo come "onto-teo-logia". Il paragrafo considerato si struttura come un confronto tra la lettura heideggeriana dell'ontologia hegeliana e la proposta ontologica di *Sein und Zeit*, per cui una certa accezione del senso del tempo (*Krónos*) diventa centrale<sup>24</sup>. Senza affrontare direttamente questo confronto – che termina con un accostamento essenziale tra un hegeliano "essere determinato in quanto infinità" e un heideggeriano "essere come finitezza" – ci soffermeremo su due punti principali di questo paragrafo, che risultano essenziali per comprendere il senso della caratterizzazione unitaria della metafisica come onto-teo-logia, che verrà esposta in modo più approfondito e organico nel testo della conferenza del 1957 *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik*<sup>25</sup>.

Il primo punto che emerge già da queste righe, e che è centrale nella caratterizzazione ontoteologica della metafisica da parte di Heidegger, è il legame tra senso dell'essere e fondazione, in primo luogo, e tra fondamento e ente sommo in secondo luogo. Come si vedrà in seguito, infatti, il tratto onto-logico della metafisica consiste nell'intendere la totalità dell'ente come fondata e il senso del suo essere come fondamento. Il fondamento della totalità dell'ente sarà dunque inteso come l'ente sommo, che dà il fondamento a ogni ente e che rappresenta il tratto inconcusso e identitario delle molteplici differenze ontiche. Nella lettura heideggeriana della metafisica, il tratto onto-logico e il tratto teo-logico si co-appartengono nel legame che intercorre tra la nozione di fondamento e il senso dell'essere:

L'interpretazione dell'essere intesa in senso speculativo e dunque *fondata* è ontologia, ma in modo tale che l'ente vero e proprio è l'assoluto, θεός. A partire dal suo essere vengono determinati ogni ente e il λόγος. L'interpretazione speculativa dell'essere è onto-teo-logia.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> Per una trattazione completa della nozione di ontoteologia nel corpus heideggeriano e della sua genesi storico-filosofica cfr. J. Courtine, *La construction de l'ontothéologie*, in «Giornale di Metafisica», *Dio come essere?*, XXXVIII, 2016, N.1, pp. 39-57 oppure Id, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2005, cap 1.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 153.

<sup>24</sup> «Gettando uno sguardo al titolo *Essere e tempo* si potrebbe parlare di *ontocronia*. Qui *Krónos* sta al posto di *logos* Ma si tratta solo di una sostituzione? No! Bisogna piuttosto dispiegare nuovamente tutto con radicalità e riprendendo i motivi essenziali della domanda sull'essere». (cfr. *ivi*, p. 152).

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, a cura di Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano 2009. [HGA, vol. 11].

<sup>26</sup> M. Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 150.

Non si tratta di una semplice giustapposizione di due discipline – l'ontologia e la teologia - che condividono alcune domande e oggetti di ricerca, bensì di una coappartenenza originaria dell'interrogarsi "onto-logico" e "teo-logico" nella nozione di fondamento, sin dalla genesi della filosofia occidentale. Le tracce di questa duplicità ("onto" e "teo") della metafisica, sono da localizzarsi, infatti, in seno all'inizio della filosofia e in particolare nella caratterizzazione aristotelica della "filosofia prima".

Questo è il secondo punto che emerge sin da questo testo sulla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel e che pare rilevante sottolineare: la caratterizzazione onto-teo-logica della metafisica da parte di Heidegger risente del modo in cui Aristotele qualifica, non senza ambiguità, la filosofia prima. Non si tratta di una rilevazione di carattere esclusivamente storiografico (*historisch*) per cui, sin dalla *Metafisica* di Aristotele, la scienza dell'ente in quanto ente viene immediatamente associata alla scienza teologica, ma anche di una notazione di carattere più propriamente storico-destinale (*geschichtlich*): rispetto alla domanda sulla ricerca del fondamento, il tratto onto-logico (l'essere come fondamento stabile degli enti) e il tratto teo-logico (l'ente sommo come unico vero fondamento) si co-appartengono costitutivamente e, per così dire, "da sempre". Questo è evidenziato a partire dall'ambiguità con cui Aristotele si rivolge alla "filosofia prima":

Sappiamo anche che già Aristotele connette strettamente la filosofia in senso proprio con la θεολογική ἐπιστήμη pur non essendo stati noi in condizione di dare, in un'interpretazione diretta, effettivi chiarimenti sul nesso tra l'interrogazione sull' ὄν ἢ ὄν e quella sul θεῖον.<sup>27</sup>

Riflettendo sulla provenienza della nozione di "ontoteologia" nel *corpus* heideggeriano, soprattutto dal punto di vista dei presupposti, delle condizioni di elaborazione e del contesto filosofico, Jean-François Courtine evidenzia come la tensione interna che caratterizza la "filosofia prima" nel *corpus* aristotelico sia un elemento centrale nello sviluppo della lettura onto-teologica della metafisica<sup>28</sup>. Questa duplicità nella caratterizzazione aristotelica della filosofia prima è stata oggetto di dibattiti di natura filologica e storico-filosofica nel panorama tedesco tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX (1888 – 1923), da parte soprattutto di Paul Natorp (1854 - 1924) e Werner Jäger<sup>29</sup> (1888 - 1961), i quali hanno cercato di risolvere l'ambiguità

---

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> J. Courtine, *La construction de l'ontothéologie*, cit.

<sup>29</sup> J. Courtine, *La construction de l'ontothéologie*, cit., pp. 43-48.

Natorp pubblica due opere principali sulla metafisica di Aristotele: la prima nel 1888 *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik* in «Philosophische Monatshefte» e la seconda nel medesimo anno nell'«Archiv für Geschichte der Philosophie», sempre dedicato alla Metafisica e volto a contestare l'autenticità di Metafisica K 1-

del testo aristotelico mediante interpretazioni diverse e considerazioni sulla genesi filologica del testo della *Metafisica*. Come sottolineato da Courtine, Heidegger risente dei motivi di questo dibattito storico-filologico e si sofferma a suo modo sulla natura di questa “ambiguità” aristotelica, centrale nella sua caratterizzazione della struttura onto-teo-logica della metafisica, riportando la questione filologica sul terreno della riflessione filosofica.

Natorp, nel suo articolo del 1888<sup>30</sup>, anche condizionato dall’orizzonte interpretativo neokantiano, sottolinea un’ambiguità nel testo aristotelico, rispetto al modo in cui la πρώτη φιλοσοφία viene intesa in *Metafisica* E 1, 1025 b 1–1026 a 18<sup>31</sup>, secondo la duplice accezione talvolta di “scienza dell’essere in quanto tale” (*Grundwissenschaft* o *Fundamentalwissenschaft*) e talvolta come scienza di una regione determinata, ancorché privilegiata, dell’essere. Da un lato, la filosofia prima sarebbe la scienza più generale, quella che compete all’ente in quanto tale, dall’altro essa sarebbe la scienza somma, la più eminente<sup>32</sup>. In questa duplice caratterizzazione della filosofia prima sarebbe implicata una “intollerabile contraddizione” (*unleidlicher Widerspruch*)<sup>33</sup> tra la scienza dell’essere in generale - che, nella sua generalità, dovrebbe essere sovraordinata alle scienze particolari dell’essere, dedicate a un ambito regionale dell’ente - e la scienza dell’ente sommo, separato e immobile. Per Natorp, il primo e il secondo senso attribuiti alla filosofia prima non possono dunque coincidere l’uno con l’altro, neppure nel caso di una scienza particolare dell’essere che sia la più eminente, ovvero quella dell’essere immateriale e immutabile.

Nel libro K della *Metafisica* (inautentico per Natorp in alcune sue parti<sup>34</sup>) troviamo inoltre l’accostamento di “scienza dell’essere in quanto essere” a scienza dell’“essere separato” (τοῦ ὄντος ἢ ὄν καὶ χωριστόν). Appare opportuno riportare quanto evidenziato da Courtine in merito al destino storico del libro K: questa assimilazione dell’essere in quanto tale all’essere separato – attraverso la quale si identificano la scienza dell’essere in quanto essere e la filosofia prima - avrà lungo seguito tra i commentatori greci e presso Averroè, attraverso cui giungerà sino all’aristotelismo tedesco del XVII sec, proponendo un’interpretazione unitaria della

---

8 (cfr. P. Natorp, *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele*, a cura di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1995). Jäger invece nel 1912 pubblica gli *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* e nel 1923 pubblicherà *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidemannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1923. (Cfr. J. Courtine, *La construction de l’ontothéologie*, p. 43, n. 12).

<sup>30</sup> P. Natorp, *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele*, cit.

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 65-66.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ivi*, pp. 135 – 151.

metafisica, o filosofia prima, secondo questa unificazione dell'essere in quanto tale all'essere separato<sup>35</sup>.

Anche Jäger rileva la medesima ambiguità individuata da Natorp, per cui nella *Metafisica* di Aristotele compaiono due incompatibili accezioni di “filosofia prima”, intesa come scienza dell'essere in quanto essere e, contemporaneamente, come scienza dell'essere immobile e trascendente. Jäger tenta di risolvere l'ambiguità testuale dal punto di vista della genesi filologica del testo, mediante la costruzione di un'ipotesi genetica secondo la quale si può distinguere tra una *Urmetafysik* - che si compone di un nucleo contenutistico più antico di stampo platonico - e un'ontologia generale successiva. Nonostante il tentativo di risoluzione di Jäger sia diverso da quello di Natorp, l'attestazione dell'ambiguità (o contraddizione) di questa duplice accezione è messa in luce da entrambi.

Heidegger risente significativamente del nucleo problematico di questo dibattito per la sua elaborazione della metafisica come ontoteologia, pur non sottoscrivendo nello specifico la posizione di nessuno dei due colleghi. Come sottolineato da Courtine, la mossa heideggeriana nei confronti dell'ambiguità nella quale Aristotele viene a trovarsi, allorché si rivolge alle due diverse caratterizzazioni della filosofia prima (come scienza del trascendentale e scienza del trascendente), è quella di riconoscere nell'“imbarazzo” (*Verlegenheit*) stesso in cui anche Aristotele cade, un elemento costitutivo dell'indagine metafisica in quanto tale. Anziché tentare una risoluzione dal punto di vista tematico o storico-filologico dell'ambiguità testuale egli, per usare un'espressione di Courtine, “ipostatizza il problema in soluzione”<sup>36</sup>. La duplicità situata nella caratterizzazione della filosofia prima da parte di Aristotele si radica, per Heidegger, nell'essere stesso e nel modo in cui l'essere degli enti si dona e si ritrae, si mostra e parimenti si vela.

Questa duplice caratterizzazione onto-teologica della metafisica, radicata essenzialmente in Aristotele, viene evidenziata e chiarificata in numerosi testi degli anni '20<sup>37</sup>, anche laddove non venga esplicitamente utilizzata la denominazione “ontoteologia”. Tra questi, possiamo considerare ad esempio il corso di Marburgo del 1928, intitolato *Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*<sup>38</sup>. In questo testo, a partire da due luoghi della *Metafisica* di Aristotele (rispettivamente *Metafisica* Γ 1, 1003a 21 ss. e *Metafisica* E 1026a 18 ss.) la natura della “filosofia prima” per Aristotele viene qualificata da Heidegger come, a un tempo, scienza

---

<sup>35</sup> J. Courtine, *La construction de l'ontothéologie*, p. 46.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 48-53.

<sup>38</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, ed. it. a cura di Giovanni Moretto, Il Melangolo, Genova 1990. [HGA, vol. 26].

del trascendentale (dell'essere in quanto essere nella sua generalità) e scienza del trascendente (dell'ente per eccellenza). Leggiamo infatti in *Metafisica* Γ 1, 1003a 21 ss.:

Esiste una certa scienza, la quale conosce teoreticamente l'ente in quanto ente e gli attributi che gli appartengono di per sé stesso.<sup>39</sup>

Viene subito chiarito, nello stesso passaggio, che questa scienza - che viene chiamata φιλοσοφία πρώτη, "filosofia prima"<sup>40</sup> - non è identica a nessuna delle scienze particolari, in quanto si prefigge di indagare l'ente in quanto tale e non un suo ambito circoscritto. Essa non si occupa della natura di un ente specifico o della totalità degli enti, considerati come una somma; la filosofia prima, in quanto scienza del primo, è scienza dell'essere: riguarda "ciò che rende l'ente quello che esso è"<sup>41</sup>. Nella lettura heideggeriana si tratta, dunque, della scienza di ciò che è primo, in quanto la comprensione dell'essere precede eminentemente quella di ogni altro ente.

La filosofia è quindi scienza dell'essere; in quanto si affatica intorno alla comprensione e determinazione concettuale, intorno al λόγος dell'ὄν ἢ ὅν, essa è ontologia.<sup>42</sup>

A questa prima caratterizzazione, Heidegger accosta un secondo passaggio tratto da *Metafisica* E 1026a 18 ss., in cui si parla della filosofia autentica come di una θεολογική, che verte su oggetti "separati ed immobili" e che si occupa delle "cause che sono manifeste tra le realtà divine". Nel citare questo passaggio, Heidegger traduce "τό θεῖον" con "il cielo: l'onnabbracciante e l'incombente su tutto ciò sotto cui e in cui noi siamo gettati e da cui veniamo afferrati e colpiti, l'onnipotente"<sup>43</sup>. La filosofia sarebbe dunque, primariamente e sin dalla sua genesi aristotelica, anche teologia. Questo duplice carattere della filosofia viene rilevato esplicitamente da Heidegger nel commento a questi passaggi, pur senza utilizzare ancora in questo testo la denominazione specifica di "ontoteologia":

---

<sup>39</sup> Aristotele, *Metafisica*, Γ 1, 1003a 21 ss; trad. it. a cura di Enrico Berti, Laterza, Roma 2017, su testo greco a cura di W. Jäger.

<sup>40</sup> *Ivi*, E 1, 1026 a 30 ss. Un'analoga definizione viene riproposta in E 1, 1026 a 31 ss.

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, p. 25.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 25.

La filosofia in quanto filosofia prima ha quindi un duplice carattere, essa è scienza dell'essere e scienza del divino (questo duplice carattere corrisponde alla diade di esistenza e essere-gettato).<sup>44</sup>

In questo passaggio, inoltre, Heidegger prende posizione a suo modo sul dibattito Natorp-Jäger<sup>45</sup>, sostenendo che l'ambiguità aristotelica non possa essere risolta unicamente con argomentazioni di natura interpretativa o storico-filologica (per cui l'aspetto teologico sarebbe riconducibile a un periodo giovanile, debitore delle influenze platoniche, mentre il tratto ontologico sarebbe da considerarsi più tardo). Occorre piuttosto radicalizzare la questione e chiedersi in che misura la teologia appartenga costitutivamente all'essenza della filosofia: ciò che occorre pensare è la coappartenenza di teologia e filosofia, attraverso un'adeguata comprensione del concetto (non aristotelico, ma radicato in Aristotele) di "onto-logia"<sup>46</sup>. La metafisica, scienza dell'essere in quanto tale nella sua totalità, è sin dal suo cominciamento "sia ontologia che teologia" ed è considerata da Heidegger, in questa accezione "onto-teo-logica" in modo unitario.

È anche vero però che la metafisica occidentale, fin dal suo cominciamento (*Beginn*) presso i Greci - e indipendentemente da quelle tarde definizioni -, è sia ontologia che teologia. È per questo che nella prolusione *Che cos'è metafisica?* (1929) la metafisica viene definita come la domanda che chiede dell'ente in quanto tale e nel suo tutto. La totalità di questo tutto è l'unità dell'ente, che unifica in quanto fondamento produttore (*hervorbringende Grund*). Per chi sa leggere, ciò significa: la metafisica è onto-teo-logia.<sup>47</sup>

L'unitarietà dell'essenza della metafisica secondo la caratterizzazione di "onto-teo-logia" è, per Heidegger, un nodo problematico degno di essere interrogato (*fragwürdig*), nel tentativo di instaurare un dialogo con la tradizione<sup>48</sup> e che, cionondimeno, rimane impensato dall'ontologia moderna e contemporanea. Quando parliamo di "onto-teo-logia" dobbiamo innanzitutto comprendere che ci riferiamo alla scienza che si occupa della totalità dell'ente (da cui l'attribuzione ontologica) e dunque all'unità della totalità dell'ente "raccolta" in un fondamento unificante, che in ultima istanza è un fondamento sommo, produttore e causante (da cui l'attribuzione

---

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>45</sup> Egli menziona nelle note i lavori su Aristotele di Natorp e Jäger summenzionati, rispettivamente: *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik* [1888] e *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidemannsche Verlagsbuchhandlung [1923], cfr. *ivi*, p. 43, n. 1, 2.

<sup>46</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, p. 29.

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., pp. 69-70.

<sup>48</sup> *Ivi*, pp. 70-71.

teologica). La metafisica è teologica non solo in quanto essa è ontologia, ovvero come una sua conseguenza o come a indicare un'intersezione tra gli oggetti di ricerca di due discipline specialistiche attigue: non si tratta di una sovrapposizione di campi di indagine. La filosofia è teologia sin dalla sua genesi e, per così dire, “da sempre”. Per comprendere il tratto teologico della metafisica sin dalla sua genesi greca, scriverà Heidegger nella conferenza del 1957 su *La struttura onto-teo-logica della Metafisica*, bisogna chiedersi:

Com'è che il dio fa la sua comparsa nella filosofia, non solo in quella dell'età moderna, bensì nella filosofia in quanto tale?<sup>49</sup>

Mediante questa domanda non si comprende più a fondo soltanto il secondo aspetto caratterizzante di questa nominazione, ma anzi vengono chiariti entrambi nella loro coappartenenza essenziale. Infatti, per comprendere fino in fondo il luogo in cui il Dio fa la sua comparsa – ovvero la filosofia –, occorre porsi una “domanda preliminare” che si interroghi sull'origine onto-teologica della struttura essenziale della metafisica, attraverso quel movimento di pensiero che nella filosofia heideggeriana prende il nome di “passo indietro”<sup>50</sup>. Questa duplicità essenziale del senso della filosofia non è infatti da considerarsi un'ambiguità strettamente relativa al *corpus* aristotelico o una determinazione elaborata da uno specifico autore, bensì essa è costitutivamente legata alla comprensione greca del senso dell'essere come presenza (*Anwesenheit*).

Questo aspetto emerge in un altro corso marburghese degli anni '20, dedicato al *Sofista* di Platone (1924-25)<sup>51</sup>. In questo testo si sottolinea come la “filosofia prima” aristotelica si occupi dell'“intero” (ὅλον), ma non di ogni cosa nei dettagli peculiari della sua determinatezza, bensì dell'“ente in quanto esso è”, dell'“l'ente nel suo essere”<sup>52</sup>. La filosofia prima non si indirizza dunque all'“ontico”, in quanto non si occupa dell'ente nella sua enticità, ma si rivolge ai “caratteri ontologici dell'ente”<sup>53</sup>: all'“ὄν ἢ ὄν”, ovvero all'ente “in vista del suo essere”<sup>54</sup>. Il senso primario dell'“onto-logia” risale dunque ad Aristotele e consiste in questa attenzione nei confronti dell'essere dell'ente, che è compito del filosofo. Il filosofo in quanto “λογον ἔχων” (Heidegger traduce questa espressione tradizionale con “avere l'ente come qualcosa che, nel

---

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>51</sup> M. Heidegger, *Il Sofista di Platone*, cit., § 29b, 30, 31, 32. (Cfr. Courtine, *La construction de l'ontothéologie*, cit.).

<sup>52</sup> M. Heidegger, *Il Sofista di Platone*, cit., p. 237.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 238.

<sup>54</sup> *Ibidem*.



rivolgersi a esso è mostrato”<sup>55</sup>), si occupa dell’ente nella sua totalità, ovvero “in riferimento alle sue origini”. Anche in questo testo Heidegger sottolinea che sia l’“ontologia” (scienza dell’*ὄν ἢ ὅν*) che la “teologia” (θεολογική) vengono raccolte sotto il nome di “πρώτη φιλοσοφία”, filosofia prima. Questa duplice caratterizzazione permane nella filosofia attraverso il medioevo fino all’ontologia moderna: sarà infatti proprio nella modernità che l’ontologia verrà a costituirsi come branca della filosofia, assumendo questo nome. Il legame fondamentale tra le due è che esse mettono a tema il tutto:

La teologia ha per tema il tutto, lo *ὄλον*, e pure l’ontologia ha per tema il tutto, e ne contempla le *ἀρχαί*. Entrambe, teologia e ontologia, prendono le mosse dall’ente come un intero, come *ὄλον*; e sono interessate a comprendere questo *ὄλον*, il tutto nel tutto, come essente.<sup>56</sup>

Sin da questo testo, analogamente a quanto già visto, Heidegger non considera le strategie interpretative e filologiche che tentano di riconciliare l’ambiguità testuale, ma si sofferma su questa duplicità per interrogarsi sul perché la filosofia occidentale, nella sua genesi greca – più determinatamente in Aristotele, ma già in Platone, anche se in modo meno nitido - si sia costituita secondo queste due scienze fondamentali. Ciò può essere compreso solamente a partire dal senso greco dell’essere<sup>57</sup>, che intende l’ente come “ciò che è presente in senso proprio”<sup>58</sup>.

In che modo è stato costretto a entrare in questi due vicoli. Perché? Essere – presenza! Presenza pura e semplice; ciò che è presente nel modo più alto e più autentico, la presenza prima e originaria.<sup>59</sup>

Entrambe le scienze considerano l’essere secondo la categoria della presenza: da un lato, la teologia considera l’ente nel senso “più proprio e supremo” della sua presenza, dall’altro l’ontologia considera l’ente nella sua presenza in generale, a prescindere da determinazioni specifiche. Le due “dimensioni originarie” della riflessione filosofica si radicano dunque nel senso greco dell’essere, che corrisponde alla presenza:

---

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 241.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 251.

<sup>57</sup> *Ivi*, Appendice, § 30.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 251.

<sup>59</sup> *Ivi*, Appendice, § 30.

Per la teologia, dunque, il tema è la presenza più propria e suprema, per l'ontologia il tema è ciò che costituisce la presenza come tale in generale. L'evoluzione della scienza greca viene sospinta entro queste due dimensioni originarie della meditazione sull'essere.<sup>60</sup>

La determinazione fondamentale dell'ente in senso greco è infatti l'οὐσία, considerata nella "temporalità della pura presenza dell'ente" da intendersi come ὑποκείμενον<sup>61</sup>. Si tratta, cioè, di ciò che è presente in senso primario e che permane e perdura nella sua presenza "sin da principio"<sup>62</sup>.

Un secondo punto fondamentale per comprendere il radicamento dell'ontoteologia nel senso greco della presenza riguarda il legame tra la dimensione della presenza e quella del λέγειν. La presenza è, infatti, preconditione di ogni discorso; in termini greci, lo ὑποκείμενον è condizione di possibilità del λόγος. L'ente, in quanto disvelato alla presenza, è ciò su cui si può anche costruire un discorso e di cui si può parlare<sup>63</sup>. L'ente è, pertanto, da intendersi come l'ente cui ci si rivolge nel discorso e "che è tema per il *logos*"<sup>64</sup>. Il *logos* (il discorso e il discorrere) sarebbe dunque ciò che "orienta" la filosofia prima<sup>65</sup> e che partecipa alla costituzione della presenza come ciò che c'è primariamente e in modo permanente, rispetto a cui il parlare rimane una modalità di "accesso" e "appropriazione"<sup>66</sup>.

Questa irruzione del λόγος, del logico, inteso in questo senso rigorosamente greco, all'interno della problematica dell'ὄν è motivata dal fatto che l'ὄν, l'essere stesso dell'ente, viene primariamente interpretato come presenza, e il λόγος è il modo in cui faccio primariamente presente a me stesso qualcosa, e precisamente ciò di cui parlo.<sup>67</sup>

Un nodo tematico che meriterà di essere indagato - anche mediante il confronto diretto con autori appartenenti alla tradizione metafisica - è proprio questo legame che intercorre tra l'essere inteso come presenza (*Anwesenheit*) e il λόγος che orienta la filosofia prima, in seno alla quale la meditazione sull'essere si costituisce secondo la duplice articolazione onto-logica e teo-logica. La messa in luce di queste radici è fondamentale nella prospettiva heideggeriana, per comprendere le linee guida secondo cui si articola l'intera storia del pensiero filosofico

---

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 251.

<sup>61</sup> Per il rapporto tra temporalità e essere dell'ente come presenza cfr. *Ivi*, *Appendice*, § 31.

<sup>62</sup> «Il 'già sin da principio' - condizione di possibilità della presenza di qualcosa» (cfr. *Ivi*, *Appendice*, § 31).

<sup>63</sup> «ὄν - in quanto scoperto - in senso lato: ciò di cui e su cui si parla» (cfr. *Ivi*, *Appendice*, § 31).

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 252.

<sup>65</sup> «ὄν - ciò a cui ci si rivolge - ὑποκείμενον non posto. Invece: ciò che nel ritenente scoprire del λέγειν 'c'è' già. Qui l'ingresso del λόγος nell'ontologia. Cfr. *Met. Z*, 4.» (cfr. *Ivi*, *Appendice*, § 31).

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 253.

occidentale. Il *modus pensandi* onto-teologico (radicato nel legame tra il λόγος e l'essere come presenza) guiderebbe, per Heidegger, lo sviluppo storico dell'Occidente sino alla sua contemporaneità, segnata da quell'essenza della tecnica (intesa come “funzionalizzazione, perfezione, automatizzazione, burocratizzazione, informazione”<sup>68</sup> etc.), che è da leggersi come l'ultima forma di ontoteologia<sup>69</sup>. Pertanto, comprendere la reciproca appartenenza dei termini di questa denominazione non ha semplicemente un valore da un punto di vista storiografico (*historisch*), ma serve a delineare i tratti essenziali della metafisica nel suo dispiegarsi storico (*geschichtlich*) fino alla sua costituzione contemporanea come tecnica, e ne consente un tentativo di lettura unitario, che suggerisce un certo “orientamento” in merito al problema dell'essere.

L'espressione “onto-teo-logia” deve indicarci l'orientamento più centrale del problema dell'essere, non il nesso con una disciplina chiamata “teologia”. Il logico è teologico, e *questo* λόγος teo-logico è il λόγος dell'öv.<sup>70</sup>

### 1.2.2. La struttura onto-teo-logica della metafisica

La caratterizzazione dei tre sintagmi che compongono la parola onto-teo-logia e una trattazione più vasta e sistematica della struttura unitaria della metafisica possono essere trovate nella conferenza del 1957 intitolata *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik*<sup>71</sup>, nata a partire dalla discussione conclusiva di un seminario svolto nel semestre invernale 1956/57, avente a tema di nuovo un testo hegeliano<sup>72</sup>. Rispetto al confronto con la tradizione metafisica, prendere in considerazione la *Logica* di Hegel significa soffermarsi a riflettere su un momento eminente della storia della “metafisica del fondamento”, rispetto alla quale Heidegger tenta l'elaborazione di un'alternativa di pensiero. Il pensiero di Hegel, dunque, funge da polo dialettico per aprire un confronto con la metafisica *tout-court*, intesa come “logica del fondamento”.

Per strutturare le due direzioni - della metafisica del fondamento hegeliana da un lato e della possibilità di pensiero alternativa tentata da Heidegger dall'altro -, il confronto con Hegel

---

<sup>68</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 66.

<sup>69</sup> «L'onto-teo-logia è la prima forma di tecnica, la tecnica è l'ultima forma di onto-teo-logia» (cfr. G. Gurisatti, *Avvertenza*, Ivi, p. 15).

<sup>70</sup> M. Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 153.

<sup>71</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit.

<sup>72</sup> Il testo preso in considerazione in questo caso è la *Wissenschaft der Logik* (cfr. *Ibidem*).

in questo testo si sviluppa secondo tre domande guida. Ci si chiede, per i due pensieri a tema, quale sia la “cosa del pensiero”<sup>73</sup>, secondo quale massima sia orientato il colloquio con la storia della filosofia e che carattere assuma questo colloquio con la tradizione. Per quanto riguarda il pensiero di Hegel – rappresentativo della metafisica del fondamento – la “cosa del pensiero” è il pensiero stesso o, meglio, l’ente nella sua totalità inteso come pensiero che pensa sé stesso; la metafisica di Hegel è infatti, così come tutta la metafisica - si chiarirà in che senso - una “logica”. Secondariamente, lo sviluppo della logica hegeliana, nel confronto con la tradizione, si orienta come una constatazione e un’appropriazione della “forza di verità” di quanto precedentemente pensato ed esposto nel corso della storia della filosofia; in terzo luogo, questo colloquio prende la forma di uno sviluppo progressivo e di un superamento (*Aufhebung*).

Heidegger si serve di questa breve esposizione del pensiero hegeliano, secondo i tre pilastri elencati, per instaurare l’inizio di un dialogo con la tradizione. Dal suo punto di vista filosofico alternativo, la “cosa del pensiero” – che andrà esplorata in questo testo – è l’essere nella sua differenza dall’ente, ovvero: ciò che solo provvisoriamente può essere denominato, secondo il linguaggio della tradizione, come “differenza”, da intendere però nel suo senso autentico ed essenziale, che in questo testo verrà denominata più propriamente come *Aus-trag* (“di-vergenza”). Rispetto a questo tema - che nella storia della metafisica rimane, secondo Heidegger, non autenticamente pensato -, il rapporto con la tradizione si orienta, analogamente a quanto visto per Hegel, come constatazione della “forza di verità” dei pensatori precedenti. Diversamente da Hegel, però, per Heidegger questa non è da trovarsi in quanto è stato già meditato, bensì nel “non-pensato” dalla tradizione, ovvero in ciò che – pur dominando il darsi storico della tradizione - da essa non viene pensato in modo ancora adeguato (la differenza)<sup>74</sup>. Il carattere che il colloquio con la tradizione assume a partire da ciò non sarà dunque, come nel caso di Hegel, sotto il segno del progresso e del superamento, bensì assumerà per Heidegger l’andatura peculiare del “passo indietro” (*Schritt zurück*). Questo movimento si rifà alla dinamica stessa del cammino del pensiero come inteso da Heidegger, che torna a ripensare le questioni essenziali nel tentativo di considerarle più a fondo e propriamente, secondo un’andatura circolare.

L’espressione “passo indietro” (*Schritt zurück*), però, può dar luogo a una serie di fraintendimenti che Heidegger stesso avverte e provvede a fugare: non si tratta di un singolo passo che ritorni a un tema o un autore della tradizione in modo lineare né di una semplice regressione

---

<sup>73</sup> Appare opportuno sottolineare in questa espressione l’utilizzo di “cosa” anziché “tema” o “oggetto”, come tentativo di smarcarsi da dualismi soggetto-oggetto di impostazione moderna (cfr. *Ivi*, p. 53).

<sup>74</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 62

storiografica, ma di un arretramento di fronte alla “cosa del pensiero” (la “differenza” tra essere e ente), rimasta inindagata lungo il cammino della filosofia. Il “passo indietro” si costituisce, pertanto, come un lungo cammino di appropriazione e ripensamento della storia della filosofia occidentale. Sebbene il testo preso in considerazione riguardi, nello specifico, un confronto con Hegel - dal quale prende inizio il ripensamento della tradizione metafisica -, è Heidegger stesso a sottolineare che la domanda sulla struttura onto-teo-logica va posta in colloquio con la “totalità della storia della filosofia”: bisogna ripensare “la provenienza essenziale della struttura onto-teo-logica di tutta la metafisica”<sup>75</sup>, ovvero chiedersi come il tratto “onto-teologico” faccia la sua comparsa nella metafisica.

Entrambi gli aspetti considerati, vengono messi in luce a partire dalla significazione del terzo sintagma che compone la parola “onto-teo-logia”: dal senso che viene attribuito alla “logica” e al *logos*. Proprio per questo motivo Hegel si rivela un interlocutore prezioso: la filosofia hegeliana è quella in cui in modo eminente si può constatare la coappartenenza di essere e pensiero, raccolti nella nozione di fondamento (l’essere come fondamento della totalità dell’ente e il pensare inteso come un “fondare”). Secondo la lettura di Heidegger, per Hegel essere e pensiero rimangono il punto centrale del suo filosofare, raccolti nel carattere del *logos*, inteso come ciò che “racoglie”, dà ordine e fonda. In queste pagine, dunque - a partire dal confronto con Hegel - appare dirimente il senso attribuito da Heidegger al *logos*, che raccoglie la coappartenenza della onto-logica e della teo-logica nel tratto fondativo delle stesse. Gli enti nella loro totalità sono unitariamente compresi come “ciò che si dà”, il *logos* è qui inteso – in senso etimologico – come ciò che raccoglie il darsi manifesto degli enti. In questa accezione di *logos* come raccoglimento e dunque come fondamento è da intendersi la coappartenenza di essere (il darsi della presenza che porta gli enti a manifestazione) e pensiero (l’intenzionalità trascendentale del pensiero cui gli enti si manifestano). La considerazione dell’ente nella sua generalità e totalità è pensata nel raccoglimento di una “unità fondante” in un duplice senso: come l’unità di ciò che nella sua “generalità” raccoglie la totalità del molteplice (il tratto onto-logico) e come l’unità di ciò che è “supremo” e “al di sopra di tutto” (il tratto teo-logico)<sup>76</sup>.

La metafisica pensa l’ente in quanto tale, cioè nella sua generalità. La metafisica pensa l’ente in quanto tale, cioè nella sua totalità. La metafisica pensa l’essere dell’ente sia nella sondante unità di ciò che è più generale - ossia di ciò che è ovunque equi-valente (*das Gleich-Gültige*) -, sia nella fondante unità di ciò che è universale, ossia di ciò che, in quanto

---

<sup>75</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p.72.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 75.

supremo, si pone al di sopra di tutto. L'essere dell'ente viene così pensato in anticipo come il fondamento che fonda. Ne consegue che tutta la metafisica, in fondo, e fondamentalmente, è un fondare che rende conto del fondamento e al fondamento, e alla fine chiede conto al fondamento.<sup>77</sup>

Il senso del *logos* nella denominazione “onto-teo-logia”, dunque, non è da intendersi nella sua accezione consueta e abituale di “scienza di” - quando declinato come “logia” in parole quali biologia, archeologia, psicologia etc.-, che sembra rimandare a una connessione fondativa che rende possibile lo sviluppo di un certo sistema di regole dell'asserzione e operative, che costituiscono il sapere scientifico in senso stretto. Il senso della “logica” che vuole emergere in questo testo come senso portante della metafisica nella sua essenza, a partire dalla concezione originaria del *logos*, è quello del pensiero che «fonda l'ente come tale nella sua totalità a partire dall'essere inteso come fondamento (come *logos*)»<sup>78</sup>. Appare opportuno sottolineare che la questione del “fondamento” resta, lungo l'itinerario di pensiero heideggeriano, uno dei punti nodali di confronto e distacco dalla metafisica, dal testo del 1929 *Vom Wesen des Grundes*<sup>79</sup> fino al corso di lezioni del 1955/56 *Der Satz vom Grund*<sup>80</sup>.

L'ontologia e la teologia sono “-logie” nella misura in cui sondano l'ente come tale e lo fondano nella sua totalità. Esse rendono conto dell'essere in quanto fondamento dell'ente. Ontologia e teologia rendono conto al Λόγος e sono in un senso essenziale conformi-al-Λόγος (Aόγος-geäß), sono cioè la logica del Λόγος. È per questo che, con un'espressione più precisa, si chiamano onto-logica e teo-logica. Pensata in modo più chiaro e conforme alla cosa, la metafisica è una onto-teo-logica.<sup>81</sup>

La struttura onto-teo-logica della metafisica si radica, dunque, nella considerazione dell'essere dell'ente nella modalità del fondamento unificante che, pensato adeguatamente come fondamento sommo e primo, è inteso come un Dio. In questo modo - descrive Heidegger con un evocativo gioco di parole - la “cosa originaria” del pensiero (*die ursprüngliche Sache*), ovvero la totalità dell'ente pensata unitariamente nel suo essere, è intesa come la “causa originaria” o prima (*Ur-Sache*)<sup>82</sup>. Per rispondere alla domanda da cui l'indagine aveva preso inizio, è così che il Dio fa la sua comparsa nella metafisica *tout-court*, come fondamento causante.

---

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>79</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento* [1929] in *Id.*, *Segnavia*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987. [HGA, vol. 9].

<sup>80</sup> M. Heidegger, *Il principio di ragione*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991. [HGA, vol. 10].

<sup>81</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 76.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 77.

Mediante l'articolazione teoretica di questo processo di "regressione fondativa", Heidegger illustra il senso della sua caratterizzazione onto-teo-logica della metafisica, per la quale l'essere dell'ente è essenzialmente inteso dalla tradizione metafisica come fondamento, nelle molteplici caratterizzazioni che questo assume lungo la storia della filosofia: "*logos, hypokeimenon, sostanza, soggetto*"<sup>83</sup>, etc. Il senso del fondamento si compie nel suo tratto teologico come fondamento eterno e supremo dalla funzione *causale*, attraverso cui si giungerebbe al concetto metafisico di Dio.

Alla luce di queste considerazioni, resta da chiedersi quale spazio resti per il divino e il sacro fuori dalla critica alla struttura onto-teo-logica della metafisica. Heidegger in questo testo chiarisce che un pensiero "altro" rispetto a quello della onto-teo-logia non esclude la questione del divino, anzi, la considererebbe in modo più fedele alla sua essenza. Il Dio della filosofia - fondamento sommo e causa di tutte le cose - si presenta agli occhi di Heidegger come un prodotto della logica metafisica del fondamento, di fronte al quale l'uomo "non può cadere devotamente in ginocchio né può suonare e danzare"<sup>84</sup>. Pertanto, un pensiero che rinunci a questo dio non è un pensiero che rinuncia necessariamente alla divinità, si tratta bensì di un pensiero che si apre a un altro senso della divinità, rispetto a quello appena considerato in chiave "onto-teo-logica"<sup>85</sup>.

Nella nozione di "fondamento" appena considerata si radica la duplicità – già aristotelica – secondo cui Heidegger pensa la caratterizzazione della metafisica come "ontoteologia". Anche in questo testo del 1957, egli sottolinea come la metafisica già "da sempre" - o, quantomeno, sin da Aristotele – pensi l'essere dell'ente nella sua totalità come ciò che è più generale e onnicomprensivo (come trascendentale) e contemporaneamente come ciò che è essere in senso eminente, "ciò che è supremo" e che "sovrasta" (come trascendenza)<sup>86</sup>.

La struttura essenziale della metafisica dunque:

Non è solo l'una cosa oppure anche l'altra: piuttosto, essa è una teo-logica perché è una onto-logica. Ed è una onto-logica perché è una teo-logica. La struttura essenziale onto-teologica della metafisica non può essere spiegata né in base alla teologica né in base

---

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>85</sup> Sulla questione del divino in Heidegger e il suo ateismo metodologico cfr. L. Messinese, Martin Heidegger. *La critica alla metafisica onto-teo-logica tra filosofia fenomenologia e fede cristiana*, in L. Messinese, *Stanze della metafisica: Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino*, cit., cap. 1 e anche F-W. Von Hermann, *La metafisica nel pensiero di Heidegger*, cit., pp. 31-38. Per una riflessione in merito all'ambiguità (da un lato appartenenza, dall'altro tentativo di distacco) con cui Heidegger si accosta alla questione del divino cfr. A. Fabris, *Dio con l'essere. Di nuovo Martin Heidegger* in «Giornale di Metafisica», *Dio come essere?*, XXXVIII, 2016, N.1, pp. 58-67.

<sup>86</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit. p. 75.

all'ontologica, sempre ammesso che qui una spiegazione possa mai essere all'altezza di ciò che resta da pensare a fondo.<sup>87</sup>

Il tratto ontologico e quello teologico si co-appartengono nella struttura essenziale della metafisica: essa pensa, in uno, l'“ente in quanto tale, nella sua generalità” e nell'altro l'“ente in quanto tale, nella sua supremazia”. La loro unità è data dal reciproco fondarsi del primo nel secondo e viceversa; la loro diversità risiede nella differente modalità di fondazione<sup>88</sup>. L'appartenenza dei due tratti differenti in una unità resta ciò che è rimasto impensato lungo la storia della metafisica e, per Heidegger, da pensarsi.

L'unità e la differenza della duplicità onto-teologica della metafisica, si radicano in ciò che in essa primariamente è pensato (nella “cosa del pensiero” occidentale): l'essere dell'ente o, che è lo stesso, l'ente che è, che la metafisica interpreta secondo la nozione di “fondamento” e da cui deve prendere le mosse il “superamento” o ripensamento heideggeriano. Nella denominazione “essere dell'ente” e “ente che è”, si sta già indicando l'essere nella sua *differenza* dall'ente e viceversa:

Pensiamo l'essere in modo aderente alla cosa solo se lo pensiamo nella differenza dall'ente, e quest'ultimo nella differenza dall'essere. Soltanto così la differenza balza propriamente agli occhi.<sup>89</sup>

Si tratta di una differenza costitutiva, insita nella configurazione stessa dell'ente (quando viene propriamente pensato come “ente che è”) e dell'essere (quando viene pensato come “essere dell'ente”) e non di una distinzione aggiunta in modo estrinseco dell'intelletto. Questo punto viene chiarito da Heidegger attraverso una mossa che potremmo definire “elenctica”: anche qualora pensassimo la differenza come un “artificio” intellettualistico, dovremmo nondimeno pensarla come un'aggiunta all'“ente che è” (il significato proprio di ente è infatti essere qualcosa che è). Nel fare ciò, precisa Heidegger, stiamo già sottintendendo quella “differenza” autentica e costitutiva del “qualcosa che è”, che si mostra nella sua inaggrabilità:

---

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>88</sup> In merito alla diversa modalità di fondazione segnaliamo come particolarmente esplicativo, seppur nella sua brevità, il seguente passaggio: «Le cause dell'ente: il tema è l'essere dell'ente. Le cause dell'essere: l'ente è la causa dell'essere» (cfr. M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2000, p. 237). [HGA, vol. 22].

<sup>89</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit. p. 80.



Proprio là dove dovremmo essere soltanto noi a introdurre la differenza come presunta aggiunta incontriamo sempre già l'ente e l'essere nella loro differenza.<sup>90</sup>

Vi è dunque un “fra”, un “frammezzo” (*das Zwischen*) tra essere e ente che precede ogni senso della differenza pensata in modo intellettualistico-rappresentativo o come aggiunta predicativa. La questione della differenza, compresa secondo quanto appena chiarito, come il “frammezzo” costitutivamente interposto tra essere e ente, diventa il terreno di confronto tra la metafisica, nel suo sviluppo storico come onto-teo-logia, e il ripensamento heideggeriano che da essa prende le mosse.

La metafisica infatti, come storia dell'essere, prende inizio proprio da questa differenza, che in essa resta però – in un certo senso – “occultata” e “dimenticata”. La dimenticanza della differenza non va però intesa come un errore di uno o più pensatori o come una manchevolezza di un pensiero ancora iniziale e in via di sviluppo; essa pertiene alla costituzione stessa del differire tra essere e ente: dimenticanza e differenza si co-appartengono<sup>91</sup>.

Eppure, si potrebbe legittimamente affermare che la storia della metafisica si impernia proprio sul senso della differenza abissale tra il divenire degli enti nella loro finitudine e contingenza e la stabilità imperitura della trascendenza. La storia della metafisica occidentale si sviluppa infatti proprio a partire dalla caratterizzazione di questa differenza qualitativa e del rapporto asimmetrico e di dipendenza che intercorre tra trascendenza e divenire ontico. Come comprendere allora la puntualizzazione heideggeriana sulla dimenticanza della differenza da parte della metafisica e il bisogno di un ripensamento della stessa?

Il senso heideggeriano della differenza - che approfondiremo nel prossimo paragrafo (1.4) - viene caratterizzato nella conferenza del 1957 secondo la denominazione di “*Austrag*”, resa nella traduzione italiana con “di-vergenza”<sup>92</sup>. Questa traduzione mette in evidenza un aspetto centrale del senso della differenza, ovvero la “circolarità” con cui essere ed ente si differenziano (*devergere*) l'uno dall'altro, ma contemporaneamente si volgono (*vergere*) l'uno verso l'altro, in un senso peculiare di identità come co-appartenenza reciproca<sup>93</sup>. Attraverso la nozione di *Austrag* viene espressa la concezione heideggeriana del rapporto di identità e differenza che intercorre tra l'essere dell'ente e l'ente che è:

---

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>91</sup> *Ivi*, pp. 64-65.

<sup>92</sup> Cfr. nota 1 di G. Gurisatti, *ivi*, pp. 84-85.

<sup>93</sup> Su questo tema si vedano le riflessioni riguardanti la coappartenenza reciproca di essere e pensiero in M. Heidegger, *Il principio di Identità* in *Id., Identità e differenza*, cit.

La di-vergenza [*Austrag*] è un movimento circolare (*ein Kreisen*), ovvero il ruotare l'uno intorno all'altro (*umeinanderkreisen*) di essere ed ente<sup>94</sup>.

Il ripensamento dell'essere che Heidegger si propone, dunque, prende le mosse dal senso della differenza come “di-vergenza” (*Austrag*) tra “tramandamento” dell'essere e “avvento” dell'ente. Il passaggio tra essere e ente non va inteso come un passaggio da un “pieno” a un “vuoto”, o dal sostanziale alla privazione – come, secondo Heidegger, avrebbe fatto la tradizione metafisica –, si tratta invece di un movimento chiaroscurale, che consiste nel dare alla presenza l'ente che è (l'ente nel suo essere), mentre ciò che porta a manifestatezza, parimenti, si vela. In questo rapporto tra “avvento” (venire alla presenza dell'ente) e “tramandamento” (l'oscurarsi dell'essere nel portare alla presenza l'ente) si radica la possibilità, appena menzionata, della dimenticanza e dell'oblio della differenza, in quanto sottratta all'orizzonte “ontico” di ciò che è presente<sup>95</sup>. Comprendere questo senso della *di-vergenza*, dunque, è fondamentale per comprendere come da esso - seppur nella dimenticanza e nell'occultamento - provenga la metafisica nella sua caratterizzazione ontoteologica: l'essere dell'ente, che “lascia-stare-dinanzi” l'ente nella sua presenza, viene inteso come un “fondare” nel senso di “portare-fuori-e-dinanzi” (*her-und-vorbringen*) l'ente, mentre l'ente che è manifesto alla presenza è inteso come ciò che è “fondato” e “prodotto”. L'essere dell'ente, compreso secondo la nozione di fondamento e attraverso la categoria della presenza, viene a sua volta compreso come causa produttrice<sup>96</sup>, come un ente sommo causante.

In quanto tale, la di-vergenza tra ciò che fonda e ciò che è fondato non si limita a tenere distinti i due termini, ma li mantiene rivolti l'uno all'altro. I divergenti (*die Auseinandergetragenen*) sono serrati nella di-vergenza in modo tale che non solo l'essere, in quanto fondamento, fonda l'ente, ma anche l'ente, a sua volta - e a modo suo - fonda l'essere, lo causa. L'ente può fare ciò solo in quanto esso “è” la pienezza dell'essere, cioè in quanto è l'ente più essente (*das Seiendste*).<sup>97</sup>

Pertanto, la metafisica si sarebbe confrontata con un certo senso della differenza, che caratterizza la sua storia, ma non con la differenza in quanto tale (come “di-vergenza”): essa avrebbe pensato l'essere come fondamento fondante e l'ente come fondato, e analogamente il fondamento nel senso della “causa prima”. La metafisica è dunque una “logica” nel senso qui

---

<sup>94</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit. p. 92.

<sup>95</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit. p. 90.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

chiarito di *logos* come raccoglimento e fondamento. In quanto essa pensa il fondamento che raccoglie “comune a ogni ente”, essa è una onto-logica; in quanto essa pensa l’ente supremo che “dà fondazione a ogni cosa” e causa ogni cosa essa è una teo-logica.

Il differente si mostra come l’essere dell’ente in ciò che è generale, e come l’essere dell’ente in ciò che è supremo. Poiché l’essere appare come fondamento, l’ente è il fondato. Ciò non toglie però che l’ente supremo sia ciò che dà fondazione nel senso della causa prima. Se la metafisica pensa l’ente guardando al suo fondamento che è comune a ogni ente in quanto tale, allora essa è una logica intesa come onto-logica. Se invece la metafisica pensa l’ente in quanto tale nella sua totalità, cioè guardando all’ente supremo che dà fondazione a ogni cosa, allora essa è una logica intesa come teo-logica.<sup>98</sup>

La comprensione della “di-vergenza” (*Austrag*) attraverso la nozione di fondamento costituisce la metafisica nella sua struttura unitariamente onto-teo-logica. Questo confronto con la struttura unitariamente intesa della metafisica è per Heidegger terreno fertile per accostarsi a un pensiero più originario, da cui il darsi storico della metafisica stessa prende le mosse e scaturisce: la provenienza della differenza, intesa come “di-vergenza”, che nell’orizzonte della metafisica resterebbe, secondo Heidegger, non adeguatamente pensata<sup>99</sup>.

Ciò che in questa tesi si tenterà di indagare e comprendere è proprio il carattere effettivo o presunto dell’inconciliabilità delle caratterizzazioni del senso della “differenza” nella tradizione metafisica, rispetto al senso attribuito alla “differenza” da parte di Heidegger. Attraverso questo incontro, l’intento è quello di instaurare un dialogo, un confronto e sondare la conciliabilità tra proposte ontologiche della tradizione metafisica (metafisica della trascendenza o del fondamento) e le filosofie cosiddette “post-metafisiche”, che mettono in questione la nozione di fondamento.

---

<sup>98</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit. p. 93.

<sup>99</sup> «Ciò che parla in questo modo rinvia il nostro pensiero a un ambito per esprimere il quale le parole-guida della metafisica, ‘essere’ ed ‘ente’, ‘fondamento’ e ‘fondato’, non bastano più. Ciò che queste parole nominano - ciò che la modalità di pensiero da esse guidata rappresenta - è infatti il differente che nasce dalla differenza, una differenza la cui provenienza non si lascia più pensare entro l’orizzonte della metafisica» (*Ibidem*, p. 94).

### 1.3. Problemi dell'unitarietà concettuale della ontoteologia

Dopo questa ricognizione della struttura ontoteologica della metafisica nei suoi tratti essenziali, ci sembra doveroso soffermarci sulle problematicità legate al concetto appena analizzato, dal punto di vista sia della genesi storica che della struttura concettuale. Evidenziare le questioni legate alla caratterizzazione heideggeriana della metafisica è infatti fondamentale per poter comprendere fino in fondo in che cosa consista, dal suo punto di vista, il misconoscimento della differenza ontologica che essa opera, secondo la sua lettura. Questa riflessione ci permetterà, da un lato, di problematizzare la pretesa di unitarietà concettuale della critica di Heidegger; dall'altro, di evidenziarne quegli aspetti essenziali, che restano strumenti ermeneutici utili alla comprensione di tendenze insite nello sviluppo del pensiero filosofico nell'Europa continentale fino ai giorni nostri. Una maggiore comprensione critica dell'interpretazione ontoteologica della metafisica ci permetterà, infine, di mettere in luce – proprio laddove essa risulti inaccurata nei suoi nessi storico-concettuali – il senso della strumentale e forse consapevole “violenza ermeneutica” adoperata da Heidegger, per differenziare la propria proposta di pensiero da quella della tradizione.

Come già chiarito (1.2.), la storia della metafisica come ontoteologia si fonda per Heidegger in una certa lettura dell'ente che, tutt'altro dall'essere arbitraria, si radica nel modo in cui l'essere stesso si dà. Dal fatto che intorno a noi e nel nostro essere-nel-mondo siamo circondati da presenze ontiche, scaturisce l'interpretazione dell'ente (dell'essere dell'ente) come presenza e come sostanzialità. Da ciò, per Heidegger, prende le mosse la storia della metafisica occidentale “da Platone” (ovvero: dalla sua genesi greca) a Nietzsche, storia di cui l'epoca contemporanea della “macchinazione” (*Machenschaft*) non è altro che un epigono<sup>100</sup>. La storia della metafisica occidentale, secondo questa interpretazione, sarebbe radicata, pertanto, nel misconoscimento della differenza ontologica, per cui l'essere dell'ente viene inteso esclusivamente come presenza (come entità sussistente). Viene così dimenticato il tratto dell'essere che si sottrae alla presenza e che, cionondimeno, ne è condizione di possibilità e da cui si struttura la riflessione heideggeriana sul tema dell'*aletheia* come non-nascondimento e della verità dell'essere come storicità e come evento. La onto-teologia, dunque, oltre a obliare il senso dell'essere, dimentica la domanda in merito all'essenza della verità come “non nascondimento” dell'essere, riducendo la domanda sulla verità ad una questione di conformità e correttezza,

---

<sup>100</sup> Cfr. ad esempio: M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, § 61, 64, 66, 68.

legata a un modello gnoseologico dualistico. Mediante questa lettura (come si chiarirà in 1.4.) Heidegger non sta tentando una negazione o una correzione del modo in cui la tradizione metafisica avrebbe inteso il senso dell'essere (ridotto ad enticità presente); ne sta invece rendendo ragione: la verità dell'essere dell'ente come presenza non può infatti essere negata; il tentativo è piuttosto quello di mostrare come questo senso della verità dell'ente, radicato nel primato della presenza, occulti la verità dell'essere come storicità e come evento.

Il tratto fondamentale e problematico della caratterizzazione onto-teo-logica della metafisica è, innanzitutto, la sua pretesa di unitarietà concettuale. Questa interpretazione non risiede tanto in una presunta unitarietà storica della metafisica, per cui, ad esempio - come è tradizionalmente riconosciuto - alcuni tratti fondamentali della riflessione greca sull'essere sono stati poi assunti, non senza trasformazioni, dalla teologia cristiana e islamica. La riflessione metafisica non si costituisce come onto-teologia, in quanto nascerebbe come ontologica nel suo tratto greco, e diventa teologica nell'appropriazione di elementi platonici e aristotelici da parte della teologia cristiano-islamica. Si tratta piuttosto di un'unitarietà concettuale che per Heidegger – a prescindere dalle diversità di contesti e linguaggi – resta sottesa alla metafisica lungo tutta la sua storia, e ne contraddistingue la struttura unitariamente onto-teo-logica “da Anassimandro a Nietzsche”:

Alla metafisica, durante tutta la sua storia da Anassimandro a Nietzsche, resta nascosta la verità dell'essere. Perché la metafisica non ci pensa? L'omissione di tale rammemorazione dipende solo dal modo di pensare della metafisica? Oppure fa parte del destino essenziale della metafisica che le sfugga il suo proprio fondamento, perché nello schiudersi della svelatezza ciò che in essa è essenzialmente (*das Wesende*), la velatezza, rimane assente a favore dello svelato, che proprio così soltanto può apparire come l'ente?<sup>101</sup>

L'interpretazione onto-teologica si struttura come una lettura onnicomprensiva del modo in cui la metafisica, lungo la sua storia fatta di linguaggi e contesti differenti, ha inteso il senso dell'essere (come ente presente) e della differenza ontologica. È dunque questa unitarietà concettuale a consentire l'appropriazione di elementi della filosofia greca da parte della teologia cristiana, e non viceversa. In altre parole: è perché la riflessione sull'essere è “già da sempre”,

---

<sup>101</sup> M. Heidegger, *Introduzione a “Che cos'è metafisica?”* [1949], in M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, p. 96 [Testo tedesco contenuto in HGA, vol. 9].

sin da Anassimandro e Platone, una onto-teologica - radicata nel senso dell'essere come presenza e come fondamento - che il passaggio e l'appropriazione di alcuni elementi della filosofia greca da parte del cristianesimo sono possibili, e non viceversa.

Questa essenza onto-teologica della filosofia vera e propria (πρώτη φιλοσοφία) deve esser fondata sulla modalità in cui ὄν in quanto ὄν ad essa si dischiude portandosi nell'aperto. Il carattere teologico dell'ontologia non dipende quindi dal fatto che la metafisica greca fu successivamente assunta nella teologia ecclesiastica del cristianesimo e da questa trasformata, ma dipende piuttosto dal modo in cui, fin dall'inizio, l'ente s'è svelato come ente. Solo questa svelatezza dell'ente ha reso possibile che la teologia cristiana si impadronisse della filosofia greca.<sup>102</sup>

Questo punto è ben messo in chiaro dall'interpretazione della ontoteologia affrontata da Lévinas nel suo secondo corso di lezioni del 1975-76, intitolato *Dio e l'ontoteologia*<sup>103</sup>:

In Heidegger il tema del carattere onto-teo-logico della metafisica va di pari passo con la caratterizzazione di una certa *epoca*. Il termine "epoca" non indica uno spazio di tempo, ma un certo modo del mostrarsi dell'essere. È in funzione di questo "certo modo" che il tempo si divide, che la storia si fa. L'epoca qui in questione (l'epoca dell'onto-teo-logia) abbraccia tutta la filosofia.<sup>104</sup>

Proporre un'unità concettuale del "modo di mostrarsi dell'essere" ontoteologico ad opera della metafisica non è tuttavia esente da difficoltà. Alcuni degli aspetti problematici di questa interpretazione, che prenderemo in considerazione in questo paragrafo, sono inoltre esemplificativi del tipo di difficoltà in cui interpretazioni, pur fruttuose dal punto di vista filosofico-ermeneutico, possono nondimeno incorrere. Si tratta di problematicità di natura filologico-storiografica (lacune, omissioni o imprecisioni) e metodologico-ermeneutica (rispetto all'utilizzo di categorie di pensiero storicamente contestualizzate per descrivere filosofie ad esse precedenti).

Da un punto di vista filologico-storiografico, sono state sollevate numerose critiche nei confronti dell'inaccuratezza dell'interpretazione ontoteologica della metafisica. Nella sua unitarietà, essa finisce, infatti, per trascurare alcuni filoni di pensiero, che non sono assimilabili ai

---

<sup>102</sup> *Ivi*, pp. 110-111.

<sup>103</sup> E. Lévinas, *Dio e l'ontoteologia* in *Dio, la morte, il tempo*, Jaca book, Milano 1996, pp.171 – 297.

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 171.

caratteri della ontoteologia, come ad esempio quello del neoplatonismo<sup>105</sup>. Alla luce di queste obiezioni, sarà opportuno chiedersi se l'opposizione tra il senso heideggeriano della differenza ontologica e il senso della differenza pensato dalla cosiddetta "metafisica" non passi attraverso un concetto lacunoso e arbitrario di metafisica, che esclude l'esperienza dell'alterità e della differenza, quali sono reperibili almeno nel filone neoplatonico (Plotino, Proclo, Porfirio, Eckhart, Cusano)<sup>106</sup>. Come rilevato da Courtine, infatti, proprio in seno a questa tradizione si può trovare una prima attestazione della differenza tra essere e ente, in un frammento del commento a Parmenide attribuito a Porfirio<sup>107</sup>.

In merito alla interpretazione ontoteologica, anche Beierwaltes pone l'accento sulla messa da parte del filone neoplatonico non come nel caso di un oggetto "dimenticato" che si può parimenti recuperare (o sostituire) senza troppi danni, ovvero come se mancasse la registrazione, casuale o consapevole, del pensiero neoplatonico nell'analisi storica heideggeriana. Egli ritiene piuttosto che una meditazione seria sui tratti costitutivi del pensiero neoplatonico avrebbe dovuto scompaginare la ricostruzione storico-concettuale della storia della metafisica operata da Heidegger<sup>108</sup>. Tenendo conto di questa "omissione", egli si interroga su quanto la lettura ontoteologica della metafisica sia "conforme all'effettiva storia del pensiero"<sup>109</sup>.

La ricostruzione heideggeriana della storia dell'essere da Anassimandro in poi avrebbe "dovuto" essere scompigliata o non avrebbe potuto essere "pienamente" sostenuta, se Heidegger si fosse occupato del pensiero neoplatonico: Plotino, Proclo, Eriugena, Meister Eckhart, Cusano<sup>110</sup>.

---

<sup>105</sup> Rispetto all'omissione del filone del neoplatonismo nella lettura ontoteologica operata da Heidegger cfr. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main 1980; trad. it., *Identità e differenza*, a cura di S. Saini, Vita e Pensiero, Milano 1989; P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Éditions augustiniennes, Paris 1968; J.F. Courtine, *La construction de l'ontothéologie*, cit., p. 56; O. Boulnois, *Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique*, in «Le Philosophoire», vol. 9, n. 3, 1999, pp. 27-55.

<sup>106</sup> J.F. Courtine, *La construction de l'ontothéologie*, cit., p. 56 e O. Boulnois, *Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique*, cit., p. 55.

<sup>107</sup> P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, cit., II, pp. 59-113. (Cfr. J.F. Courtine, *La construction de l'ontothéologie*, cit., p. 56).

<sup>108</sup> Beierwaltes sottolinea come non siano presenti negli scritti heideggeriani riferimenti particolarmente dettagliati al neoplatonismo e come, tuttavia, fosse già incominciata una rinnovata comprensione del pensiero neoplatonico, in particolare in ambienti inglesi e francesi, al tempo di Heidegger. (Cfr. W. Beierwaltes, *Identità e differenza*, pp. 368-369).

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 367.

<sup>110</sup> Beierwaltes elenca alcune menzioni di Plotino e Eckhart nei testi heideggeriani. Nello scritto di abilitazione su Duns Scoto, infatti, Heidegger pianifica un confronto tra il "problema della verità" e il pensiero mistico di Meister Eckhart. Beierwaltes sottolinea come numerosi motivi del pensiero heideggeriano risentano del mistico tedesco. (Cfr. *ivi*, p. 368, note 12, 13).

Per sostenere questa tesi, Beierwaltes prende in considerazione alcuni motivi centrali della strutturazione ontoteologica della metafisica da parte di Heidegger (1.2.) e li confronta con quelli della metafisica neoplatonica<sup>111</sup>. In particolare, egli mette in luce come il motivo del mancato riconoscimento della differenza a opera della metafisica - cui fa da contraltare il pensiero dell'essere come "totalmente altro" e come il "non" dell'ente -, sia rintracciabile già nel pensiero neoplatonico, in particolare nell'Uno come il "nulla di tutto" di Plotino e nel Dio come *non-aliud* di Cusano. Secondariamente, il motivo dell'essere come fondamento fondante, centrale nella ontoteologia - da cui si differenzia lo *Seyn*<sup>112</sup> heideggeriano che non è né un fondamento né una *ratio* -, non può essere attribuito al neoplatonismo che vede nell'Uno la causa e il fondamento soltanto "per noi" e non in sé; questo tentativo si espliciterebbe eminentemente nelle caratterizzazioni di Proclo dell'Uno come "fondamento senza fondamento" o "causa senza causa". Questi motivi si racchiudono nel modo in cui viene intesa la dimensione dell'Uno: un'alterità radicale, indisponibile al pensiero. Ciò renderebbe la riflessione sull'Uno esente dalle critiche che colpiscono le pretese razionalistiche della metafisica, che si muove verso la strutturazione di una modalità di pensiero che Heidegger chiama "rappresentativa" e "calcolante", basata su presupposti dualistici. Beierwaltes sostiene, dunque, che al neoplatonismo non possa essere imputato con legittimità il fraintendimento della differenza assoluta, operato dalla metafisica. Pertanto, questo filone di pensiero non può essere legittimamente attribuito al paradigma interpretativo ontoteologico<sup>113</sup>.

In esso, anzi, possono individuarsi dei motivi non dissimili dalla proposta heideggeriana, nonostante la differente individuazione del "principio" rispettivamente nell'Uno e nell'essere: cosa che per Beierwaltes non avrebbe particolare rilevanza<sup>114</sup>. In realtà, possiamo obiettare che la differenza terminologica apre anche a differenze concettuali che - pur nelle analogie significative, che la critica di Beierwaltes ha il merito di portare alla luce - non permettono un'effettiva equiparazione delle due riflessioni. Nel sottolineare alcune analogie tra l'alternativa di pensiero heideggeriana e il neoplatonismo, egli evidenzia il punto fondamentale in comune su cui si gioca lo scarto tra i due pensieri: la concezione dell'essere (o dell'Uno) come un darsi e

---

<sup>111</sup> *Ivi*, pp. 370-373.

<sup>112</sup> L'utilizzo della grafia arcaica "Seyn" per riferirsi all'essere al posto del consueto *Sein* è una soluzione grafica adottata a partire dalla metà degli anni '30 negli scritti inediti, che inizierà a comparire dai primi anni '40 anche nei testi pubblicati, oltre che in alcune glosse a margine di *Sein und Zeit*. Questa scelta grafica sottolinea la diversità dell'essere heideggeriano e quello della metafisica e contraddistingue il pensiero della cosiddetta "svolta" (cfr. "Sein" in *Glossario* a cura di F. Volpi in M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit).

<sup>113</sup> W. Beierwaltes, *Identità e differenza*, p. 373.

<sup>114</sup> *Ibidem*, nota 24.



“offrirsi senza fondamento”<sup>115</sup>. In una riflessione che accosti i due tentativi filosofici, la differente caratterizzazione di questo motivo comune non può venire ignorata.

La riflessione critica di Beierwaltes non tenta di invalidare la proposta filosofica heideggeriana né di sottrarle originalità, come se essa si costituisse come una mera ripresa dei motivi essenziali del neoplatonismo. Egli tenta piuttosto – evidenziando le sopraccitate lacune e omissioni - di ridimensionare e discutere la proposta interpretativa ontoteologica (che egli chiama impropriamente “storiografica”), secondo cui l’intera storia della metafisica sarebbe cieca alla differenza ontologica<sup>116</sup>. Egli ritiene, in ultima istanza, che la tesi heideggeriana dell’“oblio dell’essere” da parte dell’intera metafisica non possa essere legittimamente sostenuta se si prende in considerazione anche il pensiero neoplatonico nei tratti appena enucleati. L’importanza di una simile questione storico-filosofica ricopre, inoltre, conseguenze non indifferenti, non solo sulla valutazione della metafisica stessa, ma anche, e soprattutto, nei confronti di “un filosofare attuale e futuro”: in essa è in questione anche la radicale diversità del pensiero proposto da Heidegger rispetto alla metafisica.

Secondo questa stessa linea critica, anche Courtine<sup>117</sup> ritiene essenziale - per poter operare compiutamente un passo indietro che permetta un confronto con ciò che nella metafisica rimane “impensato” - rinunciare alla presunta unitarietà “nominale e storica” della struttura ontoteologica della metafisica e, tenendo conto delle lacune e delle omissioni del discorso heideggeriano, ampliarne e differenziarne il concetto. Rimanere fedeli alla proposta heideggeriana, secondo Courtine, cercando di dar voce all’impensato della metafisica (all’essere e alla differenza), significherebbe allora “ampliare il concetto di metafisica oltre l’ontoteologico” (*«élargir le concept de la métaphysique au-delà de l’ontothéologique»*<sup>118</sup>), mediante l’elaborazione di un concetto che sappia tenere conto di un’eredità differenziata e completa. In particolare, che renda conto degli autori della tradizione neoplatonica e del loro tentativo (a sua volta non privo di specificità e differenziazioni) di pensare l’alterità e la differenza.

Un secondo aspetto problematico rispetto all’interpretazione ontoteologica, dal punto di vista metodologico-ermeneutico, riguarda l’utilizzo di categorie di pensiero della modernità

---

<sup>115</sup> A tal proposito, Beierwaltes mette in luce l’elemento essenzialmente differenziante del pensiero heideggeriano: la storicità. (Cfr. *ivi*, p. 372 nota 21).

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 373.

<sup>117</sup> J.F. Courtine, *La construction de l’ontothéologie*, cit., pp. 56, 57.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

per descrivere questioni relative a proposte filosofiche precedenti, al fine di evidenziare una certa unitarietà strutturale della metafisica.

In relazione a questo aspetto, nella caratterizzazione ontoteologica, è il concetto stesso di “ontologia” a rivelarsi problematico: si tratta, infatti, di una nozione posteriore alla filosofia antica e alla scolastica medievale, che può essere assegnata loro soltanto retrospettivamente<sup>119</sup>. Per Heidegger, invece, esso designa un aspetto essenziale della struttura della onto-teologia, precisamente quello secondo cui la metafisica si occupa della “totalità dell’ente come tale nel senso dei suoi tratti più universali”<sup>120</sup>.

La denominazione successiva “ontologia” ne connota l’essenza, a condizione, ovviamente, che la si intenda in base al suo contenuto proprio e non nella ristretta accezione scolastica. La metafisica si muove nell’ambito dell’ $\acute{\omicron}\nu\ \tilde{\eta}\ \acute{\omicron}\nu$ . Il suo rappresentare è diretto all’ente in quanto ente. In tal modo la metafisica rappresenta ovunque l’ente come tale nella sua totalità, l’enticità dell’ente (l’ $\acute{\omicron}\nu\sigma\acute{\iota}\alpha$  dell’ $\acute{\omicron}\nu$ ).<sup>121</sup>

Il tratto ontologico della caratterizzazione onto-teologica si riferisce, specificamente, al modo dei moderni di caratterizzare la *metaphysica generalis* come “ontologia”<sup>122</sup>, in relazione a cui la teologia si costituisce come una *metaphysica specialis*, secondo una divisione già scottista e trasmessa alla modernità attraverso la mediazione di Suarez<sup>123</sup>. Rispetto alla scelta di questa denominazione, Heidegger fa riferimento ai manuali utilizzati nell’università tedesca nel XVIII sec., quelli di Wolff e Baumgarten<sup>124</sup>, che influenza la nozione kantiana di metafisica, di cui Heidegger è debitore. Questo concetto viene poi attribuito da Heidegger retrospettivamente alla riflessione sull’essere aristotelica e medievale.

Rispetto alla medesima questione, questa volta in riferimento all’aspetto teologico della onto-teologia, una nozione costituitasi nella modernità che viene utilizzata retrospettivamente sulla metafisica antica e medievale è quella di *causa sui*. Il sintagma *causa sui*, infatti, non compare prima di Cartesio<sup>125</sup>; eppure viene attribuito al modo ontoteologico di intendere, in generale, il divino<sup>126</sup>. La teologia medievale, tuttavia, tende in linea generale a rifiutare questa

---

<sup>119</sup> M. Gourinat, *La querelle de l’ontothéologie*, in «Cahiers de recherches médiévales», II, 1996, p.89.

<sup>120</sup> M. Heidegger, *Introduzione a “Che cos’è metafisica?”*, cit. p. 110.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> Courtine localizza la prima apparizione del termine “ontologia” per designare una scienza universale dell’ente in quanto tale nel 1613 nel *Lexicon Philosophicum*, pubblicato da R. Goclenius (Göckel). (Cfr. J.F. Courtine. *Suarez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, p. 449).

<sup>123</sup> O. Boulnois, *Heidegger, l’ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique*, p. 49.

<sup>124</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 15.

<sup>125</sup> J.L. Marion, *Saint Thomas d’Aquin et l’onto-theologie*, in «Revue thomiste», XCV, 1995 N. 1, pp. 31-66.

<sup>126</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 95.

nozione, in quanto essa presuppone una distinzione della causa rispetto al suo effetto e una anteriorità temporale della causa efficiente rispetto al proprio effetto<sup>127</sup>. Una nozione di Dio come causa di se stesso, in particolare, è esplicitamente rifiutata da Tommaso D'Aquino<sup>128</sup> e una posizione analoga sulla questione può essere individuata parimenti da Anselmo fino a Suarez<sup>129</sup>. Per Tommaso, infatti, una concezione di Dio come causa di se stesso darebbe luogo ad un regresso all'infinito delle cause efficienti. Inoltre, almeno per quanto riguarda la dimensione sensibile, è impossibile che una cosa sia causa efficiente di se stessa, per le motivazioni già addotte:

Troviamo nel mondo sensibile che vi è un ordine tra le cause efficienti, ma non si trova, ed è impossibile, che una cosa sia causa efficiente di se medesima; ché altrimenti sarebbe prima di se stessa, cosa inconcepibile. Ora, un processo all'infinito nelle cause efficienti è assurdo. Perché in tutte le cause efficienti concatenate la prima è causa dell'intermedia, e l'intermedia è causa dell'ultima, siano molte le intermedie o una sola; ora, eliminata la causa è tolto anche l'effetto: se dunque nell'ordine delle cause efficienti non vi fosse una prima causa, non vi sarebbe neppure l'ultima, né l'intermedia. Ma procedere all'infinito nelle cause efficienti equivale ad eliminare la prima causa efficiente; e così non avremo neppure l'effetto ultimo, né le cause intermedie: ciò che evidentemente è falso. Dunque bisogna ammettere una prima causa efficiente, che tutti chiamano Dio<sup>130</sup>.

Ci sembra rilevante quantomeno menzionare questa obiezione sollevata alla struttura concettualmente unitaria della ontoteologia a partire dal concetto di *causa sui*, in quanto essa contribuisce a corroborare la possibilità di emancipazione del pensiero di Tommaso D'Aquino dal paradigma ontoteologico.

Questi due esempi – l'utilizzo del termine “ontologia” e la connotazione del Dio della ontoteologia come *causa sui* – sollevano, come detto, una questione di natura metodologica, rispetto alla legittimità di usare alcune nozioni - la cui elaborazione è situata in un preciso contesto storico-filosofico - per caratterizzare le riflessioni di pensatori precedenti tale contesto. Nel caso specifico appena considerato si tratta di termini, ma soprattutto dei concetti che i termini denominano, acquisiti dal pensiero moderno del XVII secolo (l'inizio del XVII secolo per la nozione di ontologia<sup>131</sup>, la filosofia di Cartesio per quanto riguarda la *causa sui*) e

---

<sup>127</sup> M. Gourinat, *La querelle de l'ontothéologie*, cit., p. 90.

<sup>128</sup> S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, p. I, q. 2, a. 3 e p. I, q. 19, a. 5, resp. (cfr. *Ibidem* e J.L. Marion, *Saint Thomas d'Aquin et l'onto-theologie*, cit.).

<sup>129</sup> J.L. Marion, *Saint Thomas d'Aquin et l'onto-theologie*, cit., nota 46.

<sup>130</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, p. I, q. 2, a. 3.

<sup>131</sup> Courtine localizza la prima apparizione del termine in Germania nel 1913 (cfr. nota 22). Tuttavia, nel 2005 e 2006 studi italiani hanno rilevato un'occorrenza del termine latino “ontologia” ad essa precedente nel compendio

utilizzati per designare i tratti costitutivi della metafisica nel suo insieme, dalla sua genesi greca alla modernità, passando per il pensiero medievale.

In merito all'operazione heideggeriana rimane opportuno chiedersi quanto sia filosoficamente legittimo guardare al passato attraverso lenti interpretative legate a momenti e contesti storico-filosofici successivi. Da un lato, infatti, è vero che i concetti filosofici nel loro sviluppo sono frutto di elaborazioni progressive e contaminazioni e quindi possono restare sottesi, laddove non esplicitamente tematizzati<sup>132</sup>, per essere portati alla luce attraverso operazioni di questo genere; dall'altro è opportuno essere consapevoli del rischio di una eccessiva semplificazione, in cui categorizzazioni come quella heideggeriana possono incorrere. In merito a questo tentativo non si può fare a meno di chiedersi quanto l'utilizzo dell'interpretazione onto-teologica (tanto nel tratto ontologico quanto in quello teologico) possa rivelarsi uno strumento chiarificatore e quanto, invece, finisca per costituirsi come una "violenza ermeneutica" nei confronti delle specificità delle metafisiche precedenti. Sicuramente un primo punto su cui si può riflettere e su cui si tornerà a riflettere in seguito è quanto il pensiero di Heidegger - e la sua lettura della filosofia antica e medievale - passi anche e in modo fondamentale attraverso alcune categorie di pensiero della modernità.

Una questione analoga, legata all'uso di categorie filosofiche successive al pensiero preso in considerazione, riguarda la lettura heideggeriana di Aristotele. Per quanto Heidegger tenti di evidenziare e affrancare i tratti eminentemente "greci" del filosofo da quelli dei suoi commentatori antichi e scolastici, Courtine mette in luce – con riferimento anche a Volpi e Berti<sup>133</sup> – come l'Aristotele di Heidegger risenta considerevolmente dell'aristotelismo scolastico e del tomismo. Le nozioni di *ens summum* (ciò che sommamente corrisponde all'idea di essere) e causa prima, ad esempio, possono difficilmente essere calcate retrospettivamente sulla filosofia aristotelica, per cui il motore immobile è "pensiero di pensiero" e non è l'*ipsum esse subsistens*. Inoltre, l'essenza del motore immobile non è l'essere, che non può essere una proprietà o un'essenza, in quanto si dice in molti modi. Le nozioni di *ens summum* e causa prima sono piuttosto derivate, dunque, dall'aristotelismo scolastico e dal tomismo<sup>134</sup>. Questa lettura

---

filosofico *Ogdoas Scolastica* (1606) di Jacob Lorhard, professore presso il ginnasio riformato di San Gallo in Svizzera. Lorhard insegnò per un breve periodo a Marburgo, dove venne in contatto con R. Göckel. (cfr. M. Lamanna, *Sulla prima occorrenza del termine 'ontologia'. Una nota bibliografica*, in «Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics», VI, 2006, pp. 557–570).

<sup>132</sup> M. Gourinat, *La querelle de l'ontothéologie*, cit., p. 90.

<sup>133</sup> J.F. Courtine, *La construction de l'ontothéologie*, cit., p. 52, nota 37.

<sup>134</sup> *Ivi*, p. 53.

di Aristotele consente a Heidegger – consapevolmente o meno - di tener fede all’unitarietà dell’interpretazione ontoteologica e dunque di rifiutarne l’assetto.

Alla luce della frammentarietà e delle omissioni sin qui considerate, si può vagliare l’ipotesi heideggeriana di un concetto di metafisica la cui struttura avrebbe valenza, per così dire, “transtemporale”<sup>135</sup>. In merito a ipotesi ermeneutiche di questa portata, Boulnois sottolinea quale sia il ruolo dello storico della filosofia: essere in grado di seguire la continuità di questa ipotesi interpretativa, sapendo rilevarne le discontinuità. Si tratta, dunque, di differenziare il pensiero metafisico (“la” metafisica ontoteologica) in diverse metafisiche che, oltre a rappresentare proposte filosofiche differenti, vanno intese anche come tentativi di risposta al sorgere di domande differenti<sup>136</sup>.

Per quanto riguarda la metafisica medievale, ad esempio, Boulnois differenzia tra tre “figure” della metafisica, strutturate secondo domande e tentativi di risposta differenti<sup>137</sup>. Tra queste, egli sottolinea come fondamentale alla comprensione dell’interpretazione ontoteologica heideggeriana la linea della metafisica scotista, che risulterebbe in essa prevalente. Heidegger risentirebbe, infatti, della universalità e della generalità dell’essere messe a tema dalla ontologia “univocista” di Duns Scoto. Del pensiero di Scoto, Heidegger mette in luce la priorità di un’“apprensione pre-categoriale degli oggetti”, che funge da condizione di possibilità della conoscenza oggettiva in generale (la nozione di *ens* come *transcendens*)<sup>138</sup>. Dalla nozione dell’essere come trascendentale dipende anche la divisione della metafisica in *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*, per cui la metafisica viene a costituirsi primariamente come scienza del trascendentale (dell’*ens commune*) e, solo subordinatamente a ciò, come scienza particolare del trascendente (teologia). La nozione di una scienza che si occupa dell’essere in quanto tale nella sua indifferenza è esposta da Heidegger già nello scritto di abilitazione su Duns Scoto (questo scritto verrà da noi approfondito nel cap. 2). Da questo filone metafisico emerge l’aspetto trascendentale dell’essere, al cui concetto è subordinato anche l’accesso a Dio e alla riflessione teologica, di cui risente la strutturazione heideggeriana della ontoteologia. Quando Heidegger si riferisce alla “metafisica scolastica” – all’interno del paradigma ontoteologico – si starebbe riferendo, dunque, secondo Boulnois, più propriamente alla linea Scoto-

---

<sup>135</sup> O. Boulnois, *Heidegger, l’ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique*, cit., p. 51.

<sup>136</sup> Ibidem.

<sup>137</sup> *Ivi*, pp. 38-51.

<sup>138</sup> J.F. Courtine, *La construction de l’ontothéologie*, cit., p. 54; M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del Significato in Duns Scoto*, ed. it. a cura di A. Babolin, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 33-34 [cfr. HGA, vol. 1].

Suarez - arrivata, attraverso la *Schulmetaphysik* tedesca, a Kant -, piuttosto che a Tommaso D'Aquino e al tomismo.

La proposta di Boulnois in merito a come intendere la costituzione ontoteologica della metafisica è, pertanto la seguente: si tratta di discuterne l'unitarietà e di storicizzarne il concetto, per comprendere che la struttura eminentemente ontoteologica non rappresenta la metafisica in quanto tale, ma si riferisce a una tradizione storico-filosofica determinata. Essa è infatti, come già rilevato, incompleta rispetto a filoni di pensiero come le interpretazioni arabe della metafisica e il neoplatonismo, e non restituisce la complessità e le diversità della metafisica medievale. Inoltre, come rilevato da un punto di vista metodologico, non è scontato che le metafisiche medievali – che non costituiscono una struttura di pensiero organica – prefigurino alcuni motivi venuti alla luce nella modernità (come si è visto, ad esempio, per la nozione di “ontologia” e di *causa sui*). La nozione di “ontoteologia” si dimostra, pertanto, realmente “fruttuosa” solo se storicizzata opportunamente, sostituendo a un concetto di “metafisica in quanto tale” le diverse domande, le strutture, e i tratti differenzianti delle diverse operazioni metafisiche<sup>139</sup>.

Lo stesso chiarimento era stato avanzato analogamente da Courtine, secondo cui Heidegger risente essenzialmente - per quanto riguarda il tratto riferito alla strutturazione di una scienza dell'essere in quanto tale, nella sua interpretazione unitariamente ontoteologica della metafisica - della linea interpretativa Avicenna-Scoto<sup>140</sup>. Pertanto, anche secondo Courtine, si tratta di relativizzare la determinazione ontoteologica della metafisica. Egli, infatti, contesta la presunta unitarietà concettuale della interpretazione ontoteologica, come comprendente anche il pensiero greco platonico, aristotelico e la tradizione commentaristica antica<sup>141</sup>; e ritiene che essa debba, piuttosto, essere riferita esclusivamente alla scolastica latina e alla linea interpretativa Avicenna-Scoto dell'aristotelismo; ciò permetterebbe di rendere conto delle specificità di un “secondo inizio della metafisica”, avvenuto tra XIII e XIV secolo<sup>142</sup>.

L'interpretazione ontoteologica della metafisica da parte di Heidegger, che comprende anche la filosofia e la teologia medievali, ha rappresentato una provocazione, che ha avuto una considerevole risonanza in particolare in Francia, per i filosofi e teologi cristiani, a partire dalla fine degli anni '60. Questo è avvenuto non senza una certa presa di distanza critica rispetto

---

<sup>139</sup> O. Boulnois, *Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique*, cit. pp. 51-54.

<sup>140</sup> Questa lettura dell'essenza dell'intera metafisica risentirebbe propriamente delle interpretazioni latine di Avicenna tramandatesi nella filosofia scolastica e che giungono sino ad Heidegger attraverso lo scotismo della neoscolastica del XIX sec. (Cfr. J.F. Courtine, *La construction de l'ontothéologie*, cit., pp. 53-54).

<sup>141</sup> *Ivi*, pp. 55-56.

<sup>142</sup> *Ivi*, p. 53.

all'appiattimento delle specificità della teologia medievale nel paradigma ontoteologico<sup>143</sup>. Soprattutto a partire dagli anni '90<sup>144</sup>, in questo contesto, il tentativo è stato anche quello di smarcare la filosofia di Tommaso d'Aquino dall'appiattimento della lettura ontoteologica<sup>145</sup>. Heidegger, attraverso gli studi di teologia e la tesi di abilitazione del 1915, infatti, era familiare con il pensiero di Duns Scoto, più che con quello di Tommaso<sup>146</sup>. Pertanto, se si dà retta a queste precisazioni di natura storiografica, si può sostenere che l'ontoteologia, in un senso più eminente, dovrebbe prendere avvio con il pensiero di Duns Scoto<sup>147</sup>.

Ci sembra rilevante soffermarci sulle questioni appena presentate in merito alla storicizzazione e differenziazione del paradigma ontoteologico, anche per avvalorare la scelta degli autori che verranno presi in considerazione nel corso del nostro lavoro. Nel confronto con Heidegger, infatti, Duns Scoto (cap. 2) è non solo una fonte diretta, ma – come si è appena visto – può rappresentare un'ispirazione significativa per l'interpretazione della struttura unitariamente ontoteologica della metafisica. La filosofia e la teologia cristiana post-heideggeriana, d'altro canto, hanno insistito sulle specificità della proposta ontologica e teologica di Tommaso D'Aquino (cap. 3), rispetto al paradigma ontoteologico. Tommaso resta dunque un riferimento – tanto diffuso nei testi heideggeriani quanto poco approfondito – imprescindibile per la riflessione sul paradigma ontoteologico, secondo due sensi: tanto per obiettare nei confronti della eccessiva generalità di quest'ultimo, quanto per comprendere gli aspetti della metafisica tomista effettivamente messi al vaglio della critica heideggeriana, nonostante le imprecisioni di carattere storico-filologico.

Anche laddove non si volesse accettare una problematizzazione di natura prettamente storiografica rispetto a una lettura della metafisica che vuole assumere un certo valore ermeneutico piuttosto che storico, queste notazioni critiche vanno comunque prese in considerazione e, anzi, ci permettono di comprendere quali possano essere stati i luoghi e gli autori attraverso cui la lettura onnicomprensivamente ontoteologica della metafisica è venuta a costituirsi nel pensiero

---

<sup>143</sup> M. Gourinat, *La querelle de l'ontothéologie*, cit., pp. 87-88.

<sup>144</sup> Si sta facendo riferimento al congresso del C.E.R.I.T. (*Centre d'Etudes et de Recherches Interdisciplinaires en Théologie*) del 1986, i cui atti sono stati pubblicati a Parigi dalle *Editions du Cerf* nel 1986, con il titolo *L'Etre et Dieu* e al congresso domenicano del 1994, tenuto all'Istituto Cattolico di Tolosa nel 1994 e pubblicato dalla *Revue Thomiste* nel numero di gennaio-marzo 1995. Nel secondo convegno, in particolare, si tenta di affrancare Tommaso d'Aquino dall'interpretazione ontoteologica. (Cfr. M. Gourinat, *La querelle de l'ontothéologie*, cit., p. 89).

<sup>145</sup> Le differenze tra le posizioni critiche degli anni '80 e quelle degli anni '90, che muovono verso la direzione appena indicata, possono essere fatte risalire ai rinnovamenti e agli sviluppi nell'ambito della storiografia filosofica, verificatisi in Francia dal 1969. L'inclusione del pensiero agostiniano e tomista nell'insegnamento della filosofia a scuola ha comportato, infatti, un maggior approfondimento dei fondamenti metafisici (anche dal punto di vista delle "fonti" e del "contesto") del discorso teologico tomista. Questi cambiamenti potrebbero aver avuto un impatto sui dibattiti degli anni '90 in merito. (Cfr. M. Gourinat, *La querelle de l'ontothéologie*, cit., p. 89).

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 92.

heideggeriano. Di queste obiezioni è, infatti, fondamentale essere consapevoli per portare avanti un lavoro che prenda sul serio le provocazioni della lettura heideggeriana della metafisica come ontoteologia.

Da quanto emerso sin qui, possiamo rilevare che l'interpretazione heideggeriana sia - da un punto di vista storico-filologico - riduttiva e talvolta lacunosa; e - da un punto di vista metodologico-ermeneutico - racchiusa in alcune categorie che tendono a ridurre la complessità e la varietà dei movimenti di pensiero che hanno costituito le diverse posizioni metafisiche secondo il proprio sviluppo storico. Pertanto, si tratta di un'interpretazione che non ricopre un particolare interesse storico<sup>148</sup> e che finisce per appiattire soprattutto le specificità del pensiero medievale come una "transizione indifferente" tra antichità e modernità<sup>149</sup>.

L'aspetto fondamentale della caratterizzazione ontoteologica ad opera di Heidegger consiste nel tentativo di mostrare una radicale alterità tra la sua concezione di differenza ontologica e la distinzione tra essere ed ente operata dalla metafisica. Resta, pertanto, da chiedersi quanto una critica all'unitarietà concettuale della caratterizzazione ontoteologica - che prenda di mira le lacune e le omissioni del discorso, così come le imprecise assimilazioni di concetti non totalmente sovrapponibili - vada a intaccare anche il cuore dell'interpretazione heideggeriana della metafisica, che egli vede caratterizzata dall'oblio della domanda sul senso dell'essere, in favore di una riflessione sull'ente nel suo carattere di presenza.

Ci è parso opportuno porci la domanda se l'interpretazione ontoteologica sia approssimativa nel fornire una strutturazione e categorizzazione generale di filosofie sviluppatesi nell'arco di duemila anni in contesti molto diversi tra loro (anche se non impermeabili gli uni agli altri). A questa domanda non si può che rispondere affermativamente. A tale riguardo, rimane da chiedersi quanto la filologia e la storiografia filosofica possano essere un aiuto prezioso per costruire un dialogo non arbitrario (o "arbitrariamente interrotto"<sup>150</sup>) con la tradizione. Parimenti, resta fondamentale riflettere, dal punto di vista metodologico e filosofico, su quanto operazioni ermeneutiche quali la "violenza" operata da Heidegger, siano da ritenere illegittime o possano rivelarsi piuttosto uno strumento fruttuoso di confronto e riflessione. La questione è particolarmente rilevante nell'ambito della filosofia heideggeriana, che si propone come una rimediazione critica della tradizione, verso nuove possibilità di lettura di motivi radicati nella storia filosofica che la precedono (cfr. 1.4.). Il tentativo ermeneutico della

---

<sup>148</sup> M. Gourinat, *La querelle de l'ontothéologie*, cit., p. 93.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

<sup>150</sup> J.F. Courtine, *La construction de l'ontothéologie*, p. 57.



“decostruzione” della metafisica si muove, infatti, per chiaroscuri e - attraverso interpretazioni anche forzate - tenta di mettere a fuoco il “non pensato” attraverso il “già pensato”.

Senza ignorare le criticità evidenziate in merito alla caratterizzazione ontoteologica – che non può essere attribuita *ipso facto* alla totalità della storia del pensiero occidentale - dobbiamo domandarci se essa evidenzi nondimeno alcune tendenze essenziali alla comprensione dello sviluppo storico della metafisica fino alla nostra contemporaneità. Analogamente, possiamo chiederci quanto essa sia funzionale al costituirsi dell’alternativa di pensiero heideggeriana, che si impernia sulla decostruzione della cosiddetta “metafisica”. In altre parole, dobbiamo chiederci se una revisione critica della concezione ontoteologica della metafisica scalfisca o meno l’intenzione heideggeriana di mettere in discussione un’interpretazione dominante del senso dell’essere come presenza: interpretazione a partire dalla quale il nostro autore tenta un ripensamento dell’impensato (il senso della differenza ontologica). Nei prossimi capitoli tenteremo di rispondere a queste domande indagando il paradigma dell’entità come presenza e la radicale alternativa di pensiero proposta da Heidegger.

#### 1.4. L'ambiguità nei confronti della “metafisica”: figure della sua decostruzione

Nelle ultime pagine della conferenza *La struttura onto-teo-logica della metafisica* (cfr. 1.2.2.), si accenna a una “difficoltà” essenziale sottesa all'intero discorso lì proposto, su cui è necessario soffermarsi nell'ambito se si vuole riflettere sul rapporto tra Heidegger e il pensiero metafisico. La difficoltà è costituita dal linguaggio.

La piccola parola “è”, che parla ovunque nella nostra lingua, e dice dell'essere anche quando non viene espressamente pronunciata, contiene - a partire dallo *ἔστιν γὰρ εἶναι* di Parmenide fino all'“è” della proposizione speculativa di Hegel e alla dissoluzione dell'“è” in una posizione (*Setzung*) da parte della volontà di potenza in Nietzsche - l'intero destino dell'essere<sup>151</sup>.

Il punto messo a tema è il seguente: la storia dell'essere, serbata nel linguaggio metafisico della tradizione, è capace di dare voce ad altre possibilità del pensiero? Al termine della riflessione portata avanti in questa conferenza, rimane aperta la questione se le lingue del pensiero metafisico (Heidegger si riferisce espressamente alle lingue “occidentali”) portino con sé irrimediabilmente il condizionamento dell'ontoteologia o se possano invece “custodire” in sé e schiudere altre possibilità del pensare e, conseguentemente, del dire (o, come egli scrive, del “non-dire dicente”). L'attestazione di questa difficoltà ci mette in guardia, per Heidegger, dalla tentazione di risolvere i problemi essenziali portati alla luce nella conferenza mediante la semplice invenzione artificiosa di un nuovo linguaggio, che sia capace di dire la parola definitiva sull'essere. Mettere in chiaro la problematicità insita nell'appartenere a una tradizione di pensiero che permea e dà forma al *modus pensandi e operandi* della cultura occidentale deve essere, pertanto, una spinta a guardare alla sua stessa storia, per meditarne a fondo le celate possibilità alternative, anche laddove manchi la costruzione di un vocabolario adatto a farlo.

Ci sembra rilevante soffermarci, in questa tesi, sulla questione del complesso e ambivalente rapporto che intercorre tra Heidegger e la “metafisica”, che fa da sfondo alle questioni fin qui proposte e a quelle da affrontare in seguito. Da questo confronto - che si gioca sul terreno del linguaggio comune a quelle che Heidegger chiama “lingue occidentali”, segnate dall'impronta ontoteologica -, scaturisce anche una delle difficoltà principali relative allo studio del pensiero heideggeriano: l'impiego di parole appartenenti alla tradizione, ma risignificate e reindirizzate verso altre direzioni del pensiero. Egli non può, infatti, fare a meno dei

---

<sup>151</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit. p. 97.

concetti, del linguaggio e delle categorie della tradizione, sebbene attraverso il ripensamento radicale e la risignificazione degli stessi.

Questo primo aspetto costituisce parte dell'ambiguità che contraddistingue il rapporto di Heidegger con la "metafisica", per cui la difficoltà di comprensione di natura terminologica si articola secondo due modalità. In primo luogo, laddove il linguaggio resti in qualche modo consueto e "familiare" ma risemantizzato, esso finisce per produrre straniamento, dovuto all'attribuzione di un senso radicalmente diverso a termini tradizionali o del linguaggio comune (qualche esempio fra molti: *Dasein*, *Ereignis*, *Gestell*); in secondo luogo, e ancor più, laddove il nostro autore tenti di emanciparsi dal linguaggio della "ontoteologia" - dando forma al pensiero attraverso un linguaggio che si propone come totalmente "altro" e che mette a frutto il riferimento al linguaggio poetico -, le sue evocazioni risultano non prive di ambiguità per i lettori e per gli interpreti (si pensi ad esempio ai testi dedicati al pensiero poetico di Hölderlin o agli stessi *Beiträge*).

Per descrivere l'"ambiguità insuperabile" di questo rapporto con la tradizione metafisica, intesa come ontoteologia, Adriano Fabris parla di un *Double bind* ("doppio legame" o "doppio vincolo") irrisolvibile<sup>152</sup>, utilizzando un concetto preso a prestito dalla psicologia. Questa nozione - elaborata da Gregory Bateson per avanzare ipotesi sui contesti schizofrenogeni<sup>153</sup> - evidenzia la contraddittorietà performativa di un messaggio che si trasmette in una relazione affettiva o emotivamente rilevante, il cui contenuto esplicito - veicolato attraverso il linguaggio - viene contemporaneamente smentito dai gesti e dalla comunicazione non-verbale; ciò non consente all'interlocutore di dare una forma univoca ai messaggi così ambiguamente trasmessi e di comprenderli sensatamente. L'utilizzo di questa metafora da parte di Fabris, in relazione al rapporto di Heidegger con la metafisica, evidenzia l'aspetto "tragico" del pensiero heideggeriano e mette in evidenza delle ambiguità da cui esso - pur tentando altrimenti - non riesce a emanciparsi del tutto<sup>154</sup>. Il tentativo di prendere le mosse dalla tradizione metafisica per sondare una lettura più autentica delle sue questioni essenziali prende così la forma di un "circolo" dalla cui ambiguità, linguistica e concettuale, Heidegger non sembrerebbe riuscire a liberarsi<sup>155</sup>.

---

<sup>152</sup> A. Fabris, *Dio con l'essere. Di nuovo Martin Heidegger*, cit., p. 60.

<sup>153</sup> G. Bateson, D. D. Jackson, J. Haley, J.H. Weakland, *Verso una teoria della schizofrenia* (1956), in G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1972, pp. 244-274.

<sup>154</sup> A. Fabris, *Dio con l'essere*, cit., p. 60.

<sup>155</sup> *Ivi*, p. 67.

Heidegger stesso mette in luce questa ambiguità – da un punto di vista quantomeno linguistico –, per cui il tentativo di uscire dalla tradizione metafisica non può fare a meno di operare attraverso lo stesso linguaggio da cui vorrebbe affrancarsi:

La domanda “*Che cosa è metafisica?*” pone una questione che va oltre la metafisica. Essa sorge in un pensiero che è già entrato nell'oltrepassamento (*Überwindung*) della metafisica. Ma fa parte dell'essenza di tali transizioni il dover parlare ancora, entro certi limiti, il linguaggio di ciò che esse aiutano a oltrepassare.<sup>156</sup>

L'ambiguità nei confronti della “metafisica” non riguarda però soltanto il linguaggio, ma anche l'insistenza su temi e domande di impronta metafisica, come la questione dell'essere e quella del divino. Bisogna d'altronde rilevare che questa ambiguità si intreccia alla biografia filosofica di Heidegger, per cui nello sviluppo del suo pensiero rimane fondamentale la provenienza da studi teologici<sup>157</sup>. Nel considerare questo aspetto, Fabris riporta come esempi significativi le ambiguità legate alla questione del divino e del sacro nei *Beiträge zur Philosophie* e nelle riflessioni sulla poesia di Hölderlin. L'atteggiamento rispetto a questi temi (la questione del divino ma, per estensione, anche la questione dell'essere) è duplice: da un lato si intende “rigettare” l'assetto onto-teo-logico della metafisica, dall'altro si indica l'attesa e l'avvento di una nuova possibilità del senso del divino (così come dell'essere), che richiama motivi escatologici. Secondo Fabris, almeno sulla questione del divino – ma questo può essere esteso a molte tematiche del pensiero heideggeriano che riguardano problemi di natura metafisica - l'atteggiamento adottato mostra un’“ambiguità irrisolvibile”<sup>158</sup> e rimane figlio della tradizione da cui vorrebbe discostarsi. Sia dal punto di vista della ripresa dei contenuti sia dal punto di vista del linguaggio – seppur con le risemantizzazioni e l'accostamento al linguaggio poetico già menzionati –, per Heidegger risulterebbe, in ultima istanza, impossibile liberarsi radicalmente dalla tradizione filosofica metafisica<sup>159</sup>.

In Heidegger resterebbe, pertanto, un'ambiguità insuperabile nei confronti della metafisica: essa rappresenta, contemporaneamente, tanto un retroterra fondamentale e necessario (anche dal punto della sua biografia filosofica), visibile nei residui terminologici e nella scelta dei temi a cui si dedica; quanto un contraltare dialettico con cui scontrarsi e da cui differenziarsi.

---

<sup>156</sup> M. Heidegger, *Poscritto a “Che cos'è metafisica?”* [1943], in *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 71..

<sup>157</sup> Per un approfondimento su questa ambiguità tra filosofia e biografia in Heidegger cfr. A. Fabris, *Dio con l'essere*, cit., p. 62.

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 66.

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 65.

Questo complesso rapporto, che rende difficile un'interpretazione univoca del suo pensiero<sup>160</sup>, costituisce per gli interpreti e i lettori tanto una difficoltà da tenere presente quanto una possibilità feconda dal punto di vista ermeneutico.

Il debito nei confronti della metafisica si caratterizza, poi, rispetto a un secondo livello di ambiguità: l'atteggiamento heideggeriano è ambivalente anche nei confronti della stessa ambiguità tematico-terminologica appena considerata. Se da un lato egli tenta di sostenere e evidenziare questo rapporto intrinseco (mantenendo esplicita la tensione tra il suo pensiero e quello della tradizione), dall'altro ne tenta un superamento:

Perché, infatti, questo è il punto: anche nei confronti di tale ambiguità Heidegger assume, a ben vedere, un atteggiamento ambiguo. Da un lato vuole sostenerla; dall'altro vuole superarla.<sup>161</sup>

Nell'articolazione di questo duplice rapporto vengono elaborate quelle numerose figure del pensiero che hanno a tema la “decostruzione” della metafisica del fondamento e che tentano di indicare una via verso le possibilità di pensiero alternative che la filosofia heideggeriana si propone: *Destruktion*, *Überwindung*, *Verwindung*, *Kehre*, *Schritt Zurück*, *Satz*, e il rapporto tra *Leitfrage* e *Grundfrage*, *Erster Anfang* e *Anderer Anfang*<sup>162</sup>.

Il termine “distruzione” (*Destruktion*) o “distruzione fenomenologica”<sup>163</sup> indica la modalità con la quale Heidegger intende rapportarsi alla tradizione metafisica e alla storia dell'ontologia in *Sein und Zeit*, al tempo dell'“ontologia fondamentale”. In questo testo, egli chiarisce esplicitamente che – a discapito di quanto il nome potrebbe lasciar intendere – essa non ha il senso negativo di una messa da parte della tradizione, ma mira piuttosto all'appropriazione più essenziale delle sue questioni ontologiche, mediante il riconoscimento dei suoi limiti e delle sue possibilità: si tratta parimenti di un decostruire e di un appropriarsi più radicalmente delle sue questioni essenziali.

---

<sup>160</sup> *Ivi*, pp. 58 e 60.

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>162</sup> In questo paragrafo verranno prese in considerazione principalmente le seguenti figure: *Destruktion*, *Überwindung*, *Verwindung*, *Leitfrage*, *Grundfrage*, *Erster Anfang* e *Anderer Anfang*. Per una breve ricognizione sul tema della *Kehre* cfr F-W. Von Herrmann, *La metafisica nel pensiero di Heidegger*, ed. italiana e tedesca, a cura di A. Molinaro, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2004, p. 44-45. Per una riflessione sul “passo indietro” (*Schritt Zurück*) in relazione all'*Aufhebung* hegeliana cfr. 1.2.2. Per la figura del “salto” (*Satz*) cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit. e *Id, Il principio di ragione*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991. [HGA, vol. 10].

<sup>163</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 6, 8.

Nel testo *Zur Seinsfrage* (1955)<sup>164</sup> è Heidegger stesso a fugare i possibili fraintendimenti in cui l'utilizzo di questa espressione può facilmente incorrere e a chiarire il senso della *Destruktion* in *Sein und Zeit*:

È di un grottesco difficilmente superabile proclamare i miei tentativi di pensiero una demolizione della metafisica, e nello stesso tempo mantenersi con l'aiuto di quei tentativi in cammini di pensiero e in rappresentazioni che sono stati tratti - per non dire che sono dovuti - a quella pretesa demolizione. Qui non c'è bisogno di gratitudine, ma di una meditazione. Ma la mancanza di meditazione era già cominciata nel 1927 col superficiale fraintendimento della “distruzione” discussa in *Sein und Zeit* (1927), la quale non ha altro scopo se non quello di riguadagnare le originarie esperienze dell'essere della metafisica, attraverso la decostruzione di rappresentazioni divenute comuni e vuote.<sup>165</sup>

La “distruzione”, pertanto - per ammissione dello stesso Heidegger -, si mantiene sul crinale dell'ambiguità già messa in luce, per cui: da un lato si decostruisce, si mette in questione, si scava alle fondamenta dell'edificio metafisico, ma dall'altro si riconosce la sua imprescindibilità all'interno dell'esperienza del pensiero. La metafisica non è un vecchio simulacro cui tributare “gratitudine”, ma un'esperienza di pensiero da “meditare” a fondo, prestando fedeltà alle sue questioni essenziali. Dopo *Sein und Zeit*, la disposizione nei confronti della storia dell'ontologia e della metafisica, verrà indicata mediante altre immagini – non meno prive di ambiguità – come quelle del “passo indietro” (*Schritt-zurück*) e dell’“altro inizio” (*der andere Anfang*), soprattutto nei *Beiträge zur Philosophie*, o quelle di “oltrepassamento” (*Überwindung*) e “superamento” (*Verwindung*)<sup>166</sup>.

In particolare, le due figure legate tra loro - di *Überwindung* e *Verwindung* della metafisica - mettono bene in luce le difficoltà rispetto al venire a patti con la sua tradizione e all'assumere una posizione nei suoi confronti<sup>167</sup>. Entrambe derivano dal verbo tedesco *winden* che ha il significato di “torcere”, “attorcigliare” ma anche “intrecciare”, indicando un movimento a spirale analogo all'immagine della *Kehre*<sup>168</sup>. Se da un lato la *Überwindung* (“oltrepassamento”) della metafisica resta ancora “intrecciata” al pensiero metafisico, portando ancora con

---

<sup>164</sup> M. Heidegger, *La questione dell'essere* [1955] in *Id.*, *Segnavia*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987. [HGA, vol. 9].

<sup>165</sup> *Ivi*, p. 365.

<sup>166</sup> Cfr. “Destruktion” in *Glossario* a cura di F. Volpi in M. Heidegger, *Segnavia*, cit.

<sup>167</sup> M. Heidegger, *Oltrepassamento della Metafisica* [1936-1946] in *Id.*, *Saggi e discorsi*, ed. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976 [HGA vol. 7].

<sup>168</sup> F. Mora, *Martin Heidegger: pensare senza fondamenti*, Mimesis, Milano 2019, p. 23.

sé residui di volontarismo e linearità teleologica, la figura della *Verwindung*<sup>169</sup> della metafisica (“superamento”), rappresenta il venire a patti con la metafisica, coglierla nella sua essenza più autentica e, solo grazie a questo processo di riconoscimento, “elaborarla” e “superarla”, così come avviene nel caso di una malattia o di un lutto.

Perciò il pensiero, per corrispondere al superamento della metafisica, deve prima chiarire l'essenza della metafisica. Per un tentativo del genere, il superamento della metafisica assume dapprima l'aspetto di un oltrepassamento [*Überwindung*] che si limita a lasciare alle spalle il rappresentare esclusivamente metafisico, per accompagnare il pensiero nello spazio libero che si apre col superamento [*Verwindung*] dell'essenza della metafisica. Ma nel superamento, la verità permanente della metafisica apparentemente rifiutata fa propriamente il suo ritorno come essenza ormai appropriata di essa.<sup>170</sup>

Il significato comune del verbo *verwinden* è infatti: venire a patti spiritualmente con qualcosa (un dolore, una malattia, una perdita), “liberarsi” dal peso di qualcosa pur continuando a convivere: si intende qui il superamento nella forma di una rielaborazione interiore. Questo termine evidenzia pienamente il debito heideggeriano nei confronti di ciò rispetto a cui tenta di distanziarsi. Per questo, nel testo *Überwindung der Metaphysik* (1936-46), contenuto in *Vorträge und Aufsätze*, l'espressione *Verwindung* viene tradotta da Vattimo con “accettazione-approfondimento”, mentre in traduzioni successive questa viene tradotta con “superamento”<sup>171</sup>.

L'oltrepassamento (*Überwindung*), da parte sua, costituendosi ancora come un “voler superare” la metafisica, rimane un movimento di pensiero ancora “interno alla metafisica”<sup>172</sup> stessa, che svolge un ruolo “funzionalmente”<sup>173</sup> diverso da quello del “superamento”. La *Überwindung*, infatti, guida al compimento della metafisica<sup>174</sup>, attraverso il completo sviluppo e il riconoscimento della sua “malessenza” (*Unwesen*), constatando il predominio dell'entità, che rivela l'abbandono dell'essere (*Seinsverlassenheit*<sup>175</sup>). L'oltrepassamento rappresenta dunque una figura intermedia e di passaggio dalla metafisica dell'“entità” a un pensiero “altro”, che

---

<sup>169</sup> M. Heidegger, *La questione dell'essere*, cit., p. 363.

<sup>170</sup> *Ivi*, p. 365.

<sup>171</sup> Ad esempio: M. Heidegger, *Segnavia*, cit. e M. Heidegger., *Oltrepassamento della metafisica* in *Id., Metafisica e Nichilismo*, Il Melangolo, Genova 2006. [HGA, vol. 67]

<sup>172</sup> F. Mora, *Martin Heidegger: pensare senza fondamenti*, cit., p. 28.

<sup>173</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>174</sup> Heidegger stesso indica la parola “compimento” al posto del titolo “oltrepassamento” in M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica* in *Id., Metafisica e Nichilismo*, cit. [HGA, vol. 67], per poi annullare questa stessa correzione. (Cfr. nota 1 del curatore tedesco, *ivi*. p. 9.; cfr. anche F. Mora, *Martin Heidegger: pensare senza fondamenti*, p. 21, nota 7).

<sup>175</sup> Ovvero il “fatto” che “l'essere si vela nell'evidenza dell'ente” (cfr. F. Mora, *Martin Heidegger: pensare senza fondamenti*, p. 29). Questo motivo è centrale soprattutto nei *Beiträge* (cfr. *L'abbandono dell'essere* in M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., § 52 – 58).

apra al senso autentico dello *Seyn*<sup>176</sup>. Le due figure operano dunque in modo differente nei confronti della metafisica: la *Überwindung* rappresenta un “presagio” della *Verwindung*, che vuole invece essere la svolta che muove dal pensiero rappresentativo-calcolante della tradizione al pensiero “rammemorante”<sup>177</sup>.

L’indirizzamento del pensiero heideggeriano al senso autentico dell’Essere (*Seyn*) avviene, pertanto, non attraverso la cancellazione della metafisica, considerata come un’ipotesi falsa o come la storia di un errore<sup>178</sup> cui vada posto rimedio, - come il termine “oltrepassamento” e “superamento” potrebbero lasciar fraintendere -, bensì attraverso il riconoscimento della sua verità storica e della sua essenza. Al contrario di quanto avviene da parte del positivismo che delegittima le questioni della metafisica, screditandole come pseudo-problemi o pseudo-proposizioni inconsistenti<sup>179</sup>, il pensiero heideggeriano non ha tendenze “reattive” di natura anti-metafisica e prende la metafisica “sul serio”<sup>180</sup>, come sottolineato da Von Herrmann:

Il pensiero appartenente alla storia dell'essere, invece, prende la metafisica tanto sul serio quanto possibile. È solo attraverso la sua dedizione ad essa che la grande illuminazione viene a splendere sopra tutta l'opera della metafisica fino ad oggi. La domanda metafisica sull'essere si mostra come preludio dell'evento. Il pensiero appartenente alla storia dell'essere non intende un allontanamento dalla metafisica, come la parola superamento potrebbe far pensare; spinge invece la domanda sull'essere sollevata dalla metafisica verso la sua possibilità estrema come domanda della verità dell'essere. Non abbiamo bisogno di un pensiero post-metafisico, perché un tale modo di parlare include l'allontanamento dalla metafisica, mentre il pensiero appartenente alla storia dell'essere, come pensiero dell'altro inizio, rimane, nella sua essenza, riferito al pensiero metafisico del primo inizio della domanda sull'essere.<sup>181</sup>

Questa articolazione del rapporto tra la tradizione metafisica e l’alternativa di pensiero heideggeriana è altrettanto manifesta nei *Beiträge*, rispetto al legame che intercorre tra la “domanda guida” (*Leitfrage*) della metafisica («Che cos’è l’ente?») e la “domanda fondamentale” (*Grundfrage*) del pensiero dell’essere («Che cos’è la verità dell’essere?»); così come rispetto

---

<sup>176</sup> F. Mora, *Martin Heidegger: pensare senza fondamenti*, p. 22.

<sup>177</sup> *Ibidem*.

<sup>178</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §94.

<sup>179</sup> Cfr. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* in «Erkenntnis», II, Springer 1931, pp. 219–41; trad. it: R. Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l’analisi logica del linguaggio*, in A. Pasquinelli (a cura di), *Il neoempirismo*, U.T. E.T., Torino 1978, p. 505. Heidegger riprende lo stesso motivo della *Überwindung*, ma secondo un’accezione radicalmente diversa.

<sup>180</sup> F-W. Von Herrmann, *La metafisica nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 37.

<sup>181</sup> *Ibidem*.



al legame che intercorre tra “primo inizio” (*Erster Anfang*) e “altro inizio” (*Anderer Anfang*). La “domanda guida” della metafisica va, infatti, riconosciuta nel suo valore di verità storica, affinché essa possa essere compresa alla luce della “domanda fondamentale”. Anche laddove si parli della “fine della metafisica” non si intende, dunque, che “la filosofia abbia chiuso con la metafisica”, anzi: è proprio attraverso il riconoscimento della sua essenza e dei suoi limiti che si può inaugurare il passaggio all’“altro inizio”<sup>182</sup>. Comprendere nella sua essenza e nei suoi limiti la “domanda guida” (*Leitfrage*) della metafisica significa considerare un interrogare che, dimentico dell’essere, interroga esclusivamente il “che cos’è” dell’ente. Di questo senso dell’interrogazione metafisica, compreso nel suo fondamento, bisogna decretare la “fine”, proprio in quanto essa non è riuscita a tenere fede - con il suo domandare “ontico” - a quella ricerca autentica dell’Essere (*Seyn*) che si prefiggeva.

Per il pensiero del passaggio non si tratta però di un’“opposizione” contro la “metafisica”, ciò che appunto le assegnerebbe di nuovo una posizione, bensì di un superamento [*Überwindung*] della metafisica dal suo fondamento. La metafisica è giunta alla fine non perché abbia domandato troppo, troppo acriticamente e troppo insistentemente dell’entità dell’ente, ma perché, decaduta dal primo inizio, non ha mai potuto raggiungere con questo domandare l’Essere di cui fondamentalmente era in cerca, e alla fine, nell’imbarazzo di questa impotenza, è incorsa nel “rinnovamento” dell’ontologia.<sup>183</sup>

Dedicandosi esclusivamente all’ente e all’entità essa è giunta al termine, ma per questa ragione non può essere rimossa o dimenticata: essa va “colta” e riconosciuta nella sua essenza che, trasformata nel pensiero della verità dell’Essere (alla luce della “domanda fondamentale”), segna così il passaggio all’“altro inizio”. La “domanda guida” può pertanto essere intesa come un “preludio” della verità dell’Essere - che apre all’*Ereignis* -, interrogata attraverso la “domanda fondamentale”. Nella metafisica si preparano infatti - sebbene non ancora del tutto riconosciuti alla luce della domanda sulla verità dell’Essere - i seguenti punti: l’entità da intendersi come “presenza”, l’essere da intendersi come “velarsi”, il primato dell’ente<sup>184</sup>. Si tratta dell’essenza sottesa della metafisica che, non ancora rilevata, va compresa e “trasformata” nella verità dell’essere. Essa va pertanto concepita non da un punto di vista storiografico, come una “dottrina delle idee” che si susseguono in modo estrinseco una accanto all’altra, bensì nel legame tra i punti summenzionati e la verità dell’Essere: la metafisica, nel susseguirsi storico di

---

<sup>182</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., § 85.

<sup>183</sup> *Ibidem*.

<sup>184</sup> *Ivi*, § 86.

dottrine filosofiche, ha avuto a cuore eminentemente soltanto l'ente, considerato attraverso la categoria della presenza; in questo modo essa ha occultato e dimenticato l'essere e sancito il primato dell'ente nella sua comprensibilità e oggettività. Gli elementi summenzionati non sono da considerarsi parti di un sistema da rinnegare, bensì - messi adeguatamente a tema alla luce della domanda sul senso dell'essere – i medesimi punti costituiscono anche l'ontologia heideggeriana, che si impenna sulla differenza tra il primato della presenza oggettivabile degli enti come sempre "ecceduta" dall'essere. La radicale alterità tra "primo inizio" e "altro inizio" (da intendersi come il "completamente altro") si manifesta, dunque, proprio a partire dal riconoscimento della struttura essenziale della metafisica, e non a partire da un "contromovimento" rispetto a essa:

Nessun *contromovimento*; perché tutti i contromovimenti e le controforze sono determinati per una parte essenziale anche da ciò *contro cui* si oppongono, sia pure nella forma di un suo rovesciamento. E perciò un *contro*-movimento non è mai sufficiente per una trasformazione *essenziale* della storia. I contro-movimenti restano impigliati nella loro stessa vittoria, e ciò vuol dire che si aggrappano a ciò che hanno vinto. Da essi non viene liberato alcun fondamento creativo, ma piuttosto negato come non necessario. Al di là di tutte le contro-forze, le contro-spinte e le contro-installazioni deve levarsi qualcosa di completamente altro.<sup>185</sup>

Attraverso la comprensione dell'essere come storicità è possibile intendere la relazione profonda tra la metafisica (con la sua *Leitfrage*) e il pensiero dell'"altro inizio" (con la sua *Grundfrage*): essi si coappartengono nell'"unica storia onnicomprensiva dell'essere"<sup>186</sup>. La metafisica è "preludio" dell'evento e, a sua volta, l'evento non può situarsi "fuori" e prescindere da essa. Alla luce di ciò, le dottrine metafisiche (segnate dalla "domanda guida") possono essere riconosciute nella loro verità storica, e dunque, anche "relativizzate" all'interno della storia-destino. La "domanda guida" serba, pertanto, la possibilità di una trasformazione storica del suo domandare che schiuda un interrogare "completamente altro".

L'altro inizio non è un orientamento opposto al primo, ma, *in quanto altro*, sta al di fuori dell'opposizione e dell'immediata comparabilità. Perciò il confronto non è affatto un'ostilità, né nel senso del grossolano rifiuto, né nel modo del superamento che toglie il primo e lo conserva nell'altro. L'altro inizio procura al primo, in base a una nuova originarietà, la

---

<sup>185</sup> *Ivi*, §92.

<sup>186</sup> F-W. Von Herrmann, *La metafisica nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 30.

verità della sua storia e dunque la sua più propria inalienabile alterità, che diventa feconda solo nel dialogo storico dei pensatori.<sup>187</sup>

La diversità essenziale tra le due modalità di pensiero - che non si susseguono come un “primo” e un “secondo” inizio, secondo la modalità di pensiero del calcolo – si esprime in modo “fecondo” proprio attraverso la relazione e il “dialogo storico” dei pensatori, nelle cui posizioni filosofiche è da individuarsi il valore di verità di quanto già pensato e di quanto il “già pensato” occulta e lascia “da pensarsi”, aprendo così a nuove possibilità. Mettere in risalto questo passaggio – così come l’intera riflessione sul rapporto tra Heidegger e il pensiero metafisico *tout-court* - ci sembra di fondamentale importanza metodologica per legittimare il lavoro che in questa tesi ci si propone.

Nei *Beiträge* il valore del pensiero metafisico è rimarcato, oltre a quanto sin qui considerato, attraverso la metafora che descrive le grandi filosofie del passato come dei “monti, che si ergono, non scalati né scalabili”<sup>188</sup>. Secondo l’interpretazione di questi passaggi suggerita da Von Herrmann<sup>189</sup>, i monti rappresenterebbero il “punto più alto e l’orizzonte visivo” della storia dell’umanità occidentale, ovvero quanto di più nobile e profondo la guida<sup>190</sup>; mentre l’inaccessibilità delle catene montuose rappresenterebbe l’inaggrabilità dell’esperienza metafisica per la storia del pensiero. Non è superando i monti e “arrampicandosi” su di essi che li si può comprendere nella loro essenza – le grandi filosofie non sono da “vincere” o abbandonare; è necessario, piuttosto, continuare a tenerli di fronte a noi e riconoscerne l’“altezza” e la “verità storica”. A questo deve aspirare il “confronto speculativo”<sup>191</sup> con i “monti” della metafisica: instaurare un rapporto autentico che li intenda nella loro essenza costitutiva (*Wesen*).

Il confronto reciproco con le grandi filosofie – in quanto posizioni metafisiche fondamentali entro la storia della domanda guida – deve essere impostato in maniera tale che ogni filosofia venga a stare come essenziale, come monte tra i monti, e faccia così stare ciò che ha di più essenziale [*Wesentlichstes*].<sup>192</sup>

---

<sup>187</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §92.

<sup>188</sup> *Ivi*, § 93.

<sup>189</sup> F-W. Von Herrmann, *La metafisica nel pensiero di Heidegger*, cit., pp. 15-17.

<sup>190</sup> «Concedono però alla pianura ciò che essa ha di più elevato e le indicano la sua roccia originaria. Stanno là come un punto di riferimento e formano ogni volta l’orizzonte; reggono la vista e il velamento» (cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., § 93).

<sup>191</sup> *Ibidem*.

<sup>192</sup> *Ibidem*.

Nella lettura heideggeriana della “domanda guida” della metafisica, alla luce della “domanda fondamentale”, nulla va dimenticato o cancellato come qualcosa di appartenente al passato, la metafisica viene riconosciuta e preservata<sup>193</sup> – ma al contempo “storicizzata” - nella sua verità, come guida e orizzonte della storia dell’occidente, e ripresa in un “possesso più originario”<sup>194</sup>. Non si tratta di sradicare la metafisica come un’erba infestante, ma di “scavarne il fondo” e prepararne più adeguatamente il terreno; potremmo dire, forzando la mano, di prendersene cura:

Un pensiero che pensa alla verità dell'essere certo non si accontenta più della metafisica; ma esso non pensa nemmeno contro la metafisica. Per restare nell'immagine, esso non strappa la radice della filosofia, ma ne scava il fondo e ne ara il terreno. La metafisica rimane la prima cosa della filosofia, anche se non raggiunge mai la prima cosa del pensiero. Nel pensiero che pensa alla verità dell'essere, la metafisica è oltrepassata e cade la sua pretesa di amministrare il riferimento portante all'“essere” e di determinare in maniera decisiva ogni rapporto con l'ente in quanto tale. Ma questo “oltrepassamento [*Überwindung*] della metafisica” non mette da parte la metafisica<sup>195</sup>.

Pertanto, possiamo convenire che l’alternativa di pensiero heideggeriana si muove sullo stesso sentiero della metafisica - seppur con le dovute torsioni e curvature radicali del percorso - e non su una strada diversa o parallela. Il rapporto con la metafisica va interpretato come “un’acquisizione della fedeltà alla propria provenienza”<sup>196</sup>: un’appropriazione autentica dei suoi temi di riflessione fondamentali e una radicalizzazione del suo modo di procedere, che passa anche attraverso la via fenomenologico-ermeneutica<sup>197</sup>. Alla luce di ciò, Von Herrmann mette in guardia rispetto ai fraintendimenti possibili – appena considerati – dell’utilizzo delle espressioni “superamento” e “oltrepassamento” della metafisica, per cui questi termini si rivelano pressoché “inadatti”<sup>198</sup>. Nel loro impiego egli vede piuttosto un tentativo di restituire la metafisica a se stessa, comprendendola più essenzialmente, grazie all’ausilio del metodo ermeneutico-fenomenologico.

---

<sup>193</sup> F-W. Von Herrmann, *La metafisica nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 18.

<sup>194</sup> «La domanda guida, sviluppata nella sua articolazione, lascia di volta in volta riconoscere una *posizione fondamentale* rispetto all’ente in quanto tale, cioè una posizione di colui che domanda (l’uomo) su un fondamento che non si può affatto fondare o anche solo conoscere come tale in base alla domanda guida, ma che è portato all’aperto tramite la domanda *fondamentale*. Sebbene non sia mai possibile un procedere dalla domanda guida alla domanda fondamentale, nondimeno il dispiegamento della domanda fondamentale dà il fondamento per riprendere in un possesso più originario l’intera storia della domanda guida, e non tanto per liquidarla come qualcosa di passato» (cfr. M. Heidegger *Contributi alla filosofia*, cit., § 34).

<sup>195</sup> M. Heidegger, *Introduzione a “Che cos’è metafisica?”* [1949], cit.

<sup>196</sup> A. Fabris, *Dio con l’essere*, cit., p. 67.

<sup>197</sup> F-W. Von Herrmann, *La metafisica nel pensiero di Heidegger*, cit., pp. 76-77.

<sup>198</sup> *Ivi*, pp. 12-13.

Nella filosofia del XX secolo è Heidegger il vero erede della metafisica: egli ha assunto le sue domande essenziali talmente sul serio, da aver anche cercato e trovato per esse un'altra via di svolgimento. Husserl è il grande erede della filosofia trascendentale moderna che ha trasformato in una filosofia fenomenologica. Ma Heidegger è l'erede della metafisica che inizia con Platone e culmina nella filosofia di Hegel. Allo stesso tempo però, Husserl ha istituito il metodo fenomenologico senza il quale il pensiero ermeneutico di Heidegger non sarebbe diventato possibile. Perché l'ermeneutica istituita da Heidegger comprende se stessa come una radicalizzazione della massima d'indagine fenomenologica "tornare alle cose stesse"<sup>199</sup>.

La metafisica resta, dunque, per Heidegger l'*humus* fertile in cui il suo pensiero, che tenta di sondare altre direzioni (anche dal punto di vista metodologico), si innesta e su cui cresce.

È Heidegger stesso nei suoi primi scritti, con riferimento particolare allo scritto su Kant del 1929<sup>200</sup>, a parlare della sua "ontologia fondamentale" come di una "metafisica dell'esserci"<sup>201</sup>, sottolineando l'accadere della metafisica *nell'esserci*. L'esserci, infatti, è un continuo trascendimento dell'ente in virtù della comprensione dell'essere: questo legame tra esserci e "trascendenza" (trascendimento) resta una questione meta-fisica<sup>202</sup>. Questo aspetto verrà poi rivisto da un punto di vista terminologico e concettuale dagli anni '30 in poi, con la messa a tema del pensiero della verità dell'Essere come Evento. Tuttavia, la questione del trascendimento della sostanzialità e della presenza sussistente degli enti resta un motivo fondamentale del pensiero heideggeriano, che costituisce la sua "immanente" e risignificata "metafisica". Se con "metafisica" vogliamo infatti intendere quei tentativi filosofici che, di fronte all'interrogazione sullo statuto del reale, non si fermano all'attestazione della semplice presenza, la filosofia heideggeriana – a suo modo e con delle specificità da rilevare – può essere annoverata tra questi.

Appare dunque fondamentale, da un lato, evidenziare la necessità metodologica di un distacco esplicito dalla tradizione metafisica - compresa secondo quella caratterizzazione che può onnicomprensivamente essere indicata come "ontoteologica" (cfr. 1.2.2.) -, distacco che passa attraverso le figure qui considerate di *Destruktion*, *Überwindung*, *Verwindung*, *Schritt*

---

<sup>199</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>200</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*. trad. it a cura di M. E. Reina, Laterza, Bari 1981.

<sup>201</sup> Cfr. *ivi*, sez. quarta, C: "La metafisica dell'esserci come ontologia fondamentale", p. 199. Cfr. anche F-W. Von Herrmann, *La metafisica nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 24.

<sup>202</sup> F-W. Von Herrmann, *La metafisica nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 26. Cfr. anche M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento* [1929] in *Id.*, *Segnavia*, cit. [HGA, vol. 9].

*Zürück, Satz* e il passaggio tra “domanda guida” (*Leifrage*) e “domanda fondamentale” (*Grundfrage*), “primo inizio” (*der erste Anfang*) e “altro inizio” (*der andere Anfang*). Dall’altro, tuttavia, non si può fare a meno di rilevare e tenere a mente, in questo confronto, le profonde ambiguità - di natura terminologica e tematica - che attraversano le questioni della “trascendenza dell’esserci” nell’ontologia fondamentale, della verità dell’Essere, dell’Evento e dell’ultimo Dio, nei testi successivi. Questo va tenuto presente soprattutto alla luce di quanto da ultimo osservato: il pensiero heideggeriano sfida i positivismi, e un certo tipo di tradizione metafisica, a non fermarsi a un’idea di essere come presenza sussistente e oggettivabile. Da ultimo, bisogna tenere a mente anche l’ambivalenza evidenziata in questo paragrafo rispetto alle figure che rappresentano il “superamento” stesso della metafisica, da intendersi tanto come un distacco quanto come una essenziale fedeltà alle questioni da essa aperte. Si tratta di punti non privi di difficoltà, da tenere presenti e reinterrogare a partire dal confronto che si tenterà di strutturare nei prossimi capitoli.



## Capitolo 2

### Heidegger e la differenza ontologica

Nel primo capitolo abbiamo tentato di fornire un assetto della strutturazione del paradigma ontoteologico a opera di Heidegger (comprensivo dei limiti individuati dalla critica successiva) e delle figure mediante le quali egli esprime l'ambiguo legame che lo lega alla tradizione "metafisica". A seguito di ciò, appare opportuno dedicarci a quello che secondo il nostro autore è il punto di maggior distacco tra il proprio pensiero e quello della tradizione: la questione della differenza ontologica. Il tentativo heideggeriano, che si accompagna alla caratterizzazione ontoteologica della tradizione metafisica, è soprattutto quello di preparare il terreno alla costituzione della propria via di pensiero come radicalmente "altra" rispetto alla precedente. Il punto su cui quest'alterità si impernia è proprio quello della "differenza ontologica", che la metafisica ontoteologica non riuscirebbe a pensare adeguatamente, nel suo partire dall'ente e "mirare" costantemente all'ente.

Il nome "metafisica" è qui usato senza riserve per caratterizzare l'intera storia della filosofia fino a oggi. Non vale come titolo di una "disciplina" filosofica di scuola; anche la sua genesi tarda e in parte artificiale è trascurata. Il nome indica che il pensiero dell'essere prende l'ente, nel senso di ciò che è lì presente e sussistente, come punto di partenza e come meta per l'ascesa verso l'essere, la quale diventa subito anche la discesa che riporta all'ente.<sup>1</sup>

Per Heidegger, il misconoscimento della differenza ontologica tra essere ed ente determina il fraintendimento e la dimenticanza dell'essere ad opera della metafisica. È questo, dunque, il punto fondamentale su cui occorre meditare nel passaggio dal "primo inizio" all'"altro inizio", e rispetto al quale l'alterità tra le due proposte deve emergere come tale.

Se consideriamo che tutta la filosofia occidentale, a suo modo, si occupa della domanda sulla differenza ontologica – che è implicata nel domandare che si interroga sullo statuto degli enti –, è difficile comprendere in che senso Heidegger attribuisca alla tradizione la dimenticanza e il fraintendimento della differenza (cfr. 1.2.2.). Secondo la sua lettura, la "metafisica" avrebbe considerato una certa accezione della differenza, ponendo l'accento sul "differente della differenza", senza riuscire a comprendere però il differenziarsi (e co-appartenersi), come tale, tra

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., [HGA, vol. 65], § 258.



essere ed ente<sup>2</sup>. La comprensione dell'essere secondo la categoria della presenza e, dunque, come ciò che è eminentemente presente, reale e attuale (l'ente), avrebbe dato luogo il misconoscimento della "differenza ontologica" ad opera della tradizione: l'essere sarebbe stato inteso da essa in modo troppo "vuoto" e "generale" (da un punto di vista onto-logico) oppure come un ente fra gli altri, seppure il più originario e eminente (da un punto di vista teo-logico). Questo è il modo in cui, per Heidegger, l'intera storia della "ontoteologia" (1.2.) avrebbe misconosciuto la differenza.

La distinzione di ente ed essere è sospinta nell'innocuità di una differenza ("logica") solo rappresentata, se mai nell'ambito della metafisica si conosca una simile differenza *come* tale, cosa che a rigore non accade né può accadere, giacché il pensiero metafisico non può fare altro che tenersi *nella* differenza, ma in maniera che l'essere stesso sia una specie di ente. Solo il passaggio nell'altro inizio, il primo superamento della metafisica, anche a costo di conservarne il nome in via transitoriamente necessaria, rende consapevoli di tale differenza e con ciò per la prima volta la pone in questione; e non in una questione qualsiasi, bensì nella domanda su ciò che più di tutto è degno di domanda.<sup>3</sup>

La "differenza ontologica" – il cui nome si limiterebbe a indicare soltanto provvisoriamente e transitoriamente il pensiero della verità dell'essere<sup>4</sup> - non può essere intesa, infatti, come un'aggiunta intellettualistica, come la distinzione tra un oggetto reale e il suo concetto universale (la sua essenza) o come una distinzione qualitativa tra due enti (un ente causante e uno causato), come avrebbe fatto la metafisica. Da questa "differenza", ancora troppo "ontica" e "intellettualistica", pensata dalla "metafisica" deve prendere luogo la meditazione sul senso dell'essere. Il passaggio all'altro inizio (la cui via è inaugurata dal tentativo di pensiero heideggeriano) deve porre in questione e meditare questa differenza alla luce di un pensiero che si interroghi realmente riguardo alla domanda sul senso dell'essere.

Tanto quanto la differenza è introdotta come la "differenza ontologica" in modo dapprima esteriore, e del tutto nel senso del pensiero rappresentativo, altrettanto è necessario cominciare a meditare da tale differenza.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> «Pensando l'ente come tale nella sua totalità, la metafisica lo rappresenta puntando lo sguardo sul differente della differenza, senza prestare attenzione invece alla differenza in quanto differenza» (cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 93).

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., § 258.

<sup>4</sup> «Provvisoriamente noi non possiamo nominarlo che utilizzando il linguaggio della tradizione, e parliamo così della differenza (*Differenz*) tra l'essere e l'ente» (cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 64) e *Id.*, *Contributi alla filosofia*, cit., § 258.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., § 258.

La “storia della metafisica” in quanto “storia dell’essere” resta, dunque, il terreno di indagine da interrogare e ripensare e da cui far emergere il “non pensato” (come si è mostrato in 1.4.).

La rilevanza della tradizione metafisica per la riflessione heideggeriana è riscontrabile in modo pressoché continuativo nell’arco della meditazione su questo tema: a partire da *Sein und Zeit*, e dagli scritti ad esso coevi, così come negli scritti dagli anni ‘30 in poi - come i *Beiträge zur Philosophie* -, e nei testi più tardi come *Identität und Differenz*. In particolare: in *Sein und Zeit* la riflessione sul senso dell’essere (sebbene non venga esplicitamente caratterizzata come la questione della “differenza ontologica”, ma si strutturi conformemente ad essa) si accompagna alla figura della *Destruktion* della tradizione. Negli scritti ad esso coevi, come *Die Grundprobleme der Phänomenologie* del 1927, il problema della differenza verrà affrontato esplicitamente solo a seguito di uno svolgimento storicamente orientato del problema dell’essere (attraverso una lettura critica di autori della tradizione). Nei *Beiträge zur Philosophie*, la questione della differenza si lega al passaggio dal primo inizio all’altro inizio. Mentre negli scritti più tardi, come *Identität und Differenz* (come già mostrato in 1.2.), la questione della differenza ontologica si accompagna a una riflessione sulla struttura concettualmente unitaria della ontoteologia.

La questione della differenza, rispetto alla quale emerge tanto il legame del pensiero heideggeriano con la tradizione metafisica, quanto la sua – almeno tentata – radicale alterità rispetto ad esso, rappresenta non solo il problema fondamentale della filosofia e il più degno di domanda<sup>6</sup>, ma anche una questione di rilevanza esistenziale (come evidenziato già in 1.1.), in quanto in essa è implicato lo stato (“la fondazione essenziale”) dell’uomo:

Infatti in questa apparentemente misera e innocua differenza “ontologica”, e cioè apportatrice di ontologia, deve rendersi visibile l’originaria ricchezza e il pericolo di tutti i pericoli propri dell’essere umano, la sua fondazione essenziale e la sua essenziale distruzione.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla Metafisica*, a cura di G. Vattimo, trad. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1990, [HGA, vol. 40], cap.1.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., § 258.

## 2.1. Impostazione generale del problema

In primo luogo, tenteremo di impostare la questione della differenza in modo generale, evidenziandone alcuni nodi concettuali che emergono dalla riflessione di Heidegger, ma senza necessariamente seguire la sua impostazione.

La questione dell'essere, del suo differenziarsi e al contempo relazionarsi ad ogni ente, riguarda da vicino la nostra esperienza del mondo e la sua concettualizzazione; essa si innesta infatti nella struttura relazionale dell'"esserci" umano, in quanto ente particolare. L'esperienza di ogni essere umano è relazionale: essa si costituisce primariamente in relazione a sé, mediante la consapevolezza di sé e, al contempo, mediante la percezione degli altri enti con cui ci si relaziona. Questa esperienza primaria di sé e dell'altro – anche laddove non immediatamente concettualizzata o meditata – si esprime in azioni che sottintendono una certa consapevolezza di sé e degli altri e del rapporto relazionale in corso. Attraverso quest'esperienza di relazionalità, ci si imbatte in una prima e inevitabile "comprensione" dell'essere: sebbene non concettualizzata o distintamente definita, essa è tuttavia implicata nella struttura relazionale in cui gli enti si rapportano tra loro (ci sembra di poter accostare ciò che qui chiamiamo "relazionalità" alla riflessione heideggeriana sull'"essere-nel-mondo")<sup>8</sup>. Non v'è esperienza (di sé e degli altri enti) che non sottintenda, infatti, la manifestazione che qualcosa *sia*, a prescindere da *che cosa* esso sia. La domanda sul "che cos'è" è, in qualche modo, secondaria e derivata da una prima e immediata – sebbene non ancora tematizzata – relazione con l'essere, implicata nell'incontro con ciascun ente, indipendentemente dalle sue caratteristiche determinate. La struttura relazionale dell'essere-nel-mondo precede, dunque, l'interrogazione sui singoli enti e la loro oggettivazione. Che qualcosa sia manifesto in quanto essente rappresenta un *primum* inaggirabile del pensiero così come di ogni azione. Possiamo parlare, dunque, di un certo contenuto essente, "intenzionato" dal pensiero, come di un dato fenomenologico, come il primo per noi: un dato immediato che conosciamo – per usare un lessico aristotelico – semplicemente per "induzione" (*epagoghè*)<sup>9</sup>, senza bisogno di ulteriori dimostrazioni, pena un regresso all'infinito.

È da questa esperienza pre-concettuale – implicata nelle relazioni che costituiscono il nostro essere-nel-mondo – che può sorgere la domanda fondamentale sul senso dell'essere. La presenzialità degli enti, infatti, si accompagna ad essi e ne è preconditione, pur non essendo a sua volta oggettivabile, tematizzabile e definibile come fosse un ente tra gli altri; qual è il senso,

---

<sup>8</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., § 12 - 13.

<sup>9</sup> Cfr. Aristotele, *Fisica*, I, 185 a 12; trad. it. a cura di L. Ruggiu, su testo greco a cura di W.D. Ross.

dunque, di questo carattere manifestativo? Ciò che tutti gli enti hanno in comune, a prescindere dalle loro differenze particolari, è proprio il fatto che essi *sono*: del *nihil negativum*, infatti, non v'è manifestazione né può darsi alcuna esperienza. Anzi, anche il *nihil negativum*, in quanto locuzione semantica, ricade all'interno dell'orizzonte dell'essere: si tratta infatti di un significante il cui significato non è saturato da alcun contenuto; in quanto particolare significante privo di significato, tuttavia, esso è. Pur non potendo ancora definire propriamente questa inevitabile relazione con l'essere, si può parlare, dunque, di un carattere intrascendibile – o trascendentale - dell'essere: nulla può propriamente costituirsi al di fuori del suo orizzonte manifestativo. La trascendentalità dell'essere ha carattere, per così dire, elentico.

Tuttavia, ciascuna delle cose che pure parimenti *sono* si costituisce come identica a sé stessa, in quanto diversa da altro, ovvero in quanto negazione di ciò che essa non è (A non è non-A). È necessario, dunque, che il carattere trascendentale dell'essere – se si intende riconoscere una qualche consistenza ontologica alle differenze – debba dirsi in modo analogo, e quindi differenziato, per ciascuna delle differenti identità (per ciascuno dei differenti enti). Sorge dunque il problema di come l'identità con sé dell'essere trascendentale possa “ospitare” e render conto dell'esser-differente di ciascuna delle differenze ontiche. Da ciò si mostra, quantomeno come “degnata di domanda” (per calcare un'espressione heideggeriana), la questione della relazione e della differenza tra l'essere degli enti e i differenti enti che sono. Gli enti, infatti, *essendo*, si relazionano – in qualche modo – all'essere, eppure non coincidono con esso; analogamente, l'essere si relaziona in qualche modo agli “essenti”, eppure si differenzia da essi (non può essere, infatti, detto a sua volta un ente). La domanda sulla relazione e la differenza tra gli enti e l'essere può riferirsi a quest'ultimo, tanto rispetto al suo carattere trascendentale di manifestatività, quanto rispetto al suo presunto carattere produttivo o a sua volta derivato: per usare il lessico heideggeriano, è una domanda che coinvolge l'essere tanto da un punto di vista “onto-logico”, come universale, quanto “teo-logico”, come causa prima.

Per riassumere quanto tematizzato sin qui in merito alla questione, possiamo dire: nell'immediatezza delle relazioni che intercorrono con noi stessi e con gli altri enti è implicata una certa relazione inaggrabile e immediata - seppur non concettualmente tematizzata - con l'essere, che non può essere considerato un ente al pari di quelli con cui quotidianamente ci relazioniamo. Infatti, è proprio grazie al differire dell'essere dagli enti che la relazione con essi è possibile: il carattere di manifestatività e presenza degli enti è condizione di possibilità del nostro relazionarci ad essi e a noi stessi (in quanto enti). Proprio nel suo differire dagli enti, l'essere non può essere messo a tema alla stregua di un ente. In altre parole: la condizione di possibilità della tematizzazione degli essenti e dell'incontro con essi non si incontra e tematizza

come un essente tra gli altri<sup>10</sup>. Il problema dell'essere dell'identità differenziale di ogni ente non può essere risolto, infatti, semplicemente considerando l'essere come un ente tra gli altri, seppur qualitativamente superiore. Questa strategia, infatti, riprodurrebbe la questione: si tratterebbe comunque di un ente, ovvero di un qualcosa-che-è, e pertanto non sarebbe in grado di rendere conto di questa differenza<sup>11</sup>. Come può dunque essere pensata ed espressa la differenza tra essere ed ente?

Altrettanto fuorviante sarebbe, d'altronde, considerare l'essere in maniera del tutto astratta, come un concetto, un ente di ragione o una categoria che raggruppi in sé gli enti in generale, indicando così una differenza tra gli enti reali e il loro "concetto" d'essere. La "differenza ontologica" rimarrebbe infatti sottesa anche a una simile differenziazione tra realtà ontiche e concetto ontologico: il concetto o la categoria "essere" sarebbe infatti un concetto (o una categoria) che è<sup>12</sup>. Questa differenziazione riprodurrebbe, dunque, la necessità di continuare a riferirsi alla condizione e alla possibilità di significazione di ogni concetto come a qualcosa di diverso, eppure implicato, in ogni concetto essente. Analogamente a quanto visto sin qui: ci si riferisce all'"essere" per indicare la condizione di possibilità di ogni significazione che, a sua volta, non coincide né con un significato né con un significante determinato.<sup>13</sup>

Infine, la questione della "differenza ontologica" si presenta come una problematica ontologico-metafisica e, conseguentemente, esistenziale o di antropologia filosofica. Sebbene essa intercetti nel suo assetto problematico alcune questioni logiche e linguistiche – come quelle relative all'identità, alla differenza e alla predicazione – non può essere risolta esclusivamente adottando differenziazioni di natura linguistico-grammaticale.

Nel sottolineare questo punto ci stiamo riferendo nello specifico alla controversia Heidegger-Carnap degli anni '30<sup>14</sup>, testimoniata dal testo di Carnap *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*<sup>15</sup>. In questo testo – che ha come obiettivo polemico le cosiddette "pseudoproposizioni" e gli "pseudoproblemi" della metafisica *tout court* - si fa

---

<sup>10</sup> Per un approfondimento sul concetto di "relazione trascendentale" cfr. G. Chiurazzi, *Dynamis: ontologia dell'incommensurabile*, Guerini Scientifica, Milano 2017, cap. 3.

<sup>11</sup> G. Nicholson, *The Ontological Difference*, in «American Philosophical Quarterly», vol. 33, n. 4, 1996, pp. 357–74 <<https://www.jstor.org/stable/20009875>>, p. 362.

<sup>12</sup> «The danger consists in supposing that there are beings, *Seiendes*, in the environment, and then supposing that being is the concept that covers them. We'd be bringing the ontological difference under the general heading, Concept and Reality. "Beings, entities? That's reality. Being? That's a concept." But in fact being is not equivalent to the words or the logical devices we have mentioned, or to the concept no matter how "fundamental" it might be. Instead of that, being is what they all signify, even though it is not a being» (cfr. *Ibidem*).

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Cfr. F. Volpi, *La selvaggia chiarezza*, Adelphi, Milano 2011, pp. 220-230.

<sup>15</sup> R. Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in *Il neoempirismo*, a cura di A. Pasquinelli, Utet, Torino 1969, pp. 504-532.

esplicito riferimento alle riflessioni ontologiche heideggeriane presenti, in particolare, nella sua prolusione *Was ist Metaphysik?*. Per Carnap, i presunti “problemi” delle filosofie metafisiche – tra cui egli annovera le riflessioni heideggeriane - sono da ricondursi a un uso scorretto del linguaggio, quale si dà usando parole prive di significato oppure combinando in modo scorretto, dal punto di vista sintattico, parole significanti, in modo che le “proposizioni” della metafisica (così come le sue domande) risulterebbero delle pseudoproposizioni “prive di senso”<sup>16</sup>. Non si tratterebbe semplicemente di proposizioni false, ambigue o prive di rilevanza, ma di proposizioni insensate da un punto di vista logico-semanticamente. Nel testo sono prese di mira in particolare, a titolo esemplificativo, alcune espressioni evocative di *Was ist Metaphysik?*, quali «Il niente nientifica»<sup>17</sup>, ma anche espressioni come “l’ente”, “il non-ente”. Nella parte conclusiva del testo viene, inoltre, rilevato come la maggior parte delle fallacie che costituiscono le pseudoproposizioni della metafisica riguardino l’uso dell’ambigua parola “essere”<sup>18</sup>, che può essere impiegata tanto con valore predicativo (se usata come copula in associazione a un predicato) quanto con valore esistenziale (“come termine designante l’esistenza”). Del secondo utilizzo, in particolare, viene contestata l’insensatezza, se non lo si associa un predicato.

Dal punto di vista di questa impostazione, che possiamo genericamente annoverare nell’ambito del “positivismo”, la questione del senso dell’essere viene a costituirsi come una problematica di natura logico-grammaticale, che può, pertanto, essere risolta differenziando e disambiguando i suoi diversi significati.

Quello che sin qui abbiamo chiamato “essere”, infatti, può esprimere accezioni molto diverse, logicamente e linguisticamente differenziabili (alcune tra esse possono essere: identità, predicazione, esistenza)<sup>19</sup>. Eppure, questi chiarimenti logico-grammaticali di quella che abbiamo chiamato una comprensione “pre-concettuale” dell’essere non sono risolutivi rispetto alla problematica della “differenza ontologica” da noi illustrata sin qui. Essi permettono di differenziare le diverse accezioni secondo cui l’essere (inteso in senso analogico) si differenzia dagli enti: in quanto identità, in quanto predicazione, in quanto esistenza (anche prendendo in considerazione gli accorgimenti di Carnap, secondo cui l’esistenza non può avere valore predicativo). Tuttavia, questa chiarificazione ripropone e getta ulteriore luce sulla questione della differenza: identità, predicazione, esistenza non sono enti a loro volta, cionondimeno essi

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 504.

<sup>17</sup> Qui stiamo facendo riferimento alla traduzione italiana di F. Volpi (cfr. M. Heidegger, *Che cos’è metafisica?*, cit.). Nella traduzione italiana considerata del testo di Carnap, la medesima proposizione è tradotta come “il nulla nulla” (cfr. R. Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l’analisi logica del linguaggio*, cit.).

<sup>18</sup> R. Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l’analisi logica del linguaggio*, cit., p. 522.

<sup>19</sup> Cfr. G. Nicholson, *The Ontological Difference*, p. 363.

costituiscono e caratterizzano in modo fondamentale la nostra esperienza relazionale con gli enti<sup>20</sup>. Le diverse accezioni logico-grammaticali in cui si può intendere l'essere, pertanto, sono un valido mezzo di chiarificazione della sua struttura analogica, di cui facciamo immediatamente esperienza soltanto in modo pre-tematico e pre-concettuale. Tuttavia, lungi dal risolvere la questione della differenza, esse testimoniano la nostra "consapevolezza linguistica ed esistenziale" dell'essere, implicata nella nostra costituzione relazionale ed espressa attraverso un "vocabolario ontologico" differenziato<sup>21</sup>. Le diverse accezioni logico-grammaticali dell'essere denotano modi diversi di riferirsi a una certa comprensione dell'essere esperita nelle relazioni, quella che Heidegger chiama "preontologica"<sup>22</sup>.

Carnap sostiene, a seguito delle sue argomentazioni ed esemplificazioni, che le pseudoproposizioni "della metafisica" non siano rappresentative di dati di fatto (assetti di cose empiricamente verificabili o falsificabili), ma servano all' "espressione del sentimento della vita"<sup>23</sup>, a esprimere in modo "quasi poetico" il rapporto dell'uomo nei confronti degli altri enti. Esse sarebbero l'espressione di un "sentimento del proprio atteggiamento emotivo e volitivo verso l'ambiente e verso la società" che si "estrinseca" nelle azioni e nel linguaggio umani<sup>24</sup>. In un certo senso, potremmo dire che è a questo "sentimento della vita", insito nella relazionalità tra l'uomo e gli altri enti, che Heidegger si riferisce quando parla di una comprensione "pre-concettuale" dell'essere. La constatazione di questo "sentimento" assume la forma di problema e viene tematizzata nella questione della differenza, in un modo che Carnap ritiene insensato se espresso nella forma delle "pseudoproposizioni" metafisiche: a differenza dell'arte, la metafisica infatti dà a questo sentimento la forma di enunciati (che abbiamo visto essere da un punto di vista logico-grammaticale, per Carnap, pseudoproposizioni) e si costituisce, dunque, come una teoria ingannevole e illusoria. Nell'elaborazione della sua critica nei confronti della metafisica, Carnap opera dunque una distinzione netta tra l'"espressione del sentimento della vita" esercitata, ad esempio, dall'arte e una teoria vera e propria.

Il nostro intento, invece – calcando la linea heideggeriana – è quello di soffermarsi sul valore della comprensione "pre-concettuale" dell'essere, che l'intero discorso carnapiano non riesce a eludere e, anzi, contribuisce a mettere in luce. Nel liquidare l'insensatezza, da un punto di vista logico-grammaticale, delle proposizioni della metafisica, egli non può infatti fare a

---

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 362-363.

<sup>21</sup> Le espressioni sono una nostra traduzione della seguente terminologia utilizzata da Nicholson: "linguistic awareness", "existential awareness", "ontological vocabulary" (cfr. *Ibidem*).

<sup>22</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 263.

<sup>23</sup> R. Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, cit., p. 528-529.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

meno di rilevare quel “sentimento” che più propriamente riteniamo di poter chiamare una comprensione ancora indistinta e non tematizzata della trascendentalità dell’essere<sup>25</sup>.

La grammatica e la logica, pertanto, traducono in parole e aiutano a chiarificare aspetti dell’ambiguità semantica (o più propriamente dell’analogia) dell’essere, anche laddove la differenza non sia ancora stata concettualizzata, ma non risolvono il problema né riescono adeguatamente a respingerlo come uno “pseudoproblema”. Quel “sentimento” o “comprensione” dell’essere, che ne rivelano la struttura trascendentale e analogica (relazionale e al contempo differenziale), non vengono elusi dai tentativi di disambiguazione della grammatica e della logica. Il fatto che questa esperienza non possa essere espressa propriamente alla maniera delle proposizioni empiricamente verificabili (in ciò consiste la critica carnapiana) testimonia ulteriormente il carattere differenziale del trascendentale, non definibile al pari degli enti. Per calcare un’espressione heideggeriana: si sta tentando un discorso che non cerca di confutare l’approccio logico-formale, ma che da esso non può essere risolto, in quanto “più originario”:

L’idea della “logica” stessa si dissolve nel vortice di un domandare più originario.<sup>26</sup>

Ogni esperienza dei singoli enti, così come ogni enunciato empiricamente verificabile, si fonda su questa primaria significazione e comprensione che è trascendentale e analogica (relazionale e differenziale)<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> In merito all’esperienza e alla comprensione umana del trascendentale e della differenza ontologica cfr. G. Chiurazzi, *Dynamis: ontologia dell’incommensurabile*, cit., cap. 3.

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Che cos’è metafisica?*, cit., p. 58.

<sup>27</sup> G. Chiurazzi, *Dynamis: ontologia dell’incommensurabile*, cit., cap. 3.



## 2.2. Il problema della differenza ontologica lungo il *Denkweg* heideggeriano

Prendiamo ora in considerazione l'impostazione della questione della "differenza ontologica" così come essa viene presentata da Heidegger in alcune delle tappe principali del suo itinerario filosofico. Il tentativo di questa sezione consisterà nel mostrare come il senso della nozione di "differenza ontologica" vari lungo lo sviluppo della meditazione heideggeriana sull'essere, rispetto ad alcuni suoi aspetti, pur mantenendo un'impostazione comune di fondo. Va, infatti, sottolineato che la trattazione del tema subisce trasformazioni e assestamenti nel corso dell'itinerario di pensiero heideggeriano e che essa va dunque ricostruita (evidenziandone variazioni di significato e di approccio metodologico) a partire da singole e variabili esposizioni del tema presenti nelle opere del nostro autore; non se ne rintraccia infatti un'esposizione sistematica<sup>28</sup>.

In realtà, fin dalla lettura della dissertazione di Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862), compiuta negli anni della prima formazione, Heidegger si pone il problema di capire se alla base della polisemia dell'ente vi sia un significato unitario di essere che regga tutti gli altri, ovvero se, al di là degli enti, si dia un essere. Fin dagli inizi egli tende quindi a introdurre una differenza tra gli enti e l'essere, definita poi "differenza ontologica", la quale assume di volta in volta valenze diverse a seconda del modo in cui l'essere è concepito.<sup>29</sup>

Sebbene la questione sia dunque presente nel pensiero heideggeriano, come rilevato da Volpi, sin dagli studi giovanili (anche solo in modo latente), le prime occorrenze del sintagma "differenza ontologica" sono da rintracciarsi in alcuni scritti della fine degli anni '20, coevi a *Sein und Zeit*. In *Sein und Zeit*, invece, non si fa esplicitamente riferimento alla nozione di "differenza ontologica", nonostante compaiano già i termini "ontico" e "ontologico" [*ontisch* e *ontologisch*], rispetto a due diverse modalità secondo cui considerare l'ente<sup>30</sup>, e sia inoltre messa in luce l'impossibilità di intendere l'essere come un ente fra gli altri<sup>31</sup>. In particolare, nel primo capitolo dell'opera, si chiarisce che l'essere non è un genere tra gli altri: esso trascende infatti

---

<sup>28</sup> Alcuni dei testi in cui è presente un discorso esteso sul tema della differenza sono: M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, ed. it. a cura di A. Fabris, ETS, Pisa 1984, p. 263 [HGA, vol. 24]; *Id.*, *Dell'essenza del fondamento*, cit.; *Id.*, *Concetti fondamentali*, ed. it. a cura di F. Camera Il Melangolo, Genova, 1996 [HGA, vol. 51]; *Id.*, *Identità e differenza*, cit.

<sup>29</sup> cfr. F. Volpi, "Differenz" in *Glossario* a cura di F. Volpi, in M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit.

<sup>30</sup> cfr. "ontisch-ontologisch" in *Glossario* a cura di F. Volpi in M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit.

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cap 1.

gli enti e i generi degli enti e va piuttosto considerato come un *transcendens*<sup>32</sup>. Conformemente a ciò, l'essere non è definibile alla maniera degli enti (ovvero, tradizionalmente: *per genus proximum et differentiam specificam*). Sin dalle prime pagine di questo testo, viene rilevato, dunque, che l'essere si differenzia essenzialmente dagli enti che ad esso si relazionano: «l'«essere» non è qualcosa come l'ente»<sup>33</sup>. A questi due pregiudizi di “generalità” e “indefinibilità” nei confronti dell'essere – criticati nel testo - si aggiunge quello di ovvietà: il carattere “trascendentale” dell'essere fa sì che una certa comprensione dell'essere sia implicata nella struttura relazionale che costituisce l'esserci; l'essere sarebbe dunque qualcosa di “ovvio”. L'esserci, infatti, si rapporta al suo proprio essere e all'essere degli enti difformi da sé, in una serie di rapporti che costituiscono il “mondo”<sup>34</sup>. La presunta ovvietà [Selbstverständlichkeit] dell'essere<sup>35</sup>, falsamente costruita su questa implicita comprensione dell'essere, che costituisce i rapporti intramondani, viene risolta a partire da questa comprensione stessa: in quanto vaga e confusa, e niente affatto ovvia, essa determina la necessità di interrogarsi ulteriormente sull'essere.

Pertanto, il nucleo fondamentale dell'indagine sulla differenza ontologica - così come esso è individuabile negli scritti pressoché coevi a *Sein und Zeit* - può essere rintracciato nel primo capitolo di quest'opera, pur non venendo esplicitamente definito come il problema della “differenza ontologica”. La locuzione “differenza ontologica” [*ontologische Differenz*] compare, tuttavia, in alcune note manoscritte a margine alla copia personale di Heidegger<sup>36</sup>.

In *Sein und Zeit* possono essere rinvenuti, dunque, gli snodi fondamentali attraverso cui la questione viene affrontata da Heidegger in quegli anni, quali: la differenza tra un piano ontico e un piano ontologico (non definibili alla stessa maniera); la pertinenza di entrambi i piani all'esserci (cosa che fa dell'esserci l'ente privilegiato per l'indagine ontologica); il legame tra la questione ontologica e la struttura relazionale dell'esserci (essere-nel-mondo); l'inevitabilità di una comprensione preontologica dell'essere implicata nei rapporti intramondani tra l'esserci e l'essere degli altri enti (ad esso conformi e difformi); la vaghezza di questa comprensione non ancora tematizzata, che funge da condizione di possibilità e da stimolo ad una riproposizione della questione ontologica. Questi motivi sono riassumibili nel seguente passaggio:

---

<sup>32</sup> *Ivi*, § 1.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ivi*, § 4.

<sup>35</sup> *Ivi*, § 1.

<sup>36</sup> Cfr C. Esposito, *Heidegger: storia e fenomenologia del possibile*, 2 ed., Levante editori, Bari 2003, p. 31, nota 16. Cfr. anche J.-L. Marion, *Question de l'être ou différence ontologique*, in Id., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989, pp. 172-181.

Se l'interpretazione del senso dell'essere è assunta a compito, l'Esserci non solo è l'ente che deve essere interrogato primariamente, ma esso è inoltre l'ente che, nel suo essere, già sempre si rapporta a ciò a proposito del quale tale problema è posto. Ma il problema dell'essere si risolve allora nella radicalizzazione di una tendenza d'essere essenziale che appartiene all'Esserci stesso, cioè in una radicalizzazione della comprensione pre-ontologica dell'essere.<sup>37</sup>

Considereremo dunque di seguito gli scritti in cui compaiono le prime occorrenze di “differenza tra essere ed ente” e “differenza ontologica”, tenendo presente che in essi l'impostazione del discorso è sostanzialmente analoga a quella di *Sein und Zeit*, da noi appena brevemente illustrata.

### 2.2.1. La differenza ontologica come la questione eminente del filosofare

Nel testo *Grundbegriffe der antiken Philosophie*<sup>38</sup>, precedente a *Sein und Zeit*, che raccoglie un corso marburghese del 1926, si parla già di una “differenziazione di ente ed essere”, che viene portata alla luce come il compito eminente della filosofia intesa come “scienza critica”. L'etimologia di questa locuzione deriva appunto dal verbo greco *krino*, ovvero “scindere”, “differenziare”<sup>39</sup>. A differenza delle scienze positive, infatti, che studiano “ciò che sta lì davanti” (l'ente), secondo le sue varie accezioni particolari e a partire dall'esperienza naturale, la filosofia si prende cura di ciò che è in qualche modo “velato” (*verbogene*), ovvero il differire della differenza. La differenza tra le scienze positive e la filosofia come “scienza critica” è dovuta proprio alla questione della differenza ontologica. Le prime, infatti, indagano l'ente e sviluppano asserzioni sull'ente a prescindere dall'essere<sup>40</sup>; la seconda, invece, deve avere a cuore la rilevazione della differenza, per poi tematizzarla (“compiarla”) propriamente, proponendosi di ottenere un sapere dell'essere dell'ente e di essere, così, una “filosofia scientifica”<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 4.

<sup>38</sup> M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000. [HGA, vol. 22].

<sup>39</sup> *Ivi*, § 4, (pp. 75-80).

<sup>40</sup> Nell'operare teoricamente e praticamente sull'ente da parte delle scienze positive è implicata una certa dimenticanza della differenza. Le medesime riflessioni sono state sviluppate anche successivamente a partire dalla riflessione sul “niente” contenuta in M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*, cit.

<sup>41</sup> M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, cit., §4. Il medesimo ragionamento per cui la questione ontologica occupa una posizione per così dire precedente al modo di procedere delle scienze positive sarà presente anche in M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 4.

La filosofia è critica – tratta cioè dell’*essere* dell’ente – ma non svolge una critica, ossia non critica affatto il risultato delle scienze positive. Ciò che essa “critica” in un senso superiore, cioè determina criticamente, è l’essere dell’ente, che le scienze positive invece presuppongono. L’espressione “positivo” acquista così un senso pregnante e significa: «che sorge all’interno dell’ente già dato e non domanda dell’essere dell’ente». Eppure nella misura in cui tali scienze trattano dell’ente, *l’essere è sempre nel contempo compreso (mitverstanden)*, per quanto *in modo implicito*. Viceversa, l’essere è sempre l’essere di un ente.<sup>42</sup>

Il compito del filosofare è prestare attenzione non a ciò che sta presente dinanzi in modo positivo alla stregua degli enti, ma di rilevare ciò che nell’esperienza degli enti e nella relazione con essi è “già da sempre” e per così dire “primariamente” compreso (per poi elaborarne in modo tematico la comprensione): l’essere.

L’essere è invece dapprima sconosciuto, precluso, inaccessibile, sicché si rendono necessarie vie e ricerche peculiari per svelarlo, ovvero per compiere la differenza.<sup>43</sup>

Naturalmente non si sta parlando di una radicale inaccessibilità, ma solo di una comprensione dell’essere per così dire implicita - tanto inevitabile quanto scarsamente messa a tema nell’esperienza immediata -, senza la quale ulteriori ricerche e riflessioni non potrebbero avere luogo. Per l’approccio fenomenologico-ermeneutico heideggeriano questa comprensione originaria non concettuale dell’essere è fondamentale, in quanto permette di avere un qualche accesso nei confronti del fenomeno che più eminentemente è degno di indagine<sup>44</sup>, senza che, tuttavia, esso sia noto, comprensibile e definibile al pari di un ente tra gli altri (tenendo dunque ferma la differenza). L’essere è al contempo, in due diversi sensi, il “più positivo” e il “meno positivo”<sup>45</sup>. In questo senso peculiare, «l’essere non è»<sup>46</sup>. Una comprensione dell’essere si dà dunque immediatamente, senza tuttavia tradursi nel concetto determinato di un ente di ragione o di un ente reale.

L’essere non è dato nell’esperienza, eppure è nel contempo compreso in essa. Chiunque comprende quando diciamo: il tempo “è” nuvoloso; gli alberi “sono” in fiore. Comprendiamo “è” e “sono”, eppure ci è difficile rispondere alla domanda su che cosa “è” e “sono”

---

<sup>42</sup> M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, cit., p. 77.

<sup>43</sup> *Ivi*, pp. 76-77.

<sup>44</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 7c.

<sup>45</sup> M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, cit., p. 76.

<sup>46</sup> *Ibidem*. Torneremo su questo punto a proposito del “niente” heideggeriano (2.4.3).

significativo, su che cosa voglia dire “essere”. C’è una comprensione dell’essere che tuttavia non è un concetto.<sup>47</sup>

Eppure, ciò che sottostà a ogni esperienza e comprensione particolare non è soltanto un ente generale (come, ad esempio, una legge naturale): anche un ente generale, a sua volta, è; l’essere invece è sottinteso ad ogni determinatezza ontologica, anche la più generale, così come esso precede ogni genere dell’ente. La difficoltà della questione sta appunto nel comprendere la differenza radicale (per cui l’essere, in un certo senso, trascende gli enti), che non esclude al contempo una relazionalità tra essere e enti determinati: l’ente, infatti, è sempre un ente-che-è, e l’essere è sempre “l’essere di un ente”<sup>48</sup>. Abbiamo appena visto come in *Sein und Zeit* si ripresentino i medesimi motivi: l’essere non è equiparabile a un genere dell’ente (in quanto “sta fuori” da ogni generalità) e, per questa ragione, è un *transcendens*. In questo quadro, è più opportuno parlare di “trascendentalità” dell’essere; Heidegger stesso mette subito in guardia, infatti, dalla radicale diversità che costituisce il suo concetto di “trascendenza” (lo “star fuori” da ogni determinazione ontica) da quello della metafisica tradizionale, oggetto della sua critica e rivisitazione.

Questo qualcosa sta a fondamento di ogni processo reale particolare ed è sottinteso in ogni legge naturale generale. [...] L’essere in generale *sta fuori* (*liegt hinaus*). Questo stare fuori dell’essere e delle determinatezze ontologiche (*Seinsbestimmtheiten*) di un ente oltre (*über*) un ente in quanto ente è un *transcendere*, un “oltrepassare” (*übersteigen*), una trascendenza. Non si tratta però di qualcosa di sovrasensibile e di metafisico in senso banale, con cui si intende di nuovo un ente.<sup>49</sup>

E ancora, come possiamo leggere in un’annotazione degli *Schwarze Hefte* (1942-48):

*Trascendenza* – [...] stando al suo significato, essa nomina il sovrastare. Pensata in base alla cosa, rimanda alla differenza (*Differenz*), certo impensata, tra ente ed essere. Questa appare nella figura della trascendenza e del tempo stesso e si vela in essa. Voler nominare con “trascendenza” il “trascendente” nel senso della causa suprema è una leggerezza del discorso e al tempo stesso una confusione del pensiero. [...] Il nome è solo il nome di

---

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 77. Esempi analoghi sul rischio di scambiare la comprensione preontologica dell’essere in ovvietà possono essere individuati anche in M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 1.

<sup>48</sup> Cfr. anche: «L’essere è sempre l’essere di un ente» (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 3).

<sup>49</sup> M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, cit., pp. 78-79.

qualcosa di impensato conformemente all'essenza: è il nome della differenza (*Differenz*) e della sua provenienza essenziale.<sup>50</sup>

Si tratta dunque di comprendere la differenza in un modo diverso dalla trascendenza per come intesa dalla metafisica, che - secondo Heidegger - finisce per costituirsi come una differenza tra due enti, mancando di riconoscere (e dimenticando) il senso dell'essere. La "scienza" dell'essere deve dunque fondarsi su "principi contenenti asserzioni sull'essere" e non "verità sull'ente", e rivolgersi alla verità trascendentale di quello (intendendo il trascendentale in senso classico, e non kantiano)<sup>51</sup>.

Il compito della filosofia deve essere quello di "cercare" e "scoprire" l'essere, in quanto esso ci è, in qualche modo, precluso. Per questo non può essere paragonata alle scienze positive (che trattano degli enti): essa non tratta un oggetto già dato, ma un oggetto che deve venire "svelato", in quanto si incontra in modo non ancora tematizzato, secondo una comprensione diversa che va, in quanto tale, differenziata. Questa distinzione di ambiti tra le scienze positive e la filosofia, come scienza critica, determina anche un certo approccio metodologico: la filosofia heideggeriana è "interrogante" e "in cammino"; essa non "possiede" stabilmente il suo oggetto tematico (condizione di partenza delle scienze positive), bensì ricerca costantemente ciò che le sta a cuore e di cui si prende cura (processo che implica un rapporto tra il velato e lo svelare, l'occultamento e il portare alla luce).

Non si tratta di un sistema, bensì di un *lavoro reale alla scoperta dei fenomeni*, che per questo non invecchia mai.<sup>52</sup>

Dal punto di vista del metodo e dell'atteggiamento filosofico adottati si evidenzia, pertanto, un certo carattere "produttivo" del sapere, conforme a una concezione incrementale dell'essere (come vedremo in seguito). In questo nostro capitolo, si cercherà di considerare la questione della differenza da un punto di vista sia ontologico che gnoseologico (che include, dunque, anche una riflessione sull'approccio filosofico conforme al fenomeno indagato).

---

<sup>50</sup> M. Heidegger, *Quaderni Neri 1942-1948 (Note I-V)*, a cura di P. Trawny, trad. it. A. Iadicicco, Bompiani, Milano 2018, p. 661.

<sup>51</sup> M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, cit., pp. 78-79.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 227.

### 2.2.2. I problemi fondamentali della fenomenologia (1927): intenzionalità, trascendenza, temporalità

Chiariti questi punti, possiamo seguire l'impostazione teorica della questione così come essa viene illustrata organicamente in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*<sup>53</sup>, corso marburghese del semestre estivo del 1927, che si propone di essere una “nuova rielaborazione della terza sezione della prima parte di *Sein un Zeit*”<sup>54</sup>. Il corso è stato scelto da Heidegger come il volume con il quale inaugurare nel 1975 l'edizione definitiva delle sue opere, scelta che ne evidenzia il posto all'interno del suo itinerario di pensiero<sup>55</sup>. Nel corso di lezioni l'impostazione, dal punto di vista tematico e della scelta terminologica, è analoga a quella di *Sein und Zeit*: le questioni dell'essere e della differenza vengono affrontate a partire dall'analitica esistenziale e dalla temporalità (*Zeitlichkeit*) che pertiene all'esserci. Inoltre, come da noi precedentemente evidenziato, la questione dell'essere – esplicitata come questione della differenza - viene svolta in stretto legame con uno svolgimento storicamente orientato del problema dell'essere nella tradizione filosofica<sup>56</sup>, rimarcando ancora una volta l'importanza che un'assimilazione critica della ontologia tradizionale assume per il pensiero heideggeriano.

Possiamo dunque rilevare come in questo testo, in particolare, il tema della differenza ontologica ripresenti i tre motivi fondamentali da noi indicati in 1.1: si tratta di una questione significativa dal punto di vista storico (per evidenziare il rapporto e il discostamento del pensiero di Heidegger dalla tradizione); dal punto di vista esistenziale (in quest'opera, come in *Sein und Zeit*, la questione viene affrontata a partire dell'esserci dell'essere umano); dal punto di vista concettuale (nell'impostazione del problema qui presentata si coglie come la questione sia implicata e sottesa a ogni domandare “ontico” delle scienze positive).

Una prima occorrenza esplicita di “differenza ontologica” compare in questo testo tra quelle che Heidegger considera le quattro problematiche fondamentali dell'ontologia<sup>57</sup>: il problema della differenza ontologica, l'articolazione fondamentale dell'essere in relazione

---

<sup>53</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., §22.

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, p. 1, nota 1.

<sup>55</sup> Cfr. C. Angelino, *Introduzione*, *ivi*, p. VII.

<sup>56</sup> Cfr. F.-W. Von Hermann, *Nota all'edizione tedesca* in *ivi*, pp. 321-322.

<sup>57</sup> Heidegger sottolinea in una nota manoscritta alla prima edizione di *Dell'essenza del fondamento* che la prima comunicazione pubblica della nozione “differenza ontologica” è da riferirsi alle lezioni del semestre estivo del 1927 contenute in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in particolare nel §22, e che esso appartenga alla genesi concettuale di *Sein und Zeit*, rappresentandone la III sezione della I parte. (cfr. *Id.*, *Segnavia*, cit., p. 90, nota b).

all'ente, le modificazioni e l'unità dell'essere, il carattere veritativo dell'essere<sup>58</sup>. Riassumendo, possiamo dire che l'ontologia, per Heidegger, deve considerare come degno di interrogazione il problema del rapporto - analogico e al contempo differenziale - tra essere ed ente, anche in relazione alle questioni relative alla verità dell'essere e alla sua accessibilità per noi.

Nell'impostazione generale che abbiamo fornito della questione della differenza (2.1.) abbiamo ricalcato alcuni snodi dell'approccio heideggeriano di questi anni alla questione ontologica; li riprendiamo ora in dettaglio secondo l'impostazione adottata in questo testo. Analogamente a quanto avviene in *Sein und Zeit*, la posizione del problema prende le mosse dall'esserci. In primo luogo, bisogna considerare - come già rilevato - che nell'incontro con gli enti - con cui è inevitabile che l'esserci sia in relazione - è implicata una certa precomprensione dell'essere, in quanto ogni ente è sempre un ente-che-è, un essente. La struttura intenzionale (aperta e indirizzata a qualcosa) dell'esserci, comprende, infatti, immediatamente ogni ente nel suo essere (nella sua apertura manifestativa)<sup>59</sup>. La precomprensione dell'essere, come già visto, costituisce, dunque, una condizione dell'incontro con l'altro e della consapevolezza di sé (delle nostre azioni operative e progettanti sulle cose e su noi stessi); non si tratta dunque di un corpo di conoscenze successive che si "aggiungono" ai rapporti che ci costituiscono. Come da noi già rilevato (1.2.2.), anche laddove pensassimo alla differenza come a una categorizzazione artificiosa dell'intelletto, dovremmo farlo sempre in relazione agli enti che sono (noi compresi), nei quali la differenza è presupposta. Ciò getta luce anche su quanto abbiamo asserito in merito alla rilevanza esistenziale del problema della "differenza": essa è implicata nella struttura "estatico-orizzontale" (che potremmo tradurre con "intenzionale", "relazionale" o "costituita da rapporti intramondani") del nostro esserci<sup>60</sup>.

L'esserci, in quanto esiste, comprende l'essere e si rapporta all'ente. La distinzione fra essere ed ente, anche se non se ne possiede una consapevolezza esplicita, "ci" è latente nell'esserci e nella sua esistenza. [...] Esistenza significa all'incirca "essere in atto di questa distinzione".<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> M. Heidegger, *I Problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 218.

<sup>59</sup> *Ivi*, §22.

<sup>60</sup> «La temporalità, in quanto unità originaria di avvenire, essere-stato e presente, è in se stessa *estatico-orizzontale*. "Orizzontale" significa: caratterizzata da un orizzonte dato con l'estasi stessa. La temporalità estatico-orizzontale non rende solamente possibile ontologicamente la costituzione ontologica dell'esserci, ma rende possibile anche la temporalizzazione del tempo, quell'unica conosciuta dalla comprensione ordinaria e da noi designata in generale come serie irreversibile di "ora"» (cfr. *ivi*, p. 256).

<sup>61</sup> *Ivi*, §22.



Il punto di vista da cui viene affrontata la questione è, pertanto, analogamente al modo di procedere di *Sein und Zeit*, quello dell'analitica esistenziale: la questione della differenza viene interrogata a partire dagli aspetti costitutivi dell'esserci. L'esistenza è dunque il "perno" rispetto al quale la questione viene impostata, il "punto focale"<sup>62</sup>, che permette che le problematiche della differenza e del senso dell'essere vengano in luce come "degne di domanda". L'esserci – in quanto struttura estatico-orizzontale, che pertiene al soggetto umano e che si relaziona con il trascendentale – occupa un ruolo particolare nell'ambito della riflessione sulla differenza. Esso è al contempo ontico, in quanto ente particolare, e ontologico, in quanto costituito essenzialmente da una relazione ontologica con la comprensione dell'essere; la sua "apertura estatico-orizzontale" gli permette, infatti, una certa "pre-comprensione" del trascendentale. In quanto ente aperto al piano ontologico, l'esserci è costituito dalla differenza e, in qualche misura, la incarna. L'esserci, dunque, partecipa dell'automanifestatività trascendentale dell'essere (è "aperto" su di essa), pur non coincidendo con essa. Questa relazione particolare con l'orizzonte trascendentale dell'automanifestatività si esprime nell'"intenzionalità", che costituisce ciascuno dei rapporti intramondani dell'esserci. Il carattere "e-statico" dell'esserci (ovvero la sua "costitutiva possibilità dell'uscita da sé")<sup>63</sup> si struttura, dunque, come la possibilità di "intenzionare", pur potendo differenziare ("trascendendo"), ciascuna delle determinazioni ontiche. La condizione di possibilità degli atti intenzionali e differenziali dell'esserci è quell'orizzonte che Heidegger chiama "temporalità" (*Zeitlichkeit*) dell'esserci, mediante la quale gli atti intenzionali possono esprimersi come anticipazioni e progetti<sup>64</sup>. La temporalità (*Zeitlichkeit*) si manifesta come l'"orizzonte di questo trascendimento" e, dunque, della "comprensione dell'essere"<sup>65</sup>, in quanto è ciò che "raccolge" i momenti puntuali che costituiscono i nostri rapporti quotidiani con gli enti intramondani (secondo quella che, invece, è chiamata da Heidegger un'esperienza "ordinaria" del tempo<sup>66</sup>). La temporalità (*Zeitlichkeit*) dell'esserci, dunque, non è niente di ontico: essa rappresenta l'apertura dell'esserci all'ontologico e, anzi, "rende possibile la costituzione ontologica dell'esserci"<sup>67</sup>.

---

<sup>62</sup> «Il punto focale di questa direzione, in tutta la sua apertura problematica, rimane per Heidegger la questione ontologica sull'ente che io sono. Essa non definisce tematicamente, se non ad un livello "preparatorio" e "ripevente", la ricerca heideggeriana – la quale resta esplicitamente orientata come *Seinsfrage*, questione sull'essere in generale e in quanto tale – ma rende possibile la problematizzazione peculiare di questa ricerca, vale a dire la apre radicalmente come problema» (C. Esposito, *Heidegger: storia e fenomenologia del possibile*, cit., p. 24).

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>64</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 61.

<sup>65</sup> C. Esposito, *Heidegger: storia e fenomenologia del possibile*, cit., pp. 90-91.

<sup>66</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, §61.

<sup>67</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 256. Cfr. anche C. Esposito, *Heidegger: storia e fenomenologia del possibile*, cit., pp. 90-93.

La temporalità determinata estaticamente è la condizione della struttura ontologica dell'esserci.<sup>68</sup>

La temporalità dell'esserci si caratterizza dunque come ciò che costituisce il suo tratto "ontologico": in quanto mediazione delle sensazioni e delle esperienze puntuali, infatti, la temporalità si schiude nelle tre estasi di "già stato", "presente" e "ad-venire" e permette di rapportarsi con se stessi e con gli altri enti nel loro essere. Essa rappresenta l'apertura dell'orizzonte possibile (composto da possibilità determinate) che costituisce l'esser stato, il presente e l'ad-venire. In ciascuna delle tre dimensioni (o "estasi" temporali), che sono tra loro in un legame intrinseco di co-appartenenza, si esprime il senso di "apertura determinata" o "possibilità determinata" implicato nella temporalità; ciò costituisce il carattere e-statico ("estroflesso", "aperto") dell'esistenza<sup>69</sup>, non esaurita completamente dall'attualità dei suoi momenti passati, presenti e futuri.

In quanto l'esserci si rapporta più o meno esplicitamente ad un suo proprio poter-essere determinato, cioè perviene a se stesso movendo da una sua propria possibilità, con ciò anche riviene sempre a ciò che esso è stato. All'avvenire nel senso originario (esistenziale) appartiene cooriginariamente l'essere-stato in senso esistenziale. L'essere-stato, in uno con l'avvenire ed il presente, rende possibile l'esistenza.<sup>70</sup>

La temporalità originaria si costituisce, dunque, come l'unità di avvenire, essere-stato e presente e costituisce il carattere "e-statico" e "trascendente" dell'esistenza.

La temporalità dell'esserci è dunque la condizione di ogni possibilità (di ogni trascendimento delle determinazioni ontiche): soltanto in questo orizzonte può emergere l'autentica comprensione dello scarto ontologico tra la "manifestazione dell'essere" e le "determinazioni dell'ente". Ovvero: questa comprensione è possibile soltanto grazie alla struttura intenzionale e differenziale dell'esserci, carattere che, soprattutto negli scritti di questi anni, Heidegger denomina – non senza ambiguità – "trascendenza"<sup>71</sup>. Bisogna dunque considerare come costitutive dell'esserci nel suo tratto "ontologico" (ovvero rivolto all'essere ed eccedente rispetto alle determinazioni ontiche) l'intenzionalità e la trascendenza (nel senso peculiare appena indicato

---

<sup>68</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 256.

<sup>69</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, pp. 253-256.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 254.

<sup>71</sup> Cfr. *ivi*, e anche *Id.*, *Dell'essenza del fondamento*, cit., p. 93-131.

di “possibilità di trascendimento”). Esse hanno la propria condizione di possibilità nella temporalità (*Zeitlichkeit*) dell’esserci, che costituisce il loro carattere “e-statico”:

L'intenzionalità - l'esser-rivolto a qualcosa e la coappartenenza in esso insita di *intentio* e *intentum* -, che in fenomenologia è comunemente considerata il fenomeno ultimo e originario, ha la propria condizione di possibilità nella temporalità e nel suo carattere estatico orizzontale. L'esserci è intenzionale solo perché è determinato nella sua essenza dalla temporalità. Parimenti, al carattere estatico-orizzontale dell'esserci si riconnette una determinazione essenziale di questo ente, il fatto che esso è in se stesso trascendente.<sup>72</sup>

Il carattere intenzionale dell’esserci (che si rivolge sempre a un ente) è fondato sulla “trascendenza” (sull’apertura differenziale dell’esserci sugli enti), ma non viceversa; in qualche modo possiamo considerare l’intenzionalità dell’esserci come una “testimonianza” fenomenologica della “trascendenza” dell’esserci (secondo il senso appena indicato di questa parola<sup>73</sup>), resa possibile dalla sua costituzione temporale (*zeitlich*<sup>74</sup>). La trascendenza dell’esserci, ovvero il suo poter trascendere le determinazioni ontiche (la sua apertura sull’orizzonte trascendentale dell’essere) – fondata sulla *Zeitlichkeit* - è dunque l’istanziamento della differenza ontologica nell’esserci e la condizione di possibilità della sua comprensione.

L’analitica dell’esserci apre temporalmente *la possibilità dell’ontologia*.<sup>75</sup>

Mediante la “trascendenza” dell’esserci, infatti, si comprende che quanto più propriamente costituisce l’esistenza è, in qualche misura, “oltre essa stessa”<sup>76</sup>. Per cui l’essere viene “incontrato” (o conosciuto in modo non ancora tematizzato) come fenomeno irriducibile alle determinazioni ontiche, come “puro differenziarsi” da esse. Ciò costituisce la cifra fondamentale di un’“ontologia della possibilità”: l’essere come “possibilità della differenza” eccede, in quanto tale, ogni determinazione ontica, in uno scarto “incolmabile” rispetto all’ente-presente<sup>77</sup>. La

---

<sup>72</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 256.

<sup>73</sup> Intendiamo con l’espressione heideggeriana “trascendenza” la possibilità di oltrepassamento del piano ontico, che può essere operata dall’esserci (cfr. *ivi*, p. 287 e *Id.*, *Dell’essenza del fondamento*, cit., p. 93-131; cfr. anche M. Heidegger, *Quaderni Neri 1942-1948 (Note I-V)*, cit., p. 661.).

<sup>74</sup> Cfr. “Temporalità” in *Glossario* a cura di A. Fabris in M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 326.

<sup>75</sup> C. Esposito, *Heidegger: storia e fenomenologia del possibile*, cit., p. 94.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> «Il progetto temporale (*temporal*) dell’essere, come possibilità della differenza, non conchiude mai quest’ultima nella “realtà” di una configurazione ontica, ma mostra la peculiare apertura del *possibile in quanto tale*» (*Ibidem*.)

*Zeitlichkeit* del *Dasein* schiude una finestra sul carattere “aperto” e legato alla “possibilità” dell’essere stesso, che per Heidegger prende il nome di *Temporalität*.

Pertanto, l’essere stesso - e non solo la struttura dell’esserci - è da considerarsi come “temporale” (*temporal*), in quanto è ciò che permette la nostra apertura intenzionale, segnata dalla possibilità. Rispetto al legame tra i due diversi sensi della temporalità (*Zeitlichkeit* e *Temporalität*) occorre sottolineare che l’impostazione del discorso heideggeriano assume un carattere non di tipo lineare-dimostrativo o inferenziale (dalla temporalità dell’esserci a quella dell’essere), bensì una co-implicazione “circolare”: l’ente (e l’esserci) vengono compresi secondo una precomprensione trascendentale e “temporale” del loro essere, mentre l’essere viene “progettato” dall’esserci secondo il tempo<sup>78</sup>.

L’essere viene, dunque, alla luce come fenomeno nella sua temporalità (*Temporalität*)<sup>79</sup>. La temporalità dell’essere (il suo differenziarsi dalla presenza ontica) costituisce l’orizzonte in cui esso è reso “visibile fenomenologicamente” e attraverso cui è permessa la comprensione (o quantomeno l’avvertenza) del suo carattere di possibilità e della sua radicale differenza dall’ente. Comprendere l’essere in modo temporale, significa considerarlo nel suo “scarto” e nella sua “eccedenza” rispetto agli enti: ponendo l’accento sul fenomeno della differenza ontologica.

Comprendere l’“essere” come fenomeno temporale, significa liberarlo dalle determinazioni dell’ente e, insieme, rapportarlo in una maniera più radicale al presentarsi degli enti. È come dire che il senso dell’essere può diventare manifesto solo nella trascendenza rispetto all’ente (cioè come “nulla” di ente); ma questo trascendimento si mostra “da se stesso” proprio rendendo possibile la scoperta dell’ente. La differenza ontologica si apre essenzialmente in questa *oscillazione* [...].<sup>80</sup>

La temporalità dell’essere si lega, dunque, strettamente al suo carattere di “apertura” e “possibilità”; per Heidegger – negli scritti degli anni ’20, così come nei testi successivi - questi sono da individuarsi come i punti di distacco principali dall’ontologia tradizionale.

---

<sup>78</sup> C. Esposito, *Heidegger: storia e fenomenologia del possibile*, p. 95.

<sup>79</sup> Si intende con “temporalità dell’esserci” (*Zeitlichkeit*) la comprensione dell’essere da parte dell’esserci; mentre “temporalità dell’essere” (*Temporalität*) indica la temporalità dell’essere stesso nel suo differenziarsi dall’ente. (cfr. “Temporalità” in *Glossario* a cura di A. Fabris in M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 326; cfr. anche C. Esposito, *Heidegger: storia e fenomenologia del possibile*, p. 93, nota 29).

<sup>80</sup> C. Esposito, *Heidegger: storia e fenomenologia del possibile*, cit., p. 98.

### 2.2.3 La relazione ontologica: eccedenza dell'essere e limiti della sua tematizzazione concettuale

La differenza ontologica, dunque, pur essendo a sua volta la condizione di possibilità di ogni comprensione<sup>81</sup>, è compresa attraverso l'analitica esistenziale. Lungo il cammino dell'analitica esistenziale il tentativo è, infatti, quello di analizzare la struttura aperta (e "intenzionale") dell'esserci nella sua relazione con l'essere, per interrogarsi sulla questione ontologica. Lo scarto incolmabile dell'essere rispetto all'ente (espresso attraverso l'orizzonte della *Temporalität* dell'essere ed esperito mediante la *Zeitlichkeit* dell'esserci) costituisce il senso della differenza ontologica; al contempo, la messa a tema di questa eccedenza può avvenire soltanto mediante il trascendimento dell'ente operato dall'esserci. Il carattere "temporale" dell'essere emerge, infatti, mediante l'esperienza della temporalità dell'esserci (mediante la nostra esperienza e comprensione della temporalità) e ne è, a sua volta, condizione<sup>82</sup>.

In merito a questa operazione occorre tenere presente il rischio di proiettare le strutture costitutive dell'esserci – che determinano il nostro rapporto con l'essere (quali, ad esempio, la temporalità e la finitezza) - sulla costituzione dell'essere stesso. Il punto di partenza della riflessione – che in un'indagine condotta esclusivamente in modo fenomenologico non è trascendibile - rappresenta anche un limite alla concettualizzazione della differenza, in cui si insinua il rischio di proiettare indebitamente la struttura dell'esserci - e i limiti gnoseologici del nostro indagare - sulla struttura ontologica del reale. Ci sembra opportuno porre l'accento, in questa sede, su questo possibile equivoco, in merito alla caratterizzazione della temporalità (*Temporalität*) dell'essere nelle meditazioni heideggeriane degli anni '20, per guardare da vicino alla questione della differenza ontologica, evitando i fraintendimenti che potrebbero derivarne.

La possibilità e, al contempo, il limite dell'indagine ontologica sull'essere sono da individuarsi, dunque, nel punto di partenza fenomenologico della questione, ovvero nella struttura relazionale e aperta dell'esserci che noi siamo. Dall'esperienza fenomenologica dell'eccedenza del senso dell'essere rispetto all'ente si determina «l'impossibilità di tematizzare l'essere, se non a partire dall'ente (da trascendere)»<sup>83</sup>. L'intrascendibilità del punto di vista fenomenologico determina i condizionamenti e i limiti della possibilità conoscitiva del senso

---

<sup>81</sup> *Ibidem.*

<sup>82</sup> C. Esposito, *Heidegger: storia e fenomenologia del possibile*, p. 97.

<sup>83</sup> *Ibidem.*

dell'essere e della differenza, i quali, a loro volta, rappresentano la condizione di possibilità del nostro sapere. Si tratta di una “fondazione” circolare della conoscenza dell'essere da parte dell'esserci, i cui limiti per la conoscenza umana sono determinati proprio dall'interrelazione tra le parti in gioco.

Nella nostra comprensione finita si mostra la temporalizzazione dell'essere, che a sua volta fonda quella comprensione. Finitezza del progetto: finitezza dell'essere stesso, non come ente supremo o suprema “nozione”, ma come differenza.<sup>84</sup>

Appare comunque opportuno evidenziare, come si specificherà in merito agli scritti successivi, che l'inafferrabilità concettuale del senso dell'essere (che pure ci costituisce) non è determinata esclusivamente da limiti conoscitivi, implicati nel punto di partenza dell'indagine fenomenologica (l'esserci e la sua analitica esistenziale). Una certa inaccessibilità dell'essere rappresenta il corollario della caratterizzazione dello stesso come costante differimento ed eccedenza rispetto alla presenza ontica, tale per cui esso non può essere concettualizzato – non solo dal punto di vista del “per noi”, ma anche per così dire, “in sé” – attraverso categorie ontiche. L'inafferrabilità dell'essere vuole essere dunque, nell'impianto filosofico heideggeriano, non soltanto una questione gnoseologica, ma anche e soprattutto, una questione ontologica (relativa alla sua proposta di un'ontologia dinamica), fondata in una certa esperienza fenomenologica dell'essere come eccedenza e differimento dalla presenza. L'eccedenza dell'essere rispetto all'attualità dell'ente presente si dà, infatti, nell'ontologia heideggeriana, come esperienze fenomenologica, come fenomeno. Vedremo d'altronde che una certa esperienza dello scarto costituisce anche ontologie molto diverse da quella heideggeriana, come le proposte di metafisica della trascendenza, da cui pure non consegue la medesima inafferrabilità concettuale dell'essere.

A partire dalla struttura intenzionale e differenziale dell'esserci (che in questa fase del pensiero heideggeriano abbiamo visto prendere il nome di “trascendenza”) si dà, per l'esserci, la possibilità di pensare, dire e relazionarsi a contenuti diversi, senza che il pensiero, il linguaggio e l'esperienza assorbano o viceversa si identifichino con quel contenuto. In questa fase filosofica di Heidegger possiamo rilevare che la differenza ontologica è intesa come la relazionalità costitutiva e, al contempo, lo scarto incolmabile tra le determinazioni ontiche e la

---

<sup>84</sup> *Ibidem.*

trascendentalità di essere, pensiero e linguaggio, come loro condizioni di possibilità. L'eccedenza della differenza, incontrata nell'esperienza fenomenologica, si dà, pertanto, come fenomeno nella struttura temporale dell'esserci. L'essere può venire, dunque, inteso come il costitutivo differire dalle determinazioni ontiche, rispetto alle quali esso è eccedente (questo è il punto su cui riflettere anche per comprendere la questione della possibilità nell'ontologia heideggeriana). Esso è, pertanto, il fenomeno del differenziarsi, il movimento della trascendenza e della possibilità rispetto alle determinazioni ontiche attuali. L'interpretazione temporale (*temporal*) della differenza va dunque letta nella direzione del trascendimento e della possibilità dell'essere rispetto ai singoli enti attuali; a sua volta, l'ente è reso possibile, nella sua effettualità, grazie a questa condizione di possibilità<sup>85</sup>.

Nella differenza ontologica l'essere si dà come movimento stesso della trascendenza rispetto all'ente.<sup>86</sup>

Alla luce di quanto chiarito sin qui, possiamo ritenere che l'esserci sia gettato, per così dire, "da sempre" in una relazione costitutiva con ciò che lo riguarda essenzialmente, pur non riuscendo bene a tematizzare che cosa esso sia: l'incontro con ciò che primariamente ci costituisce rende possibile ogni altro incontro ed esperienza. La differenza ontologica, dunque, pur essendo ciò che costituisce la struttura relazionale dell'esserci, non è conosciuta immediatamente in modo concettuale, ma solo in modo latente:

In questo rapporto con l'ente, anche se in esso è compreso l'essere dell'ente, non necessariamente si distingue in modo esplicito questo essere dell'ente così compreso dall'ente a cui esso si rapporta, e tantomeno di questa distinzione fra essere ed ente si ha necessariamente un concetto.<sup>87</sup>

L'inadeguatezza di tale comprensione è ciò che permette che essa assuma il grado di un problema da indagare. Si tratta, infatti, di una comprensione che va sottoposta a chiarimento filosofico. Per questa ragione, la tradizione ha potuto intendere l'essere come un ente, «facendo ricorso a determinazioni ontiche»<sup>88</sup>. Pur non potendo fare a meno di porre, quanto meno *in actu exercito*, la domanda sulla differenza, la tradizione si sarebbe dunque avvicinata alla questione

---

<sup>85</sup> C. Esposito, *Heidegger: storia e fenomenologia del possibile*, p. 102.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>87</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., § 22.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

dell'essere proponendone interpretazioni "ontiche", che si sono limitate a differenziare tra enti di statuto differente. Heidegger chiarisce, ad esempio, come Talete (così come i primi fisici) - pur dedicandosi all'ente e alla domanda sul "che cosa sia l'ente" -, avessero in realtà di mira in modo pre-ontologico l'essere (l'ente in quanto tale nel suo rapporto con l'essere: "l'essente")<sup>89</sup>. Pur mostrando, dunque, una certa "apertura ontologica" nel domandare, la tradizione detta da Heidegger "ontoteologica" (1.2.) avrebbe risolto la questione in termini ontici: vedendo, ad esempio, nell'acqua - e dunque in un ente - il principio di tutte le cose. Questo sarebbe stato, per Heidegger, il modo di intendere la differenza da parte dell'intera tradizione metafisica. Tuttavia, tentando di risolvere il problema in termini meramente "ontici", essa avrebbe lasciato aperto uno spiraglio (sebbene nascosto) alla riflessione sull'essere, sempre latente e implicata nel domandare e legata al fenomeno dell'essere come "eccedenza".

Quando ci si chiede che cos'è l'ente *in quanto* essente, l'essere viene preso per un ente. Tuttavia, anche se interpretato in maniera inadeguata, esso diviene un problema. L'esserci conosce in qualche modo qualcosa come l'essere.<sup>90</sup>

Nella domanda sul "che cos'è l'essente in quanto essente" l'essere è implicato, anche se ciò che si mostra come problema da indagare è ancora soltanto l'essente: la comprensione "preontologica" dell'essere deve in qualche modo precedere ogni domanda.

Possiamo dunque guardare al domandare ontico come composto in modo triadico: l'esserci umano, in quanto si interroga sull'ente in quanto ente (e non solo su di un ente in particolare), - ritenendolo degno di domanda -, sottintende implicitamente la questione della differenza, ovvero: di quale sia il senso dell'essere dell'ente. Gli enti, così come l'esserci - in quanto ente particolare -, partecipano della struttura trascendentale dell'essere, inteso come automanifestatività e preconditione della presenza. Ciò implica una interdipendenza delle parti in gioco, in quanto l'una non si dà senza l'altra: l'essere si dà soltanto come essere dell'ente e l'ente è sempre un ente che è. Il rapportarsi dell'esserci all'essere (ovvero, tradotto in termini non strettamente heideggeriani: la compartecipazione dell'essere umano all'orizzonte trascendentale di essere e pensiero) è condizione di possibilità della presenza dei singoli enti. Ciò denota un rapporto di interdipendenza ma, per così dire, "asimmetrico" e "sbilanciato" dal lato dell'essere: anche se l'essere non si dà senza l'ente, esso è condizione di possibilità di ogni presenza

---

<sup>89</sup> Il medesimo esempio compare nel testo sopracitato M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, p. 227.

<sup>90</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., § 22.



ontica, ma non viceversa. L'essere è dunque inteso come qualcosa che si "conosce" in qualche modo (in modo "preontologico"), ma che eccede la totalità di ciò che è presente e che, per questa ragione, non può essere immediatamente concettualizzato. Sebbene, infatti, nel testo considerato, sia ventilata l'ipotesi di una "filosofia come scienza" ("ontologia"<sup>91</sup>) - mediante l'elaborazione concettuale della differenza tra essere ed ente -, si può dire che questo proposito venga poi abbandonato negli scritti successivi.

#### 2.2.4. *La differenza ontologica negli anni di Sein und Zeit: relazione e differimento*

Riassumendo quanto visto sin qui in merito all'impostazione della questione negli anni di *Sein und Zeit*, possiamo enucleare i seguenti punti: in primo luogo, la comprensione cosiddetta "latente" dell'essere si dà negli atteggiamenti intenzionali (ovvero relazionali) dell'esserci "verso" qualcosa. Il carattere "aperto" e "fuoriuscente" che costituisce l'esistenza umana (è proprio questo il senso heideggeriano dell'"*ek-sistere*"<sup>92</sup>), che si esprime attraverso atteggiamenti, pensieri ed espressioni intenzionali, istanzia la relazionalità costitutiva e inaggirabile tra esserci ed essere. La comprensione preontologica dell'essere si dà, dunque, in questa struttura relazionale tra essere ed enti. L'apertura di questo genere di atteggiamenti ed espressioni intenzionali, che necessitano di un referente ontico, non è tuttavia mai saturata completamente da ciascuna delle determinazioni ontiche: esse vengono eccedute costitutivamente; l'essere è il differenziarsi da esse.

In secondo luogo, bisogna però considerare che questa relazionalità, proprio in quanto tale, rende complessa una tematizzazione concettuale della differenza: le determinazioni ontiche vengono esperite insieme alle strutture trascendentali cui ineriscono. Da qui, secondo Heidegger, il fraintendimento operato dalla metafisica che - pur non potendo ignorare la comprensione preontologica dell'essere - finisce per mettere a tema e concettualizzare il differenziarsi tra essere ed ente, intendendolo in termini meramente ontici. Alla tradizione "metafisica" Heidegger sembra proprio imputare l'indebita separazione tra i due piani, quando invece la comprensione dell'essere sarebbe da intendersi come costitutivamente implicata negli "essenti". Il rischio insito nell'intendere la differenza ontologica secondo la separazione netta dei due piani è quello di ipostatizzare l'essere, facendone un ente tra gli altri. Se l'essere è "un concetto" o

---

<sup>91</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 315.

<sup>92</sup> cfr. F. Volpi, "*Existenz*" in *Glossario* a cura di F. Volpi, in M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit. e "*ek-sistenz*" in *Glossario* a cura di F. Volpi, *Segnavia*, cit.

un “ente” a sua volta, ma di natura superiore, la questione dell’“eccedenza” costitutiva resta elusa e la differenza riproposta: esso sarebbe un concetto-che-è o un ente-che-è; la peculiarità dell’essere heideggeriano è, invece, proprio quella di non esistere alla maniera di una determinazione ontica<sup>93</sup>. Da qui, ad esempio, il tentativo heideggeriano di differenziare tra il verbo *sein* e il medio alto-tedesco *wesen*: l’ente è (*ist*, dal verbo *sein*) mentre l’essere - che non è alla maniera di un ente - “è essenzialmente” (*west*, dal verbo *wesen*)<sup>94</sup>. La difficoltà sta appunto nel concepire l’essere come differire, senza identificarlo con “una struttura ontica” o parimenti con un «irrelato e sospeso in sé e per sé ontologico»<sup>95</sup>. Heidegger tenta appunto di porre l’accento sulla inaggirabile relazionalità tra essere ed ente: la differenza ontologica è anche, e soprattutto, una *relazione ontologica*.

---

<sup>93</sup> «If there were some form or some “Being”, existing separately from beings, that would turn being into a being, *ein Seiendes*: it would be something else in existence thereby violating the ontological difference! In this respect, there is something utterly unique about being. The central circumstance is that being isn’t a being, isn’t an entity. Being does not exist» (Cfr. G. Nicholson, *The Ontological Difference*, p. 360).

<sup>94</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §34.

<sup>95</sup> C. Esposito, *Heidegger: storia e fenomenologia del possibile*, cit., p 92.

### 2.3. Continuità e differenze nell'impostazione del problema

In questa ricostruzione storica a grandi linee del problema della “differenza” nel pensiero heideggeriano possiamo considerare il testo del 1929 *Vom Wesen des Grundes*<sup>96</sup> come ancora legato all'impostazione teoretica degli anni di *Sein und Zeit*. Si tratta, infatti, di uno scritto composto nel 1928 - contemporaneamente alla prolusione *Was ist Metaphysik?* -, dedicato esplicitamente alla questione della differenza ontologica, come chiarito da Heidegger stesso nella *Premessa alla terza edizione* del 1949<sup>97</sup>. Nella *Premessa* del '49, Heidegger sottolinea come il problema fondamentale di questo scritto (la differenza ontologica come il “non” tra essere ed ente) e la questione centrale della prolusione *Was ist Metaphysik?* (l'essere come il niente, ovvero come il “non” dell'ente) approccino in realtà, da due punti di vista diversi, la medesima questione.

Possiamo sottolineare come in *Vom Wesen des Grundes*, l'impostazione del problema rimanga grossomodo analoga a quella sin qui illustrata: ancora legata alla struttura dell'esserci e in particolare al suo carattere di “trascendenza”, “intenzionalità” e “temporalità”. La questione della trascendenza dell'esserci è inoltre affrontata, in questo testo, in relazione a un nuovo spunto di riflessione: il problema del fondamento, che rimarrà centrale fino agli ultimi corsi del nostro autore<sup>98</sup>.

In *Was ist Metaphysik?*<sup>99</sup>, invece, troviamo alcuni dei principali motivi che guideranno la riflessione sulla questione della differenza ontologica a partire dagli anni '30 in poi, primo fra tutti, la questione del “niente” che – lungi dall'essere il *nihil negativum* della tradizione<sup>100</sup>, di cui sarebbe aporetica una trattazione come quella elaborata da Heidegger – diventa un punto essenziale nella descrizione dell'ontologia dinamica heideggeriana. In questo testo, viene messa in luce un'esperienza fondamentale e concreta del “negativo” come costitutiva della realtà e legata al carattere manifestativo (e sottrattivo) dell'essere degli enti, a partire da cui viene condotta la riflessione sulla questione ontologica. L'essere e il “niente”, nell'ontologia heideggeriana, si coappartengono e sono in qualche modo lo stesso: il ni-ente è il nulla di ente, ovvero il carattere “eccedente”, differenziale e produttivo dell'essere, che travalica costitutivamente la presenza ontica (si vedano i nostri paragrafi 2.2.2 e 2.2.3). In quest'ottica potremmo, dunque, leggere le parole finali dell'*Introduzione* del 1949 alla prolusione *Was ist Metaphysik?*,

---

<sup>96</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, cit.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>98</sup> Cfr. M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit.

<sup>99</sup> M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*, cit.

<sup>100</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, cit., p. 79

che invitano a rimeditare il testo del 1929 a partire dalla sua fine «e non da una fine immaginata»<sup>101</sup>. Alla fine del testo Heidegger presentava al lettore la domanda metafisica per eccellenza: «Perché è in generale l'ente e non piuttosto il Niente?»<sup>102</sup>. Questa domanda, fuori dall'interpretazione attribuitale canonicamente dalla tradizione, andrebbe letta secondo il ripensamento heideggeriano: «Com'è che ovunque l'ente ha il primato e rivendica a sé ogni "è", mentre ciò che non è ente, il Niente inteso come l'essere stesso, resta nell'oblio?»<sup>103</sup>. La fine della prolusione - a partire da cui la meditazione sul testo deve essere condotta (come suggerisce Heidegger nel '49) - mette in luce la radicale alterità del modo di intendere il senso dell'essere da parte di Heidegger, rispetto a quello della tradizione metafisica. La prolusione vuole chiedere: perché individuare il senso dell'essere nella presenza e nell'attualità degli enti (come avrebbe fatto la metafisica, secondo Heidegger) e non piuttosto in tutto ciò che travalica questa dimensione, ovvero in quel carattere produttivo e, al contempo, sottrattivo che costituisce l'essere heideggeriano (caratterizzato, in questo senso, come "niente")? La questione dell'essere andrebbe dunque ripensata a partire dalla domanda posta alla fine del testo, compresa adeguatamente: a partire, dunque, dal carattere di sottrazione e velamento che caratterizza il dinamismo dell'essere heideggeriano e non dall'essere, ipostatizzato dalla metafisica, inteso come stabilità e presenza.

I motivi legati a una caratterizzazione "negativa" dell'essere (il niente, il velamento, la sottrazione, la privazione) emergono con maggior attenzione negli scritti editi e inediti a partire dagli anni '30, preceduti dalla trattazione sul "niente" svolta nella prolusione *Was ist Metaphysik?* del 1929. L'accostamento dei due testi in questione (*Vom Wesen des Grundes* e *Was ist Metaphysik?*) ci permette, dunque, di individuare alcune differenze di approccio nei confronti della questione della differenza ontologica lungo l'itinerario della meditazione heideggeriana: negli scritti coevi a *Sein und Zeit*, egli si concentra prevalentemente sulla struttura dell'esserci - nei suoi caratteri di "intenzionalità", "trascendenza" e "temporalità"-; dagli anni '30 in poi, egli mette in luce in modo privilegiato i tratti "negativi" dell'essere stesso. La genesi comune dei due testi - attestata dalla prefazione del 1949 alla terza edizione di *Vom Wesen des Grundes*<sup>104</sup> - ci permette, d'altro canto, di individuare una certa continuità sottesa alle differenze di approccio. La linea di continuità della riflessione è da individuarsi nel tentativo di evidenziare il carattere eccedente e differenziale dell'essere - l'atto stesso, produttivo e sottrattivo, del

<sup>101</sup> M. Heidegger, *Introduzione a "Che cos'è metafisica?"*, cit., p. 117.

<sup>102</sup> M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*, cit., p. 67.

<sup>103</sup> M. Heidegger, *Introduzione a "Che cos'è metafisica?"*, cit., p. 116.

<sup>104</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, cit., p. 79.

differire -, anziché sostenere una differenza tra due enti incommensurabili tra loro o tra un ente reale e un ente di ragione.

## 2.4. Motivi di un'ontologia dinamica a partire dagli anni Trenta

Negli scritti editi e inediti che hanno visto la loro genesi intorno agli anni '30 possiamo individuare una variazione di approccio nei confronti della questione della differenza, rispetto a quelli – appena considerati – risalenti alla fine degli anni '20. Sebbene la riflessione sul senso dell'essere e del suo rapporto con gli enti rimanga il tema cardine della filosofia di Heidegger in modo continuativo, tuttavia dagli anni '30 in poi alcuni motivi della sua proposta ontologica (e, congiuntamente, della sua critica all'ontologia tradizionale) emergono in modo più accentuato ed esplicito. Al contempo, l'attenzione sul carattere trascendentale dell'essere, a partire dalla “trascendenza” e dalla temporalità del *Dasein* – centrali negli scritti degli anni '20 - vengono messi in secondo piano. In generale, la questione ontologica del cosiddetto “secondo Heidegger” può intendersi più legata alla riflessione sulla verità dell'essere e sull'essere come evento, che all'analitica esistenziale.

Tra i motivi principali, che emergono a partire dagli anni '30, al fine di meglio delineare l'ontologia heideggeriana, occorrerà considerare i seguenti: la velatezza e la sottrazione dell'essere, la sua unicità e incommensurabilità, la sua medesimezza, la co-appartenenza di generazione e sottrazione e di essere e niente, il carattere negativo e privativo dell'essere, il suo costituirsi come dispiegamento di presenza, il suo carattere aperto e iniziale, la sua necessità (*Not*), l'eccedenza e il differimento. In generale, il tentativo che emerge dai “cenni” rintracciabili nei numerosi scritti a partire dagli anni '30, è quello di un'ontologia dinamica e, dal nostro punto di vista, “generativa”, che mette a frutto un'esperienza fenomenologica legata all'aspetto diveniente e temporale dell'essere degli enti.

Le variazioni e gli assestamenti relativi alla meditazione sulla questione della differenza ontologica sono testimoniati dagli scritti inediti, come i *Beiträge zur Philosophie* (in cui la questione della differenza viene menzionata esplicitamente più volte) e come gli *Schwarze Hefte*. In un paragrafo di questi ultimi possiamo leggere:

Nel modo più chiaro ho visto infine la questione della “differenza ontologica” nell'agosto del 1939, la necessità di riprendere la questione dell'essere in base al trascendentale mi è lentamente divenuta chiara. Tuttavia hanno continuato a succedersi tentativi di pensare la differenza in base all'Essere, vale a dire precisamente in base alla *verità* dell'Essere.<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> M. Heidegger, *Quaderni Neri 1942-1948 (Note I-V)*, cit., pp. 223-224.

Non è chiaro se con la data 1939 ci si riferisca ad un'opera nello specifico<sup>106</sup>. La lettura di questo passaggio ci sembra, tuttavia, rilevante sulla base di quanto visto sin qui, in quanto illustra, da un lato, il legame tra la questione dell'essere e il trascendentale - che abbiamo cercato di mettere in luce nella prima parte di questo capitolo (2.1 e 2.2) -; dall'altro, nella breve annotazione Heidegger sottolinea la necessità di pensare la questione della differenza in base alla "verità dell'Essere", ovvero in base a quei tratti ontologici che egli mette a tema in modo più esplicito a partire dagli anni '30. La "verità dell'essere" si lega, infatti, a quei motivi di velatezza e svelatezza, donazione e sottrazione che emergono nelle riflessioni sul concetto di *aletheia* nella filosofia greca e, in particolare, nel pensiero di Platone, sviluppate da Heidegger intorno agli anni '30 e '40.

Ma la verità dell'essere è la differenza nella quale accade la distinzione e si nasconde come mondo.<sup>107</sup>

La verità dell'essere è dunque quel carattere differenziale e produttivo dell'essere che stiamo cercando di mettere a tema e che - in quanto continuo trascendimento e differenziazione dalla presenza ontica - è "nascosto" e "velato", nella misura in cui non è presente al pari di un ente. Il carattere differenziale e generativo dell'essere è implicato nel mondo (costituito da rapporti tra enti) e, tuttavia, non essendo presente come un ente, è - in qualche modo - "nascosto"; è la possibilità del rapportarsi degli enti.

Per affrontare e chiarire i motivi qui menzionati prenderemo principalmente in considerazione il testo di un corso tenuto da Heidegger a Friburgo nel semestre estivo del 1941, intitolato *Grundbegriffe*<sup>108</sup>, approfondendo alcuni punti in esso enucleati. Questo testo, pur nella sua brevità, riesce a rappresentare infatti - dal punto di vista dei temi, dell'approccio e della terminologia scelta - una buona *summa* delle riflessioni heideggeriane dalla seconda metà degli anni Trenta all'inizio degli anni Quaranta<sup>109</sup>, come ad esempio quelle raccolte nel ben più complesso e vasto testo dei *Beiträge zur Philosophie* (1936-38). Il motivo centrale di questo breve testo è ancora una volta la questione dell'essere a partire dalla differenza tra essere ed

---

<sup>106</sup> Cfr. *Ibidem*, nota 25.

<sup>107</sup> M. Heidegger, *Quaderni Neri 1942-1948 (Note I-V)*, cit., pp. 223-224. In questa annotazione si fa riferimento esplicito alle riflessioni che hanno portato alla stesura del "Poscritto" a *Was ist Metaphysik*, del 1943 (cfr. M. Heidegger, *Poscritto a "Che cos'è metafisica?"*, cit.).

<sup>108</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, ed. it. a cura di F. Camera, Il nuovo Melangolo, Genova 2007, [HGA, vol. 51].

<sup>109</sup> Cfr. F. Camera, *Avvertenza del curatore all'edizione italiana*, *ivi*, p 7.

ente. Esso permette, dunque, di riflettere sulle variazioni tematiche e linguistiche in merito alla ripresa della riflessione sulla differenza ontologica tra gli anni '30 e '40.

#### 2.4.1. *Velatezza e sottrazione dell'essere*

Il primo tratto da evidenziare – già presente nelle riflessioni degli anni '20, ma che guadagna un ruolo centrale nella riflessione ontologica dagli anni '30 in poi – è quello del “sottrarsi” dell'essere: il motivo, da noi già menzionato, della “velatezza”.

Questo emerge eminentemente sin dal corso friburghese del 1931/32, intitolato *Vom Wesen der Wahrheit*<sup>110</sup>, dedicato al senso greco dell'*aletheia*, attraverso una rilettura del mito della caverna di Platone. In questo testo, infatti, la riflessione sull'esperienza greca dell'*aletheia* (intesa come “disvelatezza”) viene condotta a partire dalla domanda sull'essenza della non-verità (*Unwarheit*)<sup>111</sup> e della “velatezza” (*Verbogenheit*). *Aletheia* è una parola costituita dal verbo greco *lanthanein* (“nascondere”, “occultare”) e dall'*alpha* privativo (*aletheia*), e – nella lettura heideggeriana - traduce “ciò che non è velato”, “il non nascosto”, la “dis-velatezza” (*Unverbogenheit*). Dato il suo valore privativo, essa esprime un “rimuovere” e implica, nella sua stessa struttura, il togliimento di ciò che le è avverso<sup>112</sup>. Pertanto, per comprendere l'essenza originaria di questa parola negativa, bisogna porsi la domanda su ciò che le si contrappone: bisogna indagare l'essenza della velatezza. Questa trasformazione della domanda è, per Heidegger, un passaggio fondamentale, in quanto essa permette un avvicinamento decisivo al significato autentico dell'*aletheia*. L'assenza della domanda sul senso della velatezza (ovvero su “ciò che è non ancora svelato” e “ciò che è non più svelato”), nella filosofia greca e in particolare in quella platonica<sup>113</sup>, avrebbe determinato l'identificazione dell'*aletheia* con la presenza.

*Aletheia* come fenomeno opposto all'esser-via, sta semplicemente nel significato del “non-via”, e cioè: sottomano (*vorhanden*). Il vero è ciò che non è via, ossia che è presente; ma ciò che è presente è per il greco l'ente.<sup>114</sup>

---

<sup>110</sup> M. Heidegger, *L'essenza della verità: sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997, pp. 151-158.

<sup>111</sup> *Ivi*, pp. 145-175.

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 154.

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 153.

<sup>114</sup> *Ivi*, p.170.



Identificare il carattere di svelatezza dell'*aletheia* con la presenza di ciò che è presente (eminentemente l'ente) è ciò che inaugura – per Heidegger – il cammino dell'appiattimento e della dimenticanza della differenza ontologica da parte della metafisica occidentale, mediante la riduzione del senso dell'essere alla presenza di ciò che appare (all'ente). In questa direzione può essere letto, per Heidegger, il detto aristotelico secondo cui il filosofare “riguarda l'*aletheia*”: ciò significa che la storia della filosofia si presenta sin dai suoi albori come un'indagine su tutto l'ente (“ciò a cui la svelatezza spetta”), mentre l'essenza autentica della svelatezza (“ciò che essa è”) viene abbandonata alla dimenticanza (*Vergessenheit*). Nel testo menzionato la riflessione sull'essere viene condotta a partire dalla domanda sulla “velatezza” per tornare a riflettere su quanto di reale non si dà immediatamente “sottomano” e come presenza, ma resta a indicare quello scarto originario a cui Heidegger dà il nome di “differenza ontologica”.

In primo luogo, possiamo dunque rilevare - in continuità con quanto già chiarito in merito agli scritti degli anni '20 - che l'essere si manifesta nella sua duplicità di disvelamento, presenza, donazione e al contempo velamento, nascondimento, sottrazione: l'essere è «l'origine di ogni ente nella misura in cui si sottrae»<sup>115</sup>. Come già visto in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, l'esperienza dell'essere è, infatti, sempre sottesa e insita (*dabei*) nei rapporti che intercorrono tra l'esserci e gli enti intramondani: siamo pertanto coinvolti, in quanto esseri umani, nella differenza, che costituisce – dal punto di vista della conoscenza, del linguaggio e della pratica – i tratti della nostra quotidianità. Tuttavia, quest'esperienza dell'essere resta sottesa e in qualche modo velata: nel suo consentire l'esperienza degli altri enti e la relazione con gli stessi, l'essere è caratterizzato dal tratto della sottrazione, che ne comporta la dimenticanza. In ragione di ciò – conformemente alla duplice natura dell'essere, di manifestatività e velatezza - possiamo avere soltanto concetti “inadeguati” dell'essere e del suo differimento dall'ente.

Noi pensiamo l'ente nella sua totalità e pensiamo con esso l'essere. Pensando dunque ci muoviamo all'interno della distinzione di ente ed essere, ma non nel senso che applichiamo questa distinzione come fosse una regola nota a cui richiamarci. Aderiamo a questa distinzione senza sapere espressamente nulla e senza avere la minima idea della sua essenza e del suo fondamento. Forse parlando *della* distinzione “dell'ente e dell'essere” diciamo già troppo e per di più in una forma inadeguata; infatti in questo modo viene oggettivata una differenza [*Unterschied*] senza che siamo in grado di dire a quale ambito appartenga: se sussista perché noi la stabiliamo, oppure se l'uomo la stabilisca perché è determinato da qualcosa di essenziale, quel qualcosa di essenziale che noi, per così dire dall'esterno, poniamo sotto il vuoto nome della distinzione [*Unterscheidung*] di ente e essere. Molte cose

---

<sup>115</sup> P. Jaeger, *Postfazione della curatrice*, in M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 151.

infatti risultano distinte; e quali cose non sono distinguibili o non si possono chiamare distinzioni! Il discorso *della* distinzione è l'origine di tutte le differenze.<sup>116</sup>

Nella seconda sezione dei *Grundbegriffe*, Heidegger considera alcune “parole guida” (*Leitworte*) in associazione ossimorica tra loro che - alludendo al carattere differenziale dell'essere - hanno lo scopo di indirizzare la meditazione su di esso. Non si tratta di proposizioni che costituiscano un sistema o una teoria organica, ma di «indicazioni per meditare su ciò che viene alla luce» e «si impone» da sé»<sup>117</sup>: esse corrispondono, dunque, a una certa esperienza fenomenologica dell'essere dell'ente, che è l'esperienza della differenza.

Si tratta, dunque, di un «sapere che nasce dall'essere» stesso; il fenomeno su cui porre l'attenzione è, tuttavia, del tutto particolare: non ci si deve fermare, come negli atteggiamenti quotidiani, alla “realtà” e all’“attualità” dell'ontico, ma riconoscere la complessità del fenomeno della differenza anche nel suo tratto latente e manchevole, di più difficile avvertenza. L'essere, infatti, pur nella sua ricchezza generativa - che consente di dare alla luce gli enti e ne determina la presenza - è, in un certo senso, “povero” e “vuoto”. In quanto permette il legame tra enti diversi, esso non si lega, infatti, a nessun ente in particolare; questo suo carattere di “apertura” trascendentale non ne concede, dunque, una costituzione determinata e una comprensione di tipo “ontico”, alla stregua degli enti<sup>118</sup>. Per questa ragione, le molteplici interpretazioni dell'essere come l’“universale” e l’“indeterminato” - sviluppatasi in seno alla tradizione - lo hanno ridotto, da un lato, a un “feticcio” vuoto, oppure lo hanno inteso, dall'altro, come “il più essente (*das Seiendste*)”, come ciò che propriamente costituisce l'ente. Questi due motivi di generalità (“onto”) ed eminenza (“teo”) dell'essere ricalcano la riflessione da noi svolta rispetto alla duplice natura della metafisica come onto-teologia (1.2.). In entrambe le caratterizzazioni, per Heidegger, si sarebbe perso il senso della differenza tra essere ed ente: da un lato, la vuotezza e l'indeterminatezza dell'essere gli avrebbero tolto consistenza ontologica e rilevanza; dall'altro, una concezione dell'essere come il più essente avrebbe appiattito il senso dell'essere esclusivamente sul piano ontico e reso inconsistente la differenza. La differenza, così come l'essere, resta pertanto nascosta e non propriamente conosciuta; per questo motivo, essa viene “sottovalutata” e dimenticata, nonostante ogni nostro pensare, comprendere e agire avvenga nell'apertura manifestativa che essa consente.

---

<sup>116</sup> *Ivi*, pp. 57, 58.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>118</sup> G. Chiurazzi, *Dynamis: ontologia dell'incommensurabile*, cit., pp. 109-142.

Dappertutto e in ogni tempo “pensiamo” l’essere se in seno all’ente ci rapportiamo all’ente stesso, rimanendo anche noi enti e continuando in questo modo a rapportarci a noi stessi. In breve, abbiamo la nostra dimora all’interno *della* distinzione tra ente e essere.<sup>119</sup>

Analogamente a quanto visto rispetto agli scritti degli anni ’20, dunque, la differenza – sebbene resti tutt’altro che chiarito che cosa essa rappresenti – rimane una questione esistenziale. Tuttavia, l’accento del problema si sposta più sulla descrizione dell’essere stesso come “sottrazione” e “velamento” - nel costituire la differenza rispetto a ciò che si dà come presente (gli enti) -, piuttosto che sul suo aspetto manifestativo e di apertura trascendentale e sulla sua relazione con il *Dasein*.

La questione della sottrazione e della velatezza dell’essere – che nei *Beiträge* sarà indicata anche come l’abbandono dell’ente da parte dell’essere (*Seinsverlassenheit*) - è una questione duplice: ontologica e gnoseologica.

Da un punto di vista ontologico, un certo carattere sottrattivo e privativo costituisce l’essere stesso nel processo del dispiegarsi che porta alla luce l’ente presente: l’essere è continua apertura e possibilità di generazione e annientamento e, in quanto tale, non solo differisce dall’ente presente – nel senso che vi è sempre uno scarto tra l’essere e le sue determinazioni ontiche -, ma è *l’atto stesso del differire dall’ente*. Il presunto primato ontologico dell’ente reale nella sua permanenza è sempre, in qualche modo, “oltrepassato” ed “ecceduto” dal suo essere (che implica un certo carattere di apertura e possibilità). Al contempo, il carattere sottrattivo e “sottraentesi” dell’essere lo ha relegato – da parte della storia della “metafisica” - a un’«astrazione scomoda e indispensabile»; ciò avrebbe determinato il primato dell’ente nella sua presenzialità.

L’ombrosità dell’essere attesta assai bene la trasparenza che è propria solo dell’ente.<sup>120</sup>

Il carattere sottrattivo non è da considerarsi, tuttavia, meramente in termini di povertà o di negatività<sup>121</sup>, al contrario esso appartiene alla ricchezza e alla sovrabbondanza dell’essere; il carattere, per così dire “sottrattivo” o di “velatezza” partecipa del tratto incrementale e generativo dell’essere heideggeriano.

---

<sup>119</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 61.

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>121</sup> Si veda a tal proposito la nostra riflessione successiva sulla *Not* (cfr. 2.4.5.).

[L'essere è] la sovrabbondanza [*Überfluß*] da cui scaturisce tutta l'abbondanza [*Fülle*] dell'ente in qualsiasi modo essa si offra.<sup>122</sup>

L'essere si costituisce, dunque, come un sottrarsi che dà alla luce (rende presente) l'ente. Ciò permette di rilevare l'aspetto relazionale tra i due poli: l'essere non è “separato” o “fuori” dall'ente, bensì è ciò che gli è più costitutivo [*das Wesende*]<sup>123</sup>.

Quello che, da un punto di vista ontologico abbiamo chiamato carattere “sottrattivo” dell'essere determina - da un punto di vista gnoseologico - il carattere di “velatezza” attribuitogli. Il carattere sottrattivo dell'essere implica, infatti, una sua inaccessibilità di fondo; questo mette in luce i limiti di un certo tipo di pensiero che Heidegger chiama “calcolante” e che attribuisce alla logica e alle scienze positive. Se l'essere è il differire stesso dalle determinazioni ontiche, ciò comporta che - da un punto di vista conoscitivo - intendere la differenza come una precisa determinazione risulta inadeguato.

È forse proprio questo ciò di cui egli stesso [Heidegger] è consapevole quando afferma che nel passaggio dal primo all'“altro inizio” il pensiero rimane inevitabilmente transitorio, dunque provvisorio, e che ogni volontà di superamento deve inevitabilmente presupporre ciò che supera, rimanendone condizionata. Perfino la differenza ontologica di Essere ed ente, che pure egli aveva rivendicato come propria intuizione rimasta impensata nella metafisica occidentale, a un certo punto gli appare ancora troppo metafisica<sup>124</sup>.

Pertanto - nell'ambito delle parole guida che in questo testo conducono la meditazione sull'essere - l'essere si dà al contempo come “rifiuto” [*Verwerfung*] e come “proiettarsi” [*Zuwurf*]<sup>125</sup>. È “rifiuto” nella misura in cui nessuna “parola” (nessuna determinazione ontica) può corrispondergli propriamente e, al contempo, è “proiettarsi”, in quanto non si può eludere il suo carattere manifestativo (da intendere come la “luce” che permette agli enti di apparire).

Nel dire che lo nomina, nella parola che lo dice, in ogni parola che lo riguarda l'essere viene proprio rifiutato [*verworfen*]. A sua volta però questo rifiuto [*Verwerfung*] dell'essere non può mai rinunciare completamente all'essere. Infatti l'essere si è proiettato

---

<sup>122</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 86.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

<sup>124</sup> Cfr. F. Volpi, *La selvaggia chiarezza*, Adelphi, Milano 2011, p. 292.

<sup>125</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., pp. 106 – 110.

[*zugeworfen*] su di noi come la “luce” in cui ogni volta l’ente può apparire in quanto ente.  
[...] Il proiettarsi dell’essere e il rifiuto dell’ente sono ugualmente essenziali.<sup>126</sup>

Si tratta di due aspetti ugualmente essenziali dell’esperienza dell’essere. Ciò comporta, inoltre, che anche l’essenza umana sia “duplice” (*Zwiespältig*) in relazione all’essere: essa appartiene all’essere - ci siamo già soffermati su questo aspetto della relazione che intercorre tra il *Dasein* e il piano ontologico (2.1., 2.2.) – e al contempo non vi appartiene – in quanto non coincide con esso e ne è costitutivamente ecceduta. Ancora una volta possiamo rilevare il profondo legame, nella filosofia heideggeriana, tra ontologia e antropologia filosofica: la meditazione sull’ente determina i tratti della riflessione sull’esistenza dell’uomo e ne mette in chiaro i nodi fondamentali.

La differenza ontologica è, dunque, la distinzione più essenziale ed è preconditione di ogni altra differenza in seno all’ente (e dunque di ogni altra conoscenza), essa rappresenta “lo spazio degli spazi”<sup>127</sup>; ciononostante, essa non può essere concettualizzata propriamente. A una concezione di essere sovrabbondante e incrementale pertiene, infatti, una concezione altrettanto incrementale della verità: la conoscenza si costituisce come un’aggiunta al reale che viene compreso; essa determina una sua possibilità di risignificazione<sup>128</sup>. Ciò è particolarmente rilevante per quanto riguarda il ruolo del metodo ermeneutico nella riflessione heideggeriana: la risignificazione dei testi e di ciò che è stato già pensato dalla tradizione costituisce un inveramento della concezione incrementale di verità. Questo aspetto permette anche di comprendere la modalità di lettura heideggeriana della tradizione metafisica: nel “già stato” è implicato un certo carattere di possibilità dell’essere, non esaurito dalle interpretazioni metafisiche del suo senso; esso può essere, pertanto, portato alla luce mediante ciò che Heidegger chiama “pensiero rammemorante” (*Andenken*). In altre parole: il carattere sovrabbondante e incrementale dell’essere fa sì che il “già stato” della storia della filosofia non esaurisca il possibile dell’ermeneutica.

#### 2.4.2. *Unicità, incommensurabilità, medesimezza di generazione e sottrazione*

Un secondo aspetto dell’ontologia heideggeriana che emerge da questo testo è il carattere di unicità e incommensurabilità dell’essere, espresso mediante l’accostamento ossimorico

---

<sup>126</sup> *Ivi*, p. 106.

<sup>127</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>128</sup> G. Chiurazzi, *Dynamis: ontologia dell’incommensurabile*, cit., pp. 127-132.

secondo cui l'essere è "il più comune e al tempo stesso l'unicità"<sup>129</sup>. Da un lato, abbiamo già visto – negli scritti coevi a *Sein und Zeit* – come l'essere sia il trascendentale degli enti: il tratto uniforme e conforme a ogni ente è quello, giustappunto, di *essere*. Tuttavia, questo aspetto – pur restando presente – è meno accentuato nelle riflessioni degli anni successivi e la sua proposta ontologica si sofferma piuttosto sui tratti di unicità e incommensurabilità dell'essere.

Nell'ontologia contemporanea, soprattutto di matrice neopositivista (abbiamo già affrontato la questione rispetto a Carnap, ma possiamo pensare anche a Frege, Russell e Quine), l'esistenza si riferisce strettamente a un predicato, che identifica un insieme di oggetti, e non ha valore predicativo nei confronti di un singolo oggetto. Ciò si lega a una concezione dell'esistenza che ha valenza quantificatrice, anziché come modalità<sup>130</sup>: predicare l'esistenza di *x* e significa, in questo senso, asserire che c'è un certo numero di *x* dotati di una certa proprietà *P*; ovvero, «esistere significa appartenere a un insieme, essere, cioè, un suo elemento»<sup>131</sup>. Questo è espresso da Quine mediante l'esautiva formulazione: «*No entity without identity*»<sup>132</sup>.

L'ente, dunque, si costituisce come qualcosa di determinato, ben definito, identico a sé e quantificabile<sup>133</sup>, anche in quanto si differenzia da ciò che esso non è (secondo il principio di identità e non contraddizione). Diversamente da questa concezione di identità legata all'ente, l'essere andrebbe inteso come "unico" [das *Einzige*] e "incomparabile": esso non ha bisogno di un altro polo semantico da cui differenziarsi per definirsi, in quanto è l'atto stesso del differire e del trascendere le determinazioni ontiche. Pur rimanendo il medesimo, esso non è mai uguale a se stesso. Una concezione generativa e incrementale dell'essere implica, pertanto, un certo grado di imprevedibilità delle sue mutazioni e dei suoi sviluppi. La sua identità non si determina, dunque, - al pari degli enti - a partire dal rapporto con un'alterità semantica (quella degli enti o del non essere); nel suo carattere trascendentale, esso è già di per sé significante. Nell'atto di differire esso rimane se stesso: l'essere heideggeriano non contravviene al principio di non contraddizione, in quanto esso è sempre "il medesimo" (*das Selbe*). Esso è il medesimo non alla maniera di ciò che in modo omogeneo e comune pertiene a ogni ente e in esso rimane "uguale" [das *Gleiche*], ma come ciò che – pur permettendo le molteplici differenze ontiche – non si differenzia da se stesso.

---

<sup>129</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 87.

<sup>130</sup> Per un confronto tra una concezione di esistenza intesa come quantificazione o come modalità, e le relative implicazioni logico-esistenziali, si veda G. Chiurazzi, *Dynamis: ontologia dell'incommensurabile*, cit.,

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 144.

<sup>132</sup> W.v.O. Quine, *Existence and Quantification*, in *Id., Ontological Relativity and Other essays*, Columbia University Press, New York 1969, p. 96.

<sup>133</sup> Sul rapporto tra esistenza e quantificazione cfr. G. Chiurazzi, *Dynamis: ontologia dell'incommensurabile*, cit., pp. 143-149.

L'essere è invece incomparabile. Perciò non possiamo dire che l'essere – nel senso del suo “esser-comune” – sia ciò che rimane uguale [*das Gleiche*] in ogni ente, bensì possiamo dire che l'essere, in quanto è l'unico [*das Einzige*], è sempre il medesimo [*das Selbe*]. E in quanto è il medesimo non include differenze. Ciò che in sé e dappertutto è sempre il medesimo non ha bisogno, conformemente alla sua essenza, di rimanere uniforme. Ci sono modi distinti del medesimo essere, ma non c'è un essere che sia diviso da se stesso nel senso che l'essere possa dividersi in ciò che si presenta più volte in modo molteplice.<sup>134</sup>

Se da un lato, dunque, l'essere è “il medesimo” (*das Selbe*), questo non è da intendersi nel senso dell'identità di ciò che rimane uguale a se stesso (*das Gleiche*), secondo il carattere di permanenza che la tradizione gli avrebbe attribuito; la sua medesimezza va invece associata ai caratteri appena indicati di “incomparabilità” e “incommensurabilità”. Non si tratta, dunque, di intendere la “medesimezza” e l’“unicità” dell'essere secondo il concetto di identità proposto, ad esempio, dalla “metafisica scolastica”, ovvero relativamente al principio per cui *omne ens est unum*; questo principio di identità – che si accompagna al principio di non contraddizione – sancisce piuttosto la molteplicità dell'ente, che non l'unicità e la medesimezza dell'essere<sup>135</sup>. La proposta ontologica heideggeriana si presenta come una filosofia dell'identità (l'essere non si divide infatti negli enti molteplici), eppure descrive un essere che – in quanto atto stesso del differire – non è nulla di omogeneo e uniforme. Nel suo generare, sottrarre e permettere il mutamento esso non differisce da sé, ma si mantiene in un'identità complessa e variabile, al pari di un organismo vivente.

Il sorgere invece, dispiegandosi, non abbandona ciò da cui proviene<sup>136</sup>.

La riflessione sulla medesimezza dell'essere - che tiene in sé, parimenti, un aspetto sorgivo e un aspetto annientante - è portata avanti attraverso l'interpretazione di un frammento di Anassimandro, che viene tradotto (non senza le consuete forzature ermeneutiche) e commentato nella seconda parte del testo in questione<sup>137</sup>.

---

<sup>134</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 87.

<sup>135</sup> «Il principio intende affermare che ogni ente è sempre uno e, in quanto tale, è sempre uno nei confronti di un altro ente; e ogni ente è sempre anche un altro ente rispetto a quell'ente che rimane uno. Possiamo quindi “tradurre” il principio *omne ens est unum* col principio: l'ente è molteplice» (*Ivi*, pp. 87-88). Questo passaggio è stato interpretato da noi in riferimento al principio di identità e non contraddizione.

<sup>136</sup> *Ivi*, p. 135.

<sup>137</sup> *Ivi*, p. 113 e ss. Il medesimo frammento di Anassimandro è ripreso, seguendo indicazioni analoghe, nel saggio *Der Spruch des Anaximander* (1946), raccolto in *Holzwege* (cfr. M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri Interrotti*, ed. it. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, [HGA, vol. 5]).

Il frammento è il seguente:

Da dove infatti gli esseri hanno il loro nascere, ivi hanno anche la loro distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione per la mancanza di riguardo secondo l'ordine del tempo.<sup>138</sup>

La traduzione (e interpretazione) di Heidegger suona, invece, in questo modo:

Da dove proviene il *sorgere* dell'ente che di volta in volta entra nella *presenza*, là si produce anche la sua *scomparsa* (in quanto esso *sfugge* finendo nel *medesimo*), corrispondendo alla *necessità necessitante* [*nötigende Not*]; infatti ogni ente che di volta in volta viene alla presenza dà egli stesso (da parte sua) il suo assenso, e ciascun ente concede considerazione (riconoscimento) all'altro, (tutto questo) a partire dal *superamento* [*Verwindung*] *del dissenso*, corrispondendo così alla assegnazione propria del maturare che avviene ad opera del tempo.<sup>139</sup>

Il “sorgere” e lo “scompare” costitutivi dell'essere (il carattere al contempo produttivo e distruttivo dell'essere heideggeriano) si coappartengono; essi sono il medesimo. Il tratto della medesimezza dell'essere resta, dunque, centrale nell'interpretazione di questo frammento. L'attribuzione all'essere di questi due aspetti proviene, come abbiamo già rilevato, da un'esperienza fenomenologica: γένεσις e φθορά, ovvero, secondo la traduzione heideggeriana, “sorgere” [*Hervorgang*] e “scomparsa” [*Entgängnis*], sono processi “noti” ed “evidenti”, che descrivono il movimento e il mutamento delle cose.

Può rimanere enigmatico, e per diversi aspetti inesplorato, in che modo le singole cose nascano e per quali cause finiscano ogni volta per morire; ma il nascere e il perire stesso è comunque un *dato di fatto* di cui noi – come oggi si suol dire – “facciamo esperienza” proprio nei diversi settori del reale.<sup>140</sup>

Nella sua interpretazione del frammento di Anassimandro<sup>141</sup> Heidegger mette in luce le accezioni legate al provenire o al “venir-da” del sorgere e all’“andar-via” dello scomparire:

---

<sup>138</sup> Cfr. H. Diels, *Die fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch, Berlin 1903, p. 81, ed. it. *I presocratici. Testimonianze e frammenti.*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1979, t. I, p. 106s.

<sup>139</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 113. Corsivo nostro al fine di evidenziare i motivi fondamentali in questo nostro secondo capitolo.

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 123, corsivo nostro.

<sup>141</sup> *Ibidem*.



entrambe le espressioni rimandano a un “da dove” e a un “verso dove” a cui l’ente, soggetto al mutamento e al divenire, si rivolge. Dal punto di vista di Heidegger, questi due tratti propri dell’essere dell’ente - pensati in modo “greco” - si riferiscono alla presenza. La presenza rappresenta la categoria fondamentale secondo cui – nella lettura di Heidegger – i greci comprendono l’essere degli enti, essa diventa dunque centrale anche per riflettere sul frammento di Anassimandro: l’ente, concepito greicamente, viene alla presenza e scompare dalla presenza. Il focus dell’intero frammento è posto, da Heidegger, sul “da dove” provenga il sorgere dell’ente e il “verso dove” dilegui il suo scomparire, evidenziando che essi sono il medesimo: generazione e sottrazione pertengono al medesimo [*das Selbe*].

Al *novum* in cui consiste ogni mutamento e incremento del reale appartiene, infatti, una certa negatività: generazione e sottrazione partecipano alla stessa realtà dinamica e mutevole. Essi si coappartengono nella medesimezza dell’essere heideggeriano e non ne costituiscono, dal suo punto di vista, una contraddizione da risolvere o a cui porre rimedio. Nell’ontologia heideggeriana non si vuole mettere a tema la proposta di un essere assurdo che pretenda di contravvenire al principio di non contraddizione; da qui l’attenzione rivolta al carattere di medesimezza dell’essere. Esso rimane il medesimo e tuttavia, si costituisce come un dispiegarsi e, dunque, nell’atto poetico, come qualcosa di disomogeneo e sempre nuovo rispetto ai propri risultati. L’essere heideggeriano consiste nell’atto stesso del dispiegarsi, del differire e del travalicare le determinazioni ontiche (in queste pagine riteniamo, infatti, di fare riferimento più opportunamente all’essere heideggeriano utilizzando dei verbi anziché dei sostantivi).

La lettura che Heidegger opera di questo frammento mette, dunque, in evidenza il rapporto tra una concezione dell’essere inteso come presenza - che agli attribuisce all’intera storia della metafisica, dai Greci in poi - e il carattere “iniziale”, sorgivo e poetico dell’essere - segnato tanto dallo schiudersi dell’ente quanto dal suo scomparire -, che invece costituisce la sua proposta ontologica. Occorre sottolineare che, nel riflettere sul modo in cui la tradizione avrebbe inteso l’essere secondo l’accezione della presenza, l’intento di Heidegger non è quello di rigettare questa interpretazione come falsa o scorretta: la presenza è, infatti, come già evidenziato, una delle dimensioni dell’essere; tuttavia, essa non è l’unica. L’“errore” della tradizione sarebbe da individuarsi nella preminenza attribuita a questo tratto - e conseguentemente al piano ontico -, rispetto al carattere “iniziale” e “sorgivo” dell’essere, che travalica la presenza e che sarebbe stato, invece, da quella tradizione occultato e dimenticato.

La proposta ontologica di Heidegger tenta di delineare una sorta di “ontologia dinamica”, più simile al modello della “vita organica” che a quello della logica formale. Essa consiste nel mettere a tema filosoficamente una certa esperienza diveniente e mutevole della realtà,

esperita a livello fenomenologico. Questa viene tematizzata filosoficamente mettendo in luce i rapporti di relazione (generazione, accrescimento, sottrazione, trasformazione, interdipendenza, differenziazione) tra gli enti<sup>142</sup>.

In questo senso vanno dunque lette, ad esempio, alcune delle figure dei *Beiträge* riferite all'essere, quali: *die Erzitterung* ("vibrazione"), *die Erschütterung* ("scossa"), *die Zerklüftung* ("il fendersi"), *das Zwischen* ("Frammezzo") - legato soprattutto alla questione del divino -, *der Stoß* ("urto"), *die Bewegtheit* ("motilità")<sup>143</sup>.

### 2.4.3. Il carattere negativo dell'essere

Esemplare nella descrizione di questo rapporto tra una certa esperienza fenomenologica del divenire e dell'annientamento e della sua messa a tema filosofica in una ontologia che si propone come "alternativa" rispetto a quella della tradizione, è la figura – particolarmente utilizzata a partire dalla *Prolusione* del 1929 – del "niente" [*Nichts*]. Del niente e dei "comportamenti nientificanti", infatti, si ha, innanzitutto, un'esperienza concreta:

Il nulla però non è per noi niente di nullo [*nichts Nichtiges*]: lo sgomento di fronte all'annientamento [*Ver-nichtung*] e il terrore di fronte alla devastazione [*Ver-wüstung*] retrocedono di fronte a ciò che non può essere affatto considerato mera inconsistenza o il prodotto di una pura immaginazione.<sup>144</sup>

Diversamente da quanto si può rilevare rispetto al *nihil negativum* della tradizione - che coincide con l'eliminazione di ogni ente (anche l'uomo), di cui nulla può esser detto o pensato al di fuori di un concetto di assoluta negatività -, il "nulla" di cui Heidegger parla in queste righe è il tentativo di mettere a tema una certa esperienza della negatività (dell'annientamento, della devastazione) connaturata all'esperienza dell'essere degli enti.

---

<sup>142</sup> Cfr. G. Chiurazzi, *Dynamis: ontologia dell'incommensurabile*, cit., p. 133. Si stanno riferendo gli spunti di riflessione messi a tema da Chiurazzi sull'ontologia di Hegel rispetto a quella heideggeriana. Nel fare questa operazione occorre tenere a mente le differenze costitutive tra i due autori: in Heidegger seppure sia presente un senso incrementale e accrescitivo dell'essere, esso non è da intendersi (come invece è per Hegel) in senso progressivo e teleologico; inoltre, in Heidegger non è presente il focus hegeliano sull'aspetto autocosciente dell'essere.

<sup>143</sup> cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit.

<sup>144</sup> *Ivi*, p. 90.

Come chiarito già nella prolusione *Was ist Metaphysik?*, il “nulla” heideggeriano, se vuole essere indagato filosoficamente, deve essere prima di tutto “dato” fenomenologicamente<sup>145</sup>: esso deve poter essere “incontrato”<sup>146</sup> al pari di un fenomeno, mediante esperienze “negative” come, a titolo esemplificativo ma non esaustivo, quella della negazione logica.

La negazione non può essere considerata come l’unico o il principale comportamento nientificante in cui l’esserci resta scosso dalla nientificazione del Niente. Più profonda della semplice adeguatezza della negazione logica è la durezza dell’agire ostile e l’asprezza del detestare. Più responsabili sono il dolore del fallimento e l’inesorabilità del proibire. Più pesante è l’amarezza della rinuncia. Queste possibilità del comportamento nientificante - forse in cui l’esserci sostiene, senza dominarlo, il suo essere gettato - non sono modi del semplice negare. Ma questo non impedisce loro di esprimersi nel “no” e nella negazione. Anzi, soltanto così trapelano il vuoto e l’ampiezza della negazione. Il fatto che l’esserci sia da parte a parte percorso da comportamenti nientificanti testimonia la costante, anche se oscura, manifestatezza del Niente che, originariamente, solo l’angoscia svela.<sup>147</sup>

Heidegger riflette sul carattere privativo e negativo dell’essere anche nell’ambito della riflessione sul frammento di Anassimandro. In questo contesto, si fa riferimento ad alcune delle parole iniziali riguardo all’essere pensate in seno alla filosofia greca, quali: *apeiron*, *arche*, ma anche *aletheia*, a rimarcare il rapporto essenziale, sin dalla genesi della filosofia, tra essere e verità (su quest’ultimo termine si è già riflettuto in riferimento ai testi dedicati a Platone, cfr. 2.4.1.). Si tratta di nomi dell’essere che mettono in evidenza il suo carattere privativo: essi operano un dire dell’essere che è, al contempo, un disdire [*Absage*]<sup>148</sup>. Eppure, il carattere privativo e di “sottrazione” dell’essere (costituito dalla negazione, dalla privazione e dalle esperienze nientificanti summenzionate) non deve essere compreso necessariamente come qualcosa di “negativo” in senso assiologico: «comprendiamo il negativo troppo negativamente»<sup>149</sup>.

L’esperienza fenomenologica del negativo viene messa a tema a livello filosofico-ontologico - al di là di accezioni di natura assiologica o morale - in quei passaggi che trattano di una commistione tra l’essere e il niente. Mentre l’ente è (*ist*), il niente - così come l’essere - è *essenzialmente (west)*<sup>150</sup>. Il nulla, dunque, è, al pari dell’essere, il più vuoto - in quanto non

---

<sup>145</sup> Cfr. M. Heidegger, *Che cos’è metafisica*, cit. e M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, a cura di J. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 1989; trad. it. Carteggio 1918-1969, a cura di Roberto Brusotti, il Melangolo, Genova 1991, p. 60.

<sup>146</sup> M. Heidegger, *Che cos’è metafisica?*, cit., p. 45.

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>148</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 132.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

<sup>150</sup> Rileviamo che nel testo in questione “west” è tradotto con “dispiega la sua essenza”. (*Ivi*, p. 89). Il motivo è, peraltro, già presente negli scritti degli anni ’20 (cfr. M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*,

coincide con nessuna delle determinazioni ontiche – ed è unico e incomparabile – in quanto “non trova in nessun luogo il suo uguale”. L’unicità del nulla sembrerebbe minacciare, quasi come un “terzo termine” tra essere ed ente, l’unicità dell’essere, in quanto ne rappresenta l’alterità. Tuttavia, per comprendere adeguatamente lo sviluppo delle riflessioni in merito alla differenza ontologica da parte di Heidegger in questi anni, bisogna rilevare che l’essere e il nulla - adeguatamente intesi - sono il *medesimo* [*das Selbe*]. Essi rappresentano l’atto del differire che consente il mutamento e il divenire, ed esprimono la medesima eccedenza inesauribile rispetto ad ognuno degli enti determinati. Il differimento dell’essere non è da intendersi, infatti, esclusivamente come un movimento positivo (sovrabbondante, eccedente e generativo), ma anche, e al contempo, come un differimento istanziato dalla variazione, dalla sottrazione e da quelle esperienze “nientificanti” descritte nelle righe precedenti (annientamento, devastazione, ostilità, fallimento, proibizione, rinuncia, etc.).

E se questo nulla, che atterrisce l’uomo e lo strappa dal suo consueto girovagare e dal suo cercare evasione, fosse il medesimo [*Das Selbe*] come l’essere?<sup>151</sup>

La medesimezza di essere e niente (adeguatamente concepita) costituisce un aspetto fondamentale della proposta heideggeriana di una ontologia dinamica. Una certa forma di “*negativum*” e di “non essere” è messa infatti a tema da Heidegger come insita e connaturata all’essere, e ne costituisce, a suo avviso, l’esperienza tragica e autentica.

Allora anche l’essere dovrebbe manifestarsi come ciò che atterrisce e sgomenta, come quello che ci inquieta.<sup>152</sup>

Come già rilevato in merito alla coappartenenza di generazione e sottrazione, attraverso la riflessione sul “*Nichts*” come contraltare dell’essere è delineata una commistione ontologica di positività e negatività, che contraddistingue la realtà nel suo aspetto mutevole. Diversamente dalla negazione “escludente” della logica formale, il tratto negativo dell’essere è da intendersi come un elemento relazionale e differenziale tra gli enti nella proposta di una ontologia immanentistica. Una certa negatività pertiene all’essere stesso, ed è ciò che consente una relazione

---

cit., p. 76), ma viene messo a tema in modo particolare a partire dalla prolusione del ’29 (cfr. *Id.*, *che cos’è metafisica*, cit.).

<sup>151</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 90.

<sup>152</sup> *Ibidem*.

dinamica tra gli enti<sup>153</sup>; essa corrisponde a quella equiparazione tra *heteron* (un certo “non essere” relativo, che in qualche modo “è”) e *dynamis*, messa a tema da Platone nel *Sofista* (247 d-e)<sup>154</sup>.

Il tentativo dell’ontologia heideggeriana è di tenere insieme - senza contraddizione e senza descrivere un “essere” scisso in se stesso - entrambi questi aspetti. L’insistenza sulla medesimezza dell’essere e del nulla è espressione del tentativo di pensare un essere che non sia diverso da sé, ma che sia l’atto stesso del *differire*.

#### 2.4.4. *Il dispiegarsi dell’essere e la presenza dell’ente*

Il tratto sottrattivo dell’essere va, dunque, compreso in coappartenenza con quello generativo: il sottrarsi dell’essere è ciò che consente il dispiegamento della presenza ontica. È mediante il venire alla presenza che l’ente acquisisce quella determinatezza e stabilità che, per i greci, sarebbe stato il carattere eminente dell’essere dell’ente<sup>155</sup>.

[...] una verità sull’ente che risale fino al pensiero greco: la stabilità e la persistenza, l’*αεί*, la durata continua, costituiscono il carattere più eminente dell’*ὄν*, dell’ente che viene alla presenza.<sup>156</sup>

Il carattere di permanenza e di stabilità duratura dell’ente rappresenta un limite al carattere sorgivo del dispiegarsi dell’essere (costituito duplicemente dallo schiudersi e dallo scomparire dell’ente), e fa degli enti ciò che sta davanti a noi a portata di mano (*Vorhandene*). La presenza dell’ente consiste nella sua realizzazione *in atto*: essa costituisce il limite della possibilità (della *potenza*) insita nel sorgere, nello scomparire e nel mutare; se l’essere è apertura di *possibilità*, l’ente è *attualità* realizzata, presente e determinata.

---

<sup>153</sup> Seguiamo su questo punto le riflessioni di Chiurazzi sul rapporto tra *dynamis* e “non-essere” in Platone e in merito alla negazione determinata di Hegel (cfr. G. Chiurazzi, *Dynamis: ontologia dell’incommensurabile*, cit., pp. 75 – 108, 138-139).

<sup>154</sup> Cfr. Platone, *Sofista*, 240e, 247d-e in *Opere complete*, 2 voll. (*Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico*), testo greco a cura di J. Burnet; trad. it. di F. Sartori e C. Giarratano, Laterza, Roma-Bari 1987. Si tratta di luoghi certamente noti a Heidegger, se si pensa che l’esergo di *Sein und Zeit* riporta una citazione da Platone, *Sofista*, 244a (cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 10).

<sup>155</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., pp. 131-133.

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 134.

L'essere è presenza, ma non necessariamente permanenza nel senso dell'ostinarsi a rimanere fermo nella stabilità. Eppure ogni dispiegamento di presenza non tende a realizzarsi pienamente nella persistenza più duratura possibile? L'ente non è tanto più essente [*seiender*] quanto più si mantiene costante e ha il carattere della durata?<sup>157</sup>

Il carattere “definitivo”, che costituisce l'ente presente e ne sancisce la permanenza, priva, dunque, il dispiegarsi dell'essere del suo carattere essenziale.

L'essere è il dispiegamento di presenza, ma questo dispiegarsi non si esaurisce necessariamente nel permanere in una stabilità duratura. [...] Infatti γένεσις, dispiegamento di presenza [*Anwesenung*], non indica la pura e semplice presenzialità [*Anwesenheit*], ma il sorgere e lo schiudersi [*Hervor-gehen und Auf-gehen*].<sup>158</sup>

Pertanto, possiamo rilevare che il carattere mobile e generativo del “dispiegamento di presenza” [*Anwesenung*] non coincide con la presenzialità che ne risulta [*Anwesenheit*] e che ne costituisce un limite. Nella stabilità della presenza di ciò che sta-davanti si perde ogni traccia di motilità e possibilità di variazione. La permanenza rappresenta la non-essenza [*Unwesen*] del dispiegamento di presenza, «in quanto le toglie la possibilità di ciò che è propriamente il movimento del sorgere e dello schiudersi: la possibilità di ritornare indietro e di scomparire»<sup>159</sup>. La presenza costituisce, dunque, soltanto un aspetto parziale dell'essere heideggeriano, che possiamo invece intendere come il “dispiegamento” [*Anwesenung*] della presenza: l'essere dispone costantemente un travalicamento e un'eccedenza di quei tentativi di cristallizzazione e di irrigidimento del reale che si traducono paradossalmente in una stabilità presente e perdurante.

L'ente viene alla presenza sorgendo e non assumendo la forma della presenzialità che diventa stabilità. All'essenza del dispiegarsi della presenza appartiene che venga impedito il possibile imporsi della non-essenza che, stravolgendo la vera essenza del dispiegarsi, la irrigidisce in qualcosa di stabile. [...] Ma se il movimento del dispiegarsi della presenza deve essere salvaguardato nella sua essenza come un movimento in cui l'uscita dalla presenza è non meno essenziale dell'entrata nella presenza, allora è necessario che il sorgere si dispieghi tornando indietro nel medesimo [*das Selbe*]. Il γίγνεσθαι deve essere in se stesso φθορά, deve essere anche uno scomparire.<sup>160</sup>

---

<sup>157</sup> *Ibidem*.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 135.

<sup>160</sup> *Ivi*, pp. 135-136.

Sorgere e scomparire (il tratto produttivo e quello privativo dell'essere) sono, dunque, cooriginari e si coappartengono; essi costituiscono il medesimo: la complessità dinamica dell'essere heideggeriano. Il dispiegarsi della presenza si costituisce propriamente come passaggio [*Übergang*]<sup>161</sup> tra questi due tratti, l'entrare nella presenza e l'uscirne. Il passaggio rappresenta, d'altronde, ciò che travalica costitutivamente la permanenza in una stabilità determinata e definitiva dell'ente. Il passaggio è ciò che salvaguarda il carattere di "dispiegamento" dell'essere.

Un ente è essente [*seiend*] non tanto nella misura in cui rimane stabilmente presente, quanto nella misura in cui è ciò che viene alla presenza e si fa presente, senza ridursi a mera presenzialità. La stabilità e la durata non sono i tratti decisivi della presenza.<sup>162</sup>

Riflettiamo ora sulla coappartenenza di motilità e stabilità nell'ontologia heideggeriana: l'essenza dell'ente – caratterizzata dall'"ostinarsi a persistere in una presenza"<sup>163</sup> – sembrerebbe contrapporsi a quella dell'essere, inteso come dispiegamento e passaggio. Tuttavia, la tendenza dell'ente a persistere in una stabilità pertiene al dispiegarsi stesso dell'essere<sup>164</sup>. La stabilità è compresa tra le molteplici possibilità di configurazione dell'essere dell'ente; essa pertiene al processo del dispiegarsi dell'essere, ma come la sua non-essenza (*Un-wesen*). La possibilità della stabilità dell'ente non viene, dunque, eliminata o negata, ma compresa e superata (*Verwinden*) nel processo, costante e incrementale, del dispiegamento. L'espressione che esprime la ricomprensione e il "superamento" della stabilità nel processo del dispiegarsi è *Verwindung*, su cui ci siamo già soffermati in merito alla configurazione del rapporto tra la filosofia di Heidegger e la tradizione metafisica (1.4.). A differenza del termine *Überwindung* ("oltrepassamento"), più legato a una messa da parte e a una risoluzione della stabilità e della presenza, l'altro termine descrive piuttosto un avere a che fare con la presenza e un venire a patti con essa. La stabilità presente (*Anwesenheit*) appartiene al processo del dispiegarsi (*anwesen*) in un senso diverso, ad esempio, da quello della ricomprensione (*Aufhebung*) nel momento speculativo della dialettica hegeliana. La possibilità della stabilità dell'ente non viene eliminata, ma

---

<sup>161</sup> *Ibidem*.

<sup>162</sup> *Ibidem*.

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 140-143.

<sup>164</sup> *Ibidem*. Si notino rispetto alla coappartenenza e al contrasto tra la motilità dell'essere e la stabilità dell'ente significativi punti di contatto con la *Lebensphilosophie*; ad esempio, rispetto al contrasto tra la "vita" e la "forma", teorizzato da G. Simmel (cfr. G. Simmel, *Il conflitto della civiltà moderna*, ed. it. a cura di G. Rensi, SE Milano 1999).

partecipa al carattere aperto e dinamico dell'essere, come l'attualizzazione – sempre ecceduta - del suo carattere possibile.

Parliamo qui di “superamento” [*Verwindung*] volendo indicare l'aver fatto i conti col disaccordo [la stabilità della presenza], ristabilendo l'accordo autentico [il processo del dispiegarsi] dopo aver vinto il disaccordo; non intendiamo quindi “superamento” nel senso di un “oltrepassamento” [*Überwindung*], poiché questo potrebbe significare che il disaccordo venga messo da parte. Esso invece appartiene all'essenza del dispiegamento della presenza proprio in quanto non-essenza. La stabilità non viene oltrepassata nel senso che essa venga completamente eliminata e soppressa nella sua possibilità essenziale, al contrario: la tendenza essenziale che spinge la non-essenza ad affermarsi, si dispiega; ma proprio questa tendenza contraria all'essenza autentica viene vinta e superata, ristabilendo l'essenza autentica.<sup>165</sup>

In questo senso, anche la tradizione metafisica - che avrebbe messo a tema la permanenza dell'essere dell'ente – è da considerarsi parte della storia dell'essere. Considerando l'essere come presenza, dunque, essa ne avrebbe messo in luce un aspetto parziale (la non-essenza); essa può pertanto essere ricompresa e superata (nel senso della *Verwindung*) dal pensiero della verità dell'essere (1.4.).

Il carattere iniziale e la persistenza stabile sono due dimensioni che appartengono all'essere in modo, per così dire, “asimmetrico”, nel senso che il primo “fa i conti” con la seconda e la “supera”. L'ente, a sua volta, si adatta alla disposizione dell'essere (il processo del dispiegamento) e, in quanto le appartiene, le risponde e corrisponde<sup>166</sup>.

Il superamento del disaccordo [cioè della stabilità della presenza] appartiene all'essenza dell'ente in quanto esso è tale che viene alla presenza; infatti, in quanto ente, esso si inserisce nel passaggio. Questo inserirsi però è un rispondere all'appello che si trova in tutto ciò che passa.<sup>167</sup>

L'appartenenza della stabilità dell'ente al dispiegarsi dell'essere e il superamento della prima da parte del secondo rendono possibile la “medesimezza dinamica” dell'essere heideggeriano, e ne costituiscono l'unicità. Esso, infatti, pur essendo il medesimo, non è mai uguale a se stesso

---

<sup>165</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., pp. 143.

<sup>166</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>167</sup> *Ivi*, p. 143.



nel senso di un'identità stabile e determinata; ogni stabilità presente viene costitutivamente superata dal processo del dispiegarsi.

Attraverso il superamento della stabilità, Heidegger mette a tema un essere che si svincola dalle maglie della determinatezza presente e che, in questo senso, è sempre generatore di novità e dunque – come già rilevato – è unico e incomparabile (2.4.2.). Un essere caratterizzato come l'atto del dispiegarsi degli enti, in cui le determinatezze ontiche non si danno mai come “già date” o ricomprese, incarna un processo di produzione incrementale che costituisce il carattere “aperto” e imprevedibile della realtà, e che Heidegger descrive come il tratto “iniziale” dell'essere. Nel rapporto iniziale tra essere ed enti (tra inizialità e presenza) è racchiusa la “ricchezza inesauribile di tutti i rapporti”<sup>168</sup>.

Il carattere negativo e privativo dell'essere (2.4.3.) consiste proprio nell'opporci al “consolidamento” in una presenza cristallizzata e stabile. Se la presenza stabile delle determinatezze ontiche rappresenta il pieno e il positivo, l'essere – in quanto trascendimento delle determinatezze e dispiegamento della presenza – è, rispetto a ciò, il vuoto, il negativo, il niente. I tratti negativi messi a tema da Heidegger, soprattutto a partire dagli anni '30, sono dunque da leggersi in ottica dinamica: al di là di ogni accezione assiologica, essi sono “negativi” rispetto al “positivo” dell'ontico, che è identico a sé, stabile, determinato e sempiterno. A livello esistenziale ciò si traduce in un'esperienza tragica dell'essere come ciò che ci inquieta e ci sgomenta e, al contempo, ci sorprende e ci meraviglia: la mutevolezza, il cambiamento, la sottrazione dell'essere sono “il medesimo” del suo carattere sovrabbondante e generativo.

Anche la riflessione sul tempo condotta nei *Grundbegriffe* (*trait d'union* rispetto agli scritti coevi a *Sein und Zeit*) va letta secondo quanto sin qui messo in luce. La temporalità dell'essere pertiene alla sua dinamicità: è ciò che scuote la stabilità dell'ente, intesa anche secondo il senso della durata nel suo “definitivo irrigidirsi nel sempre”<sup>169</sup>. La temporalità e la finitezza – dell'essere quanto dell'esserci – tentano di descrivere l'aspetto dinamico dell'essere, che non permane mai identico a sé e si costituisce come continua genesi, opponendosi alla stabilità continuativa (anche dal punto di vista temporale) della presenza. Se l'essere della tradizione è stato inteso come ciò che eminentemente è presente, eterno e imperituro<sup>170</sup>, la temporalità dell'essere rappresenta il suo trapassare, che si oppone a questi aspetti statici. In questa

---

<sup>168</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>169</sup> *Ivi*, p. 141.

<sup>170</sup> *Ivi*, pp. 143-145.

direzione va letto l'intimo nesso tra essere e tempo<sup>171</sup>, fondamentale nella filosofia heideggeriana, e da noi già affrontato in 2.2.

Dire che l'ente "è" nella misura in cui ogni volta corrisponde, nel suo essere, al tempo, equivale a dire che *l'essere stesso si trattiene per un lasso di tempo ed è dispiegamento di presenza*<sup>172</sup>.

L'essere di ogni ente è, dunque, un trattenersi nella presenza "solo" per un dato lasso di tempo; ciò costituisce l'unicità del suo essere:

Questo "solo" non indica però una restrizione, ma esprime l'unicità del trattenersi dell'essere dell'essere: esprime lo schiudersi [*Aufgang*] che scompare in quanto è passaggio.<sup>173</sup>

Il carattere temporale dell'essere rappresenta, dunque, una "difesa" del suo aspetto iniziale, aperto e generativo rispetto alla permanenza definitiva dell'eternità; in ciò si costituisce la sua unicità e singolarità (*Einmälligkeit*, letteralmente ciò che accade una sola volta) dell'essere. In questo senso possiamo leggere anche il carattere puntuale (e non continuativo) che costituisce l'"Evento"<sup>174</sup>(*Ereignis*) - nome dell'essere in uso soprattutto a partire dai *Beiträge* -, che racchiude gli aspetti dell'ontologia heideggeriana sin qui messi a tema, in opposizione alla sua lettura della ontologia della presenza, quale si darebbe nella tradizione metafisica.

Se l'essere di ogni ente si trattiene nella presenza per un dato lasso di tempo, esso è dunque segnato da temporalità e finitezza. Tuttavia, sottolineiamo nuovamente il rischio da noi avvertito in merito alla questione della finitezza dell'essere (2.2.3.): a tal proposito, ci chiediamo se il carattere di dispiegamento incrementale dell'essere, che è sempre generatore di nuovo, debba necessariamente e costitutivamente sposarsi con il suo carattere di "finitezza". Se la temporalità si lega all'aspetto dinamico dell'ontologia heideggeriana, altrettanto non può essere detto della finitezza, che pertiene piuttosto all'esserci e al carattere di permanenza dei singoli enti; non si potrebbe dunque pensare, in modo altrettanto coerente, a un essere generativo, incrementale e diveniente di cui non si postula (e non si inferisce a partire dall'esperienza finita dell'esserci) il carattere di finitezza?

---

<sup>171</sup> *Ibidem*.

<sup>172</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>173</sup> *Ivi*, p. 146.

<sup>174</sup> «Poiché dal 1936 "evento" (*Ereignis*) è la parola chiave del mio pensiero» (cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo* in *Segnavia*, cit., p. 270, nota a; cfr. F. Volpi, *La selvaggia chiarezza*, cit., pp. 286 – 288).

#### 2.4.5. La necessità (*Not*) dell'essere

Il sorgere e lo scomparire, come indicato dalla traduzione heideggeriana del frammento di Anassimandro, entrano nella presenza e dileguano da essa secondo la “necessità necessitante” (*nötigende Not*) a cui rispondono. L’espressione “necessità necessitante” (*nötigende Not*) è utilizzata come traduzione del greco “τό χρῆσθαι” e ci permette di riflettere sul ruolo ricoperto dalla figura della *Not* (la necessità) nella riflessione ontologica heideggeriana a partire dagli anni '30. La *Not* - che può essere considerata come uno dei nomi dell'essere - emerge come figura fondamentale, infatti, soprattutto nei *Beiträge zur Philosophie*, oltre che nell'altro testo da noi considerato *Die Grundbegriffe*.

Infatti il medesimo, da cui proviene il sorgere e verso cui tornando si dispiega lo scomparire, è proprio la necessità necessitante.<sup>175</sup>

Appare opportuno, dunque, chiarire adeguatamente il senso della *Not* nell'ontologia heideggeriana, aggirandone alcuni possibili fraintendimenti. Anzitutto, bisogna considerare l'ambiguità della traduzione italiana “necessità”, che può parimenti tradurre l'espressione *Notwendigkeit*, la quale, generalmente, esprime la necessità logica di uno stato di cose che non potrebbe configurarsi altrimenti da come è (la necessità sancita dal principio di non contraddizione, fondata sull'impossibilità del contraddittorio). Questa ambiguità è aggirata nella traduzione dei *Beiträge* con l'utilizzo di “necessarietà” per tradurre *Notwendigkeit* e “necessità” per tradurre *Not*. La *Not* non è dunque da intendersi secondo l'uso che ne fa la logica, per cui sarebbe più appropriato l'utilizzo del termine *Notwendigkeit*. La parola *Not* viene utilizzata in tedesco, inoltre, per esprimere una situazione di pericolo, nella quale si necessita di aiuto. L'accezione di necessità espressa dalla *Not* si lega, dunque, al senso del bisogno (ne è un esempio il suo composto *Notfall*, che significa “emergenza”). Pertanto, essa può esprimere anche il bisogno, la mancanza, l'indigenza. Heidegger, tuttavia non vuole evidenziare l'aspetto negativo di questa parola, a cui siamo abituati nell'uso quotidiano secondo, appunto, l'accezione di miseria, mancanza o bisogno.

---

<sup>175</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 139.

Perché, quando si pronuncia la parola “necessità” [*Not*], subito si pensa a “miseria”, “sventura”, a qualcosa che debba indisporci?<sup>176</sup>

Egli intende piuttosto mettere in luce, tramite l'utilizzo di questa parola, l'aspetto di una costrizione intrinseca: l'inevitabilità e la predominanza che caratterizzano la sua concezione dell'essere come atto d'essere e dispiegamento di presenza. La *Not* vuole descrivere l'intrinseca forza poetica del dispiegarsi, rispetto a cui non ci si può opporre (diversamente dal senso della necessità logica) e che, al contempo, non si può fare a meno di esperire. Questo aspetto si sposa con i tratti di unicità, singolarità e incommensurabilità che descrivono l'essere heideggeriano e tratteggia l'esperienza, anche tragica, dell'esserci nei confronti del mondo. La *Not* è, dunque, da intendersi come il carattere inevitabile (*Unausweichliche*)<sup>177</sup> dell'essere, la disposizione che l'essere ingiunge agli enti nel suo dispiegamento.

La *Not* – in quanto ciò che di più proprio pertiene all'essere – è la sua inevitabile disposizione di respingere la stabilità della presenza e della permanenza<sup>178</sup>. Non si tratta, però, di una negazione o una difesa: la non-essenza costituita dalla presenza partecipa, infatti, al differimento dell'essere, che è ciò che l'essere ingiunge e dispone secondo “necessità”. In ciò si dà la “superiorità” dell'essere: nel governare, nel dispiegamento, la presenza dell'ente - che pure vi partecipa –, eccedendola costitutivamente, secondo “necessità”. Questo rapporto asimmetrico tra il differire dell'essere e la stabilità dell'ente, che l'essere stesso dispone, costituisce il senso della differenza ontologica.

Questa necessità necessitante, in quanto è una disposizione che ingiunge di difendersi da ogni limitazione, è quel medesimo da cui proviene ogni sorgere, verso cui ritornando si dispiega lo scomparire e in cui – proprio in quanto medesimo – si dispiega il passaggio [*Übergang*]; il passaggio è quindi l'autentico movimento del dispiegarsi della presenza, la quale non si rinchiude nella permanenza.<sup>179</sup>

La *necessità* dell'essere non va, dunque, intesa come una legge o una causa che produca un effetto sull'ente (giustapposta estrinsecamente al darsi dell'essere); piuttosto - in quanto dispone il dispiegarsi dell'essere dell'ente – essa pertiene all'essere stesso, è la sua disposizione iniziale.

---

<sup>176</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §53.

<sup>177</sup> *Ibidem*.

<sup>178</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 139.

<sup>179</sup> *Ivi*, p. 139.

L'essere è comunque sempre il dispiegamento essenziale.<sup>180</sup>

La *Not* rappresenta il dispiegamento inevitabile dell'essere, il "punto zero" che origina l'esistenza<sup>181</sup> e permette che l'ente venga alla luce e si dispieghi nella presenza, accordandosi alla sua disposizione di motilità e variabilità.

#### 2.4.6. *Dispiegamento, differimento ed eccedenza*

L'essere è, dunque, inizio nel senso che fornisce quella disposizione iniziale – secondo la "necessità", nel senso appena chiarito - che costituisce l'atto generativo del dispiegarsi della presenza. Il carattere sorgivo dell'essere si configura nell'azione di travalicare l'irrigidimento della presenza ontica, nel carattere di movimento che pertiene al passaggio tra l'entrata e l'uscita dalla presenza (non come due momenti giustapposti, ma come il medesimo atto del passare e dispiegarsi).

L'essenziale sta nel fatto che l'essere "è" inizialmente la disposizione che ingiunge di guardarsi da ogni limitazione intesa come delimitazione nella permanenza. [...] Solo così l'inizio è inizio, vale a dire è tale che possa dispiegare la propria essenza iniziando.<sup>182</sup>

L'essere, in quanto disposizione iniziale del dispiegarsi, è ciò che apre anche al futuro nelle sue molteplici e variabili possibilità; la presenza di ciò che è stabile e determinato - l'ente oggettivato e colto intellettualmente, scisso dal suo rapporto intrinseco con l'essere – esprime una stabilità che è già nel "passato" e - privata del suo carattere essenziale di mutamento e possibilità future – si riduce a una morta astrazione.

Solo ciò che ha inizio ed è inizio è adveniente [*zukunftig*]; ciò che è attualmente presente [*Gegenwärtiges*] è invece sempre passato.<sup>183</sup> L'inizio non conosce alcuna fretta; verso

---

<sup>180</sup> *Ivi*, p. 138.

<sup>181</sup> G. Chiurazzi, *Dynamis: ontologia dell'incommensurabile*, cit., pp. 154-160.

<sup>182</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, cit., p. 147.

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 111.

dove dovrebbe mai affrettarsi dato che tutto ciò che è iniziale ha inizio solo se può riposare su se stesso?

I tratti sin qui enucleati della concezione ontologica di Heidegger possono essere così riassunti: l'essere è il medesimo - ovvero: non fuoriesce mai da sé stesso, non si dà infatti un ente che sia separato dall'essere; esso è unico e incommensurabile in quanto è iniziale – ovvero: è generatore di novità e per questo non può essere comparato a nessuna determinazione ontica; esso dispone il dispiegarsi degli enti (a cui è intrinsecamente legato) nella presenza, secondo il senso chiarito della “necessità” (come intrinseca forza motrice); esso è l'atto stesso del dispiegamento, che si costituisce come eccedenza e trascendimento della permanenza. Questi elementi trovano una formulazione esaustiva – comprensibile alla luce di quanto sin qui chiarito - nel seguente paragrafo:

Il medesimo – che è uno nella sua necessità, unico nella sua unità e iniziale in questa unicità – è l'inizio [*Anfang*.] L'inizio, in quanto disposizione che governa il dispiegarsi della presenza dell'ente che di volta in volta si fa presente, è l'essenza del dispiegamento, è l'essere stesso.<sup>184</sup>

Heidegger mette dunque a tema un'ontologia dinamica, costituita dall'essere come dispiegarsi, eccedere, differire rispetto all'ente.

L'essere non rimane fermo nella permanenza, perché all'essenza dell'essere appartiene il passaggio.<sup>185</sup>

L'essere heideggeriano costituisce, dunque, la *dynamis* intrinseca nelle determinazioni ontiche, la disposizione alla trasformazione degli enti - che si configura come sempre nuova e imprevedibile, nelle relazioni di interdipendenza tra essi. Il “mero ontico” è un'astrazione (nel senso idealistico del termine): non si dà cioè come reale, è un tentativo di categorizzazione dell'intelletto astratto. Il reale, infatti, non può essere ridotto all'attualità delle determinazioni ontiche presenti e stabili, ma riguarda anche la *dynamis* che a esse pertiene e che si esprime nei loro rapporti di interdipendenza, relazione, generazione, annientamento e variazione.

---

<sup>184</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>185</sup> *Ivi*, p. 146.

L'essere così costituito non esiste attualmente (al pari di un ente), eppure "designa nondimeno qualcosa"<sup>186</sup>. Il tentativo heideggeriano è quello di mettere a tema - in una sorta di "ontologia organica"<sup>187</sup> - i caratteri di interdipendenza, mutamento, variazione e possibilità determinata che costituiscono gli enti, evidenziando i loro nessi dinamici e relazionali (il loro essere) come costitutivi degli stessi e non come istanziazioni di categorie estrinseche o di astrazioni intellettuali. L'essere è, nel senso appena chiarito, immanente alle determinazioni ontiche, eppure le eccede costitutivamente, nella misura in cui non corrisponde alla "solidificazione del reale" in cui esse si costituiscono<sup>188</sup>. La riflessione sull'essere vuole proporsi come una riflessione su un livello ontologico "diverso" dal piano ontico (ma non per questo "trascendente" l'ontico, nel senso classico di "trascendenza"). In questo senso, l'essere heideggeriano è da intendersi "eccedente" rispetto alle sue determinazioni ontiche, pur non essendo un "al di là" o un'ipostatizzazione estrinseca rispetto agli enti.

In questa direzione va intesa la critica alla tradizione metafisica come ontoteologia, che si costituisce come una critica alla comprensione dell'essere nel senso della presenza e della stabilità (si veda anche quanto già rilevato in merito alla nozione di fondamento in 1.2.). Mediante il confronto critico con la metafisica - di cui viene preso di mira il primato dell'attualità sulla potenza e della determinatezza e dell'intelligibilità come uniche forme del reale<sup>189</sup>-, l'intento heideggeriano è quello di mettere in luce un senso dinamico della realtà: segnato dalla commistione di essere e "niente" (nel senso chiarito in 2.4.3.), generazione e annientamento, mutazione, variabilità e possibilità determinate ma imprevedibili.

Quella heideggeriana può essere intesa, dunque, come una "filosofia dell'eccedenza" - ai nostri occhi una "meta-fisica" -, nella misura in cui egli pensa a una realtà non esaurita dalla mera presenzialità, ma costituita dalle disposizioni e dalle forze dinamiche che le ineriscono e che egli chiama "essere". Possiamo parlare, tuttavia, di una metafisica solo in un senso molto diverso da quello delle metafisiche della trascendenza che prenderemo in considerazione nel prossimo capitolo.

Da ultimo, ci sembra opportuno trasferire queste considerazioni nel contesto in cui Heidegger le concepisce, caratterizzato dalla reviviscenza di istanze positivistiche, spesso obiettivo polemico delle sue riflessioni. In questo scenario, possiamo comprendere l'indicazione di Von

---

<sup>186</sup> Lo stesso può essere detto dei numeri irrazionali: un numero irrazionale non esiste (se per esistenza si intende l'attualità dispiegata), in quanto non può essere scritto come sequenza finita di cifre, eppure designa qualcosa (cfr. P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano 1980, pp. 57-58). Per una riflessione sul nesso tra numerazione ed esistenza cfr. G. Chiurazzi, *Dynamis: ontologia dell'incommensurabile*, cit., p. 143-149.

<sup>187</sup> G. Chiurazzi, *Dynamis: ontologia dell'incommensurabile*, cit., p. 141.

<sup>188</sup> *Ibidem*.

<sup>189</sup> *Ivi*, p. 143.

Herrmann, già riportata (1.4.), secondo cui, nella filosofia del XX secolo, Heidegger sarebbe «il vero erede della metafisica» in quanto «egli ha assunto le sue domande essenziali talmente sul serio, da aver anche cercato e trovato per esse un'altra via di svolgimento»<sup>190</sup>. Nel clima positivista dilagante, infatti, la filosofia di Heidegger riconosce come degne di considerazione numerose istanze metafisiche: il carattere trascendentale dell'automanifestatività dell'essere, la finitezza dell'esistenza (e le esperienze "nienificanti" che le competono), la rilevanza dell'esperienza fenomenologica nell'indagine filosofica, l'irriducibilità del reale alla mera presenza attuale, la possibilità che pertiene all'attualità presente e la eccede, la riflessione sul divenire e il mutamento, la ripresa della questione ontologica, la messa a tema della differenza tra essere ed ente, la questione teologica. Questo avviene, però, attraverso una profonda critica della tradizione (un superamento nel senso chiarito della *Verwindung*), attraverso la quale egli porta alla luce i cenni della propria ontologia dinamica – che abbiamo tentato di raccogliere organicamente in queste pagine -, come alternativa a quella che secondo lui si costituisce come una ontologia statica della presenza attuale.

---

<sup>190</sup> F-W. Von Herrmann, *La metafisica nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 77.





## Capitolo 3

### La “differenza ontologica” nelle metafisiche della trascendenza:

#### Rosmini, Tommaso, Duns Scoto<sup>1</sup>

##### 3.1. Antonio Rosmini e la differenza ontologica

Per quanto non vi sia un legame diretto tra la filosofia rosminiana e quella di Heidegger, non possiamo fare a meno di soffermarci, in questa sede, sulle analogie significative tra le rispettive indagini ontologiche dei due autori. In questa riflessione di ontologia comparata prescindere da osservazioni di carattere storico-filosofico, se non in minima parte, per concentrarci prevalentemente sugli snodi teoretici che caratterizzano le due proposte. In particolare, ci sembra significativo svolgere questo confronto, in quanto nell'incompiuta *Teosofia*<sup>2</sup> di Rosmini compare un'attestazione esplicita della figura della “differenza ontologica”<sup>3</sup>, quasi un secolo prima delle meditazioni heideggeriane sull'argomento. Riteniamo, dunque, di poter rilevare una comunanza di intenti tra la proposta filosofica di Rosmini e quella di Heidegger nei seguenti punti: l'attestazione di una differenza di tipo ontologico tra l'essere e l'ente nell'ambito dell'indagine sul trascendentale; l'attestazione fenomenologica della trascendentalità dell'essere e la sua messa a tema per la costruzione di un'ontologia; la comprensione preontologica dell'essere come *conditio sine qua non* di ogni pensare; una rilettura critica della filosofia scolastica – troppo dedita al piano ontico e dimentica di quello ontologico -; il nesso tra ontologia e antropologia filosofica (ovvero tra il senso dell'essere e quello dell'esistenza umana).

---

<sup>1</sup> La natura comparativa di questo capitolo riguarda essenzialmente il modo in cui gli autori che prenderemo in considerazione hanno trattato la questione della “differenza ontologica”, in relazione alla riflessione heideggeriana. Non sarà dunque possibile rendere conto esaustivamente del rapporto tra il pensiero medievale e la filosofia heideggeriana dal punto di vista dell'influsso, delle fonti dirette e indirette e rispetto a tematiche diverse da quella ontologica. Per una bibliografia dettagliata sul confronto tra Heidegger e i pensatori medievali cfr. AA. VV. *Heidegger e i medievali: atti del colloquio internazionale, Cassino 10-13 maggio 2000*, a cura di C. Esposito e P. Porro, «Quaestio. Annali di storia della metafisica», I, Brepols, Turnhout 2001, pp. 463-477.

<sup>2</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, voll. 12-17, Istituto di Studi Filosofici-Centro di Studi Rosminiani-Città Nuova Editrice, Roma 1998-2002.

<sup>3</sup> Cfr. N. Ricci, *Differenza teologica e differenza ontologica nella metafisica di Rosmini*, in *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*, a cura di F. Bellelli ed E. Pili, Città Nuova, Roma 2016, pp. 169-185 e P. Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, in «Giornale di Metafisica», XLII, 2020, n.2, pp. 505-523.

Da un punto di vista storico-filosofico l'accostamento della ontologia di Rosmini a quella di Heidegger, in questa sede, risulta rilevante per due ragioni. In primo luogo, tra le fonti dell'elaborazione filosofica rosminiana possiamo rintracciare alcuni dei pensatori su cui ci siamo già soffermati, e ci soffermeremo, anche rispetto al confronto con Heidegger: Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Suárez<sup>4</sup> e Hegel. Secondariamente, consideriamo significativa - per la questione messa a tema in questa tesi - la ripresa operata da Rosmini di temi e problemi classici della metafisica, alla luce di un confronto critico con la dialettica hegeliana. Hegel, infatti, oltre a rappresentare – al pari di Tommaso, Scoto e Suárez – un riferimento essenziale (sebbene non sempre esplicitato) anche per la filosofia di Heidegger, costituisce anche un primo tentativo di critica in chiave dinamica – simile per questo aspetto, ma diverso secondo molti altri, a quello di Heidegger- nei confronti dell'ontologia precedente. Le riflessioni critiche di Rosmini in merito all'essere hegeliano possono dunque fungere da spunti dialettici anche per lo sviluppo del confronto con l'ontologia di Heidegger<sup>5</sup>.

### 3.1.1. *La trascendentalità dell'essere iniziale*

In primo luogo, possiamo evidenziare che il tentativo principale nell'ontologia rosminiana consiste nella messa a tema del trascendentale propriamente inteso - che la tradizione scolastica non sarebbe riuscita concepire in modo adeguato - e, secondariamente, nell'elaborazione delle ricadute sul piano ontologico-metafisico di un'adeguata concezione di questa figura teorica. L'intento di Rosmini è, dunque, quello di sviluppare una rigorizzazione della ontologia scolastica, a partire dalla tematizzazione dell'orizzonte intrascendibile del filosofare e, in generale, del pensare.

La trascendentalità opportunamente intesa è quella dell'automanifestatività dell'essere (di cui abbiamo già parlato in relazione a Heidegger in 2.2.2.), che Rosmini chiama “essere iniziale”<sup>6</sup>:

---

<sup>4</sup> Per fonti medievali del principio di cognizione rosminiano cfr. G.P. Soliani, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012.

<sup>5</sup> Per un confronto tra la filosofia di Rosmini e il pensiero di Heidegger cfr. M. Zanatta, *Brevi considerazioni per un confronto fra Rosmini e Heidegger*, in A.A.V.V., *Rosmini pensatore europeo*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 403-414 e F. Évain, *L'Être en question dans la personne. Un affrontement entre Rosmini et Heidegger*, in «Rivista Rosminiana», LVIII, 1964, N. 1, pp. 29-34.

<sup>6</sup> Cfr. P.P. Ottonello, *L'essere iniziale nella ontologia di Rosmini*, Sodalitas, Stresa 1967.

Con questa parola intendiamo quell'atto dell'essere che si concepisce anteriormente ad ogni determinazione, ad ogni termine, e ad ogni modo dell'essere<sup>7</sup>.

L'essere iniziale si distingue dai singoli enti e precede, nella sua evidenza ineludibile, ogni altra possibilità cognitiva, dichiarativa e operativa. Si tratta, infatti, di un "atto d'essere", comune a tutti gli enti<sup>8</sup>, congiunto alla sua notizia (automanifestatività).

L'essenza pura dell'essere che è a noi data è la pura notizia di che cosa sia esistenza, onde questa notizia si chiama anche idea della esistenza.<sup>9</sup>

Il darsi manifestativo dell'essere è un "fatto" che, per quanto non ancora vagliato filosoficamente, si dà per esperienza fenomenologica. Si tratta, dunque di un fatto "primitivo" ma "arcano"<sup>10</sup>: deve, infatti, essere sottoposto a vaglio filosofico per fungere da punto di partenza per lo sviluppo di una filosofia rigorosa<sup>11</sup>. In altre parole: una filosofia rigorosa non può non render conto di questi "fatti primitivi", attestati dall'esperienza, che sono intrascendibili<sup>12</sup>. Analogamente a quanto da noi considerato in merito alla trattazione del medesimo tema da parte di Heidegger negli anni di *Sein und Zeit* (2.2.2), possiamo asserire che la comprensione preontologica dell'essere è un fenomeno che ci viene incontro, è il fenomeno per eccellenza.

La constatazione dell'essere nel suo carattere di inizialità o di apertura manifestativa ha statuto, per così dire, elencico<sup>13</sup>: sarebbe infatti impossibile pensare altrimenti. Ogni pensiero, giudizio o operazione implica, infatti, la posizione di qualcosa di esistente, ovvero: che "qualcosa" *sia*, anche se può non conoscersi propriamente "*che cosa*" essa sia. L'essere iniziale è dunque l'orizzonte trascendentale dell'automanifestatività dell'essere, nel quale ricade qualunque contenuto esistente<sup>14</sup>, nulla escluso (potrebbe dirsi escluso dall'orizzonte dell'essere, infatti, soltanto ciò che assolutamente non è: il non essere).

---

<sup>7</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., III, n. 806.

<sup>8</sup> *Ivi*, I, nn. 112, 177; II, nn. 417, 440; V, n. 1869.

<sup>9</sup> *Ivi*, V, n. 1879.

<sup>10</sup> *Ivi*, V, n. 2003.

<sup>11</sup> Senza un ragionamento che porti fino all'atto creativo di Dio non conosciamo la "ragione ontologica" della "determinabilità dell'essere", essa non è tuttavia necessaria alla notizia dell'essere indeterminato, inteso come *primum* di ogni cognizione (cfr. *ivi*, II, n. 440).

<sup>12</sup> P. Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, cit., p. 507.

<sup>13</sup> G.P. Soliani, *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, in in *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*, a cura di F. Bellelli ed E. Pili, Città Nuova, Roma 2016.

<sup>14</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., II, nn. 268, 332.

L'essere iniziale accompagna ogni minimo che di reale, perocché nessuna particella sarebbe se non avesse l'essere iniziale.<sup>15</sup>

Nell'automanifestatività dell'essere si coappartengono la trascendentalità dell'essere e quella del pensiero<sup>16</sup>: l'essere iniziale è, dunque, la condizione di possibilità di ciascuna delle esistenze ontiche e, parimenti, della loro pensabilità.

L'intrascendibilità del pensare, dunque, è la stessa intrascendibilità dell'essere, poiché la presenzialità essenziale dell'essere è, essa stessa, originariamente pensiero.<sup>17</sup>

In questa figura viene ripreso un tema classico che, come da noi già rilevato, Heidegger stesso considera a fondamento della propria riflessione sull'essere e sulla differenza ontologica: quello della «trasparenza del pensiero all'essere quale condizione di possibilità dello stesso pensiero»<sup>18</sup>.

Basta che uno spirito abbia l'intuizione dell'essere, che sappia che cosa è essere e senza più, affinché egli possa acquistarsi la notizia di qualsivoglia sussistente che gli sia dato.<sup>19</sup>

L'essere iniziale, così come l'essere heideggeriano, è dunque ciò che permette la presenza degli enti e la condizione di possibilità della loro manifestatività. Tuttavia, gli enti sono manifesti solo in senso, per così dire, derivato; mentre invece l'essere è “di per sé manifesto”<sup>20</sup>. L'essere iniziale ha carattere “manifestante”, mentre l'ente sussistente ha bisogno di essere manifestato da altro (è “manifesto” ma non “manifestante”<sup>21</sup>). In altre parole: gli enti *hanno* l'essere, ma non *sono* l'essere (non coincidono con esso)<sup>22</sup>. Da questa distinzione possiamo evidenziare che la questione della differenza ontologica tra essere ed ente – per Rosmini così come per Heidegger - si radica nel tentativo di mettere a tema la trascendentalità dell'essere.

---

<sup>15</sup> *Ivi*, n. 458. Il passaggio continua attestando che l'essere iniziale diventa l'essenza di ogni ente reale e che le essenze degli enti reali costituiscono l'“esemplare del mondo”, non come esso può essere concepito dal pensiero umano, ma come esso è presente all'intelligenza divina.

<sup>16</sup> *Ivi*, III, n. 773.

<sup>17</sup> G. P. Soliani, *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, cit., p.154.

<sup>18</sup> N. Ricci, *Differenza teologica e differenza ontologica nella metafisica di Rosmini*, cit., p. 177.

<sup>19</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, IV, n. 1518.

<sup>20</sup> N. Ricci, *Differenza teologica e differenza ontologica nella metafisica di Rosmini*, cit., pp. 176-179.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 177; A. Rosmini, *Teosofia*, cit., II, nn. 292, 293; IV, 1571.

<sup>22</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., II, n. 331.

L'essere, dunque, si manifesta da sé, in quanto non può essere manifestato da altro che da se stesso<sup>23</sup>.

Il nulla non può manifestare ciò che è; il nulla non può manifestare nulla. L'essere dee avere per la prima dote questo di manifestarsi per se stesso, di essere luce.<sup>24</sup>

Per comprendere quest'aspetto possiamo riflettere, ad esempio, su come il carattere intenzionale dell'esserci possa essere "saturato" da una varietà di oggetti; l'apertura dell'esserci che si relaziona con i diversi predicati o "oggetti" del pensiero non dipende dalla costituzione o dalla determinazione di un singolo predicato, bensì dall'*essere* di ciascuno di essi. Il carattere "aperto" dell'esserci che si relaziona (ad esempio nella forma della predicazione) ad un predicato oppure a un altro, si lega alla struttura trascendentale dell'essere, non ai singoli predicati<sup>25</sup>. Se consideriamo l'essere, nello specifico, dal punto di vista della predicazione dobbiamo, ad esempio, considerare che al variare dei predicati, nel divenire, resti "qualcosa" che consente la predicazione e non subisce cambiamento. Nei rapporti di predicazione ("essere qualcosa", come ad esempio "essere un artista") c'è sempre una certa possibilità di "distacco" da quella determinata predicazione, che dipende non dal singolo predicato ma dall'"*essere*"<sup>26</sup>: ciò che consente il distacco, l'apertura e la possibilità determinata è il carattere trascendentale dell'essere. In riferimento alla trascendentalità del pensiero nell'essere iniziale di Rosmini possiamo dire che

ogni atto intellettuale è una sintesi dell'apparire in senso trascendentale (forma) e del suo contenuto determinato, ma ciò non comporta un mutamento dell'apparire, anche perché il contenuto non adegua mai la sterminata ampiezza di quest'ultimo. Esso è pure necessario (è e non può non essere) e sottratto al tempo, sebbene i suoi contenuti si susseguano secondo le estasi temporali.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> N. Ricci, *Differenza teologica e differenza ontologica nella metafisica di Rosmini*, cit., p. 176.

<sup>24</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., IV, n. 1510.

<sup>25</sup> Cfr. G. Nicholson, *The Ontological Difference*, cit., p. 267.

<sup>26</sup> Nicholson si riferisce a questo carattere di apertura dell'essere come "*detachment*": «*To be more accurate: this dim and background awareness is not an awareness of certain possible pictures at all, nor is it the awareness of previous successful exhibitions, nor the thought of other attractive ways in which one might lead one's life. Rather than any of that, this is the awareness of being, the awareness not specifically of what belongs to art, but the awareness of what belongs to being an artis*» (cfr. *ivi*, p. 366).

<sup>27</sup> G.P. Soliani, *Le fonti medievali del principio di cognizione rosminiano*, in «Divus Thomas», *Antonio Rosmini e la filosofia*, CXXIII, 2020, n. 2, p. 37.

Prima di ogni altra dimostrazione si impone, dunque, alla mente il “principio di cognizione”<sup>28</sup>, attraverso cui si esprime l’inizialità dell’essere: si tratta del principio di intelligibilità delle cose, che differisce dai singoli contenuti di pensiero e coscienza. L’essere iniziale non può dunque venir colto al pari di un qualunque contenuto di pensiero, esso è piuttosto la “condizione di possibilità” del nostro pensare, esistere e sussistere<sup>29</sup>. Esso è il “principio di tutti i principi”<sup>30</sup>, che sancisce l’intrascendibilità dell’automanifestatività dell’essere. L’“essenziale preriflessività della presenza dell’essere per il pensare”<sup>31</sup> ha dunque statuto “elenctico”<sup>32</sup>: qualunque cosa si stia pensando, si sta sempre pensando qualcosa che è, “pensare nulla equivale a non pensare”<sup>33</sup>.

Non si dà pensiero se non ha per oggetto l’essere.<sup>34</sup>

Anche il concetto stesso del nulla assoluto non può che concepirsi a partire dalla “positività” dell’ente: esso si costituisce, infatti, come la negazione della totalità dell’ente<sup>35</sup>.

Benché il *primum* di ogni pensare e conoscere sia la comprensione preontologica dell’essere, non si riesce a chiarire opportunamente in che cosa consista questa inizialità<sup>36</sup>.

Il primo intuito dell’essere nulla distingue in esso e né anco niuna relazione benché tutto virtualmente vi si comprenda. Di che procede che il solo intuito non facendo altro che intuire, non possa neppure dare un nome all’essere che intuisce: onde la stessa denominazione data a un tale oggetto di *essere*, è l’opera della riflessione, che succede a suo tempo al taciturno intuito.<sup>37</sup>

E ancora:

---

<sup>28</sup> A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull’origine delle idee*, 4, Istituto di studi filosofici-Centro di Studi Rosminiani-Città Nuova Editrice 2004, nn. 562-563, pp. 132-133.

<sup>29</sup> N. Ricci, *Differenza teologica e differenza ontologica nella metafisica di Rosmini*, cit., p. 174.

<sup>30</sup> Espressione che richiama anche la fenomenologia husserliana, come rilevato da G. P. Soliani, *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, cit., p. 155, nota 17. Cfr anche A. Rosmini, *Teosofia*, II, cit., n. 567.

<sup>31</sup> G. P. Soliani, *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, cit., p. 154.

<sup>32</sup> Cfr. G.P. Soliani, *Le fonti medievali del principio di cognizione rosminiano*, cit. e G.P. Soliani, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell’ontologia rosminiana*, cit.

<sup>33</sup> G. P. Soliani, *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, cit., p. 153.

<sup>34</sup> A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull’origine delle idee*, 14, cit., n. 564, p. 133.

<sup>35</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., III, n.1145. Occorre sottolineare che non si tratta del nulla heideggeriano di *Was ist Metaphysik*: in quel testo viene esplicitamente chiarito che il “Niente” in questione non coincide con la negazione della totalità dell’ente (cfr. M. Heidegger, *Che cos’è metafisica?*, pp. 46-47).

<sup>36</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., II, nn. 213 e 217.

<sup>37</sup> *Ivi*, II, n. 217.

Niun ente, niuna entità è distinta e visibile in questo intuito, anzi l'uomo anteriormente ad ogni esperienza non rivolge alcun pensiero a tali entità in qualche modo determinate. Egli intuisce l'essere senza *affermare* ancora nulla, e senza *negar* nulla di esso, senza conoscere esplicitamente la relazione di lui co'suoi termini, o con altra cosa qualunque. Questo è *l'essere dell'intuito, essere indeterminato*, che informa la facoltà conoscitiva.<sup>38</sup>

Rosmini evidenzia – analogamente a quanto sottolineato da Heidegger nei confronti della differenza ontologica e dell'essere – che si tratta di tentativi “mediati” e successivi di dare un nome a un'esperienza iniziale e immediata, non ancora tematizzata, che precede lo stesso nome d'essere. Il nome non può che essere apposto in modo secondario e puntare il dito alludendo a questo *primum* dell'esperienza fenomenologica, che funge da precondizione anche del linguaggio. Come già rilevato a proposito di Heidegger (2.1 e 2.2), anche per Rosmini la trascendentalità dell'essere precede, infatti, ogni apofansi e l'elaborazione di ogni scienza dimostrativa.

### 3.1.1.2. *Trascendentalità ed esistenza umana*

L'ineludibilità della relazione tra l'esserci umano e il trascendentale è il cominciamento del filosofare. Questa attestazione rivela, per Rosmini così come per Heidegger, l'apertura dell'ente umano all'ontologico: esso è infatti, per calcare un'espressione heideggeriana, “già da sempre” in una relazione costitutiva con l'essere<sup>39</sup>. La riflessione sul trascendentale, che per entrambi i nostri autori si interseca con la questione della differenza ontologica, rivela la struttura “metafisica” dell'uomo: non solo ontica, ma eccedente l'ontico e aperta al trascendentale (all'ontologico). L'essere iniziale, in quanto trascendentale è, dunque, la figura che permette all'essere umano di partecipare a «un nesso ontologico differenziante i due plessi intenzionali del pensiero: da un lato il riferimento all'essere quale principio fondante tutte le attività della mente, dall'altro la conoscenza degli enti»<sup>40</sup>.

Come rilevato da Prini in merito al rapporto tra struttura ontologico-teologica ed esistenza umana in Rosmini:

la struttura teologica dell'essere (o il “sintetismo ontologico”) è il fondamento della struttura trascendentale dell'esistenza (o del “sintetismo categoriale”). Il rigore di una filosofia

---

<sup>38</sup> *Ivi*, II, n. 213.

<sup>39</sup> N. Ricci, *Differenza teologica e differenza ontologica nella metafisica di Rosmini*, cit., p. 174.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 175.



si misura dalla ricchezza del concetto dell'essere, che essa sa abbracciare. In effetti, l'ontologia del Rosmini vuol essere la proposta di un concetto assolutamente concreto dell'essere, che ne esprima insieme l'unità e la totalità. Ma senza dubbio la sua più essenziale novità, ed il merito principale di Rosmini, è stata la scoperta del nesso che vincola insieme la struttura dell'essere e quella dell'esistenza.<sup>41</sup>

Non possiamo fare a meno di rilevare, nella messa a tema della relazione tra il trascendentale e l'ente umano, una sensibilità comune ai nostri due autori di riferimento: le questioni ontologiche fondamentali (il trascendentale, la differenza ontologica, la trascendenza) sono sempre anche questioni di antropologia filosofica: un certo assetto ontologico implica, infatti, conseguenze gnoseologiche, morali, esistenziali, anche laddove esse non vengano messe esplicitamente a tema. Viceversa: ciascun atteggiamento pratico nei confronti del reale sottende, anche in modo inconsapevole, il riconoscimento di un assetto ontologico più o meno determinato.

### *3.1.1.3. Pensiero in quanto tale e pensiero in quanto umano*

L'essere iniziale è considerato da Rosmini univoco, in quanto è ciò che è comune a tutto: non si dà, infatti, "un altro" rispetto ad esso; al contempo esso si predica di molte cose di essenza diversa: l'essere iniziale è dunque anche analogo<sup>42</sup>.

Dalla condizione d'*iniziale* [...] conseguita che egli si predichi univocamente di tutte le maniere di enti, e si bene di Dio come delle creature. Perocché se non si potesse predicare l'esistenza delle creature, queste non sarebbero. E dicasi lo stesso di Dio.<sup>43</sup>

Ciò significa che di Dio e delle creature si può dire, parimenti, che essi sono, senza che questo significhi che essi siano ontologicamente omogenei. L'attestazione dell'univocità dell'essere – per Rosmini, così come anche per Duns Scoto<sup>44</sup> - serve a permettere e spiegare la

---

<sup>41</sup> P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma 1997.

<sup>42</sup> P. Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, cit., p. 510. Cfr. anche A. Rosmini, *Teosofia*, IV, n. 1633.

<sup>43</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., IV, n.1633.

<sup>44</sup> Sulle fonti scotiste (soprattutto indirette) dell'ontologia rosminiana cfr. G.P. Soliani, *Rosmini e Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, cit.

comunicazione gnoseologica tra gli enti finiti e l'essere infinito di Dio<sup>45</sup>, necessario sia ad una metafisica positiva che alla rivelazione.

La trascendentalità dell'essere va considerata, dunque, non solo da un punto di vista ontologico, ma anche da un punto di vista gnoseologico: essa si costituisce, infatti, come “principio di cognizione”<sup>46</sup>. Il pensiero in quanto tale, che coincide con l'essere in quanto tale, ricalca la concezione aristotelica dell'intelletto agente ed è detto da Rosmini “mente in atto”. Il pensiero in quanto umano, invece, che partecipa del trascendentale, ma non coincide con esso, è detto da Rosmini “mente subiettiva”. Il pensiero in atto coincide, dunque, con l'auto-manifestatività dell'essere trascendentale, mentre il pensiero in quanto umano si rapporta a questo orizzonte. La relazione tra il pensiero in quanto umano e il pensiero *ut talis* o trascendentale si esprime mediante quei rapporti che in 2.1. abbiamo chiamato “intenzionali”.

Il primo coincide pienamente con l'essere, mentre il secondo è l'intuizione dell'essere e indica la modalità propria con la quale l'io si rapporta all'orizzonte trascendentale, che possiamo chiamare, a buon diritto, *intenzionalità*.<sup>47</sup>

Riflettiamo a questo proposito sullo scarto che Heidegger mette a tema tra esserci umano ed essere, che va inteso anche da un punto di vista gnoseologico: nella proposta heideggeriana, una certa comprensione del senso dell'essere resta, in ultima istanza, inaccessibile fino in fondo. Heidegger non manca di riflettere sull'automanifestatività dell'essere – consideriamo appartenere a questo ambito quella che egli chiama comprensione preontologica dell'essere e le riflessioni successive sul tema dell'*aletheia*. Tuttavia, nel mettere a tema il rapporto tra esserci umano ed essere, egli finisce per considerare soltanto il pensiero in quanto umano (quella che per Rosmini è la “mente subiettiva”), che può partecipare soltanto limitatamente dell'orizzonte trascendentale. La critica che Rosmini rivolge alla gnoseologia di Hegel può essere traspunta a quella di Heidegger: sebbene nel suo sistema filosofico venga attestato il pensiero *ut talis* in relazione all'essere, esso viene poi ridotto al pensiero in quanto umano. Heidegger, infatti, mette a tema la coappartenenza di essere e pensiero, ponendo tuttavia l'accento sul pensiero in quanto umano (l'esserci), aperto all'ontologico, ma solo limitatamente.

I limiti gnoseologici del rapporto tra essere ed esserci nell'ontologia heideggeriana sono dovuti, da un lato, alla relazione tra il pensiero dell'esserci (il pensiero in quanto umano, e non il

---

<sup>45</sup> P. Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, cit., p. 513.

<sup>46</sup> G.P. Soliani, *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, cit., pp. 161-163.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

pensiero *ut talis*) e il trascendentale; dall'altro, alla costituzione stessa dell'essere heideggeriano (cap. 2), che è l'atto del differire da se stesso. Non si tratta infatti, come invece è per Rosmini, di un'attualità e di un'infinità data *totae simul*. La critica di Heidegger alla metafisica dell'attualità, in cui egli vede racchiusa l'essenza della ontologia tradizionale e scolastica, coinvolge, pertanto, anche gli aspetti gnoseologici.

### 3.1.1.4. *L'essere iniziale non coincide con la sussistenza*

L'inizialità dell'essere rosminiano (la sua trascendentalità) non va, però, confusa con la sussistenza. L'essere iniziale non è infatti "ultimato", cioè sussistente. Se così non fosse, l'univocità dell'essere determinerebbe un assetto ontologico panteistico<sup>48</sup>. L'essere iniziale è, dunque, solo il *primum* in senso gnoseologico, mentre il *primum* in senso ontologico è l'essere assoluto e sussistente di Dio<sup>49</sup>.

L'essere iniziale è dato, infatti, come presente al soggetto che lo intuisce solamente in forma astratta (ovvero: solamente in modo circoscritto). Il "dato" della presenza dell'essere alla mente umana in forma astratta è detto da Rosmini "astrazione teosofica". Non si tratta di un'astrazione intellettualistica operata a partire dall'esperienza e successiva ad essa, ma piuttosto di una condizione gnoseologica in cui la mente umana si trova già da sempre<sup>50</sup>: qualunque operazione dell'intelletto dovrebbe infatti presupporre l'astrazione teosofica come sua condizione<sup>51</sup>.

La mente ha questo potere di pensar virtualmente perché è informata dall'oggetto di tutti virtualissimo, cioè dall'essere in universale. Tanto è lungi che quest'essere sia un effetto dell'astrazione; tant'è vero che quest'essere è dato all'uomo per natura, che la stessa facoltà dell'astrarre non si potrebbe spiegare in modo alcuno come fosse possibile se la mente prima di tutto non avesse l'intuizione di ciò che è virtualissimo.<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> P. Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, cit., p. 512; A. Rosmini, *Teosofia*, cit, II, n. 270.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 509; A. Rosmini, *Teosofia*, cit., II, cit., nn. 449, 461.

<sup>50</sup> P. Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, cit., p. 508-9.

<sup>51</sup> È solamente grazie a un'operazione di astrazione, non umana, ma divina, che la mente umana può intuire l'inizialità dell'essere. L'essere iniziale e le menti finite possono dirsi, infatti, concreate da Dio (cfr. N. Ricci, *Differenza teologica e differenza ontologica nella metafisica di Rosmini*, cit., p. 180). L'"astrazione divina" si costituisce come un'operazione della mente divina che astrae da Dio l'essere iniziale; solo così l'essere può venire considerato dalla mente umana senza un riferimento ontico determinato, nella sua trascendentalità. L'"astrazione divina" va considerata come una ipotesi chiarificatrice del principio di cognizione, che si incontra, invece, come una risultanza fenomenologica.

<sup>52</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., VI, n. 2054.

Questo carattere dell'essere iniziale è ciò che consente, d'altronde, la libertà della riflessione metafisica: la conoscenza umana di Dio non si dà in atto *totum simul*; esso è, cionondimeno, accessibile.

Anche il rapporto tra essere ed ente, così come l'essere iniziale, ci è dato in forma astratta, ovvero come la figura della differenza ontologica. Si tratta poi di ricostruire argomentativamente, a partire dal "dato" dell'essere iniziale e della differenza ontologica, il loro corrispettivo concreto: l'atto di creazione. Tuttavia, occorre chiarire che non è necessario postulare il concreto per esperire, in prima battuta, la datità dell'essere iniziale e della differenza.

L'essere dunque è quel solo che non ha bisogno d'altro che di sé stesso, per essere pensato ed ammesso come evidente e necessario; e quando la riflessione filosofica l'ha per tale riconosciuto, ell'è venuta in possesso dell'istrumento o mezzo d'andare avanti a riconoscer l'altre cose, a riconoscere la veracità delle percezioni, delle idee, spiegandone l'origine, de' principî del ragionamento.<sup>53</sup>

Senza un ragionamento che porti fino all'atto creativo di Dio, infatti, non conosciamo la "ragione ontologica" dell'essere iniziale (il suo concreto), ma conoscerla non è necessario alla notizia dell'essere, inteso come *primum cognitionis*<sup>54</sup>.

La qualità dunque di *essere determinabile* benché apparisca subito alla nostra mente, supposta la percezione degli enti finiti, pure non trova la sua *ragione ontologica*, se non quando una speculazione di più alta riflessione ascende allo stesso atto creativo di Dio. Ma appunto perché questa ragione ontologica non è data dall'intuito né dall'essere intuito con la detta speculazione è quella che la investiga, perciò ella non è necessaria affinché noi abbiamo semplicemente la notizia che l'essere indeterminato sia il *primo determinabile*, benché in questa notizia non apparisca il perché egli sia tale.<sup>55</sup>

Per il nostro confronto, è interessante rilevare che l'inizialità non corrisponde, dunque, alla sussistenza: l'essere iniziale di Rosmini presenta, infatti, numerose analogie con l'essere heideggeriano, che si propone come alternativo rispetto all'essere inteso dalla "tradizione" come presenza e come sussistenza. Eppure, i due sistemi ontologici differiscono radicalmente: al vertice dell'ontologia rosminiana troviamo, infatti, l'attualità e la sussistenza di Dio; mentre

---

<sup>53</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., I, n. 27.

<sup>54</sup> *Ivi*, II, n. 440.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

l'essere iniziale si dà come successivo all'atto di creazione. Questo assetto non è, tuttavia, postulato o rivelato prima della riflessione ontologica, ma è da essa ottenuto per via argomentativa solo secondariamente.

### 3.1.2. Critica alla Scolastica

La riflessione rosminiana sul trascendentale, si sviluppa guardando in modo critico ai trascendentali della filosofia scolastica. I trascendentali rilevati dagli scolastici<sup>56</sup> (*ens, res, verum, bonum*<sup>57</sup>) si riferiscono, infatti, più propriamente all'ente che all'essere iniziale (il vero trascendentale).

Per Rosmini, così come per Heidegger, la tradizione scolastica avrebbe operato una generalizzazione dei caratteri comuni alle determinazioni ontiche e fatto di essi dei trascendentali. Questi ultimi sarebbero, dunque, più opportunamente da intendersi come nomi dell'ente considerato nella sua generalità: per usare l'espressione heideggeriana, essi si riferirebbero al piano "ontico"<sup>58</sup>, dimenticando quello "ontologico". Gli scolastici, insomma – per Rosmini, come per Heidegger - non hanno tenuto adeguatamente in considerazione la differenza ontologica, l'hanno "dimenticata"<sup>59</sup>.

S'avvolgevano in molte ambiguità perché confondevano *l'ente* con *l'essere*<sup>60</sup>.

I trascendentali scolastici vanno dunque trasmutati in chiave propriamente ontologica: il trascendentale, per essere opportunamente tale, non può infatti riferirsi a un ente finito (seppur considerato in modo generale), ma solo all'essere infinito. All'interno della critica ad una non corretta concezione della trascendentalità viene estesa da Rosmini anche a Hegel: l'essere hegeliano inteso come prima categoria dello sviluppo dialettico dell'assoluto nella *Wissenschaft der Logik* non corrisponde al senso autentico della trascendentalità<sup>61</sup>.

---

<sup>56</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., III, n. 831.

<sup>57</sup> P. Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, cit., p. 514.

<sup>58</sup> Segnaliamo che nella *Teosofia* di Rosmini è presente, in relazione a ciò che pertiene agli enti, l'aggettivo "ontico" (ad esempio cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, cit., III, n. 1373-1376).

<sup>59</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., II, n. 514.

<sup>60</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., II, 269.

<sup>61</sup> P. Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, in *Antonio Rosmini e la filosofia*, a cura di F. Fabbianelli, in «Divus Thomas», *Antonio Rosmini e la filosofia*, CXXIII, 2020, n. 2, pp. 24-26.

Ciò non significa che un certo senso della differenza ontologica non venga inteso dalla tradizione scolastica, come vedremo in seguito. Non si può fare a meno, infatti, di rilevare la trascendentalità dell'essere, in quanto distinta dalle singole entità individuali<sup>62</sup>: come da noi già rilevato, essa ha carattere elenctico. A tal proposito, sottolinea Rosmini:

Laonde gli Scolastici ben vedendo che niuna delle cose create era l'essere, e che tuttavia l'essere si predicava di tutte gli diedero il nome di predicato *trascendente* o *trascendentale*, e questo stesso nome diedero a tutti i concetti elementari dell'essere.<sup>63</sup>

Tuttavia, le riflessioni scolastiche sul trascendentale si sarebbero concentrate eminentemente sulla *ratio entis* (ovvero: i generi e le specie degli enti), piuttosto che sull'essere iniziale, da intendere più opportunamente come *ratio essendi*, cui gli enti partecipano<sup>64</sup>. Pertanto, l'errore della Scolastica sarebbe da individuarsi più nelle "omissioni" del suo discorso, piuttosto che nei punti da essa messi effettivamente a tema. Anche Rosmini avverte, dunque, nella ontologia scolastica una certa "dimenticanza" dell'essere. L'errore degli Scolastici

non stava in ciò che dicevano, ma in ciò che omettevano di dire e di pensare: stava in non accorgersi che l'elemento della universalità era posseduto dalla mente nell'intuizione dell'ente [sic.] iniziale.<sup>65</sup>

Al contrario dei generi e delle specie degli enti, l'universalità che pertiene all'essere iniziale non può essere considerata come frutto di un'astrazione intellettuale a partire dall'ente<sup>66</sup>; essa inerisce all'essere iniziale e va intesa come presupposto di ogni pensare ed essere, come necessità cognitiva e operativa, ovvero: in quanto trascendentale. Questa intuizione è, infatti, il *primum* di ogni successiva esplicitazione tematizzata filosoficamente o astrazione intellettualistica. L'essere iniziale non può, pertanto - a differenza dell'ente - essere definito in riferimento a un genere<sup>67</sup>; questa indicazione che mette capo al Libro III della *Metafisica* di

---

<sup>62</sup> Si pensi ad esempio a Tommaso D'Aquino, *De Veritate*, I, 1 (Tommaso D'Aquino, *Sulla verità*, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005).

<sup>63</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., III, n. 284.

<sup>64</sup> P. Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, cit., p. 515.

<sup>65</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., IV, n. 1681.

<sup>66</sup> «L'essere iniziale [non] nasce per un'astrazione che si faccia sull'ente astratto comunissimo, giacché quest'ente appunto perché è comunissimo non inchiude necessariamente l'essere iniziale, ma soltanto l'essenza comune agli enti tutti» (cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, III, n. 1237).

<sup>67</sup> *Ivi*, I, n. 122; II, n. 284.

Aristotele è ripresa anche da Heidegger all'inizio di *Sein und Zeit*<sup>68</sup>; analogamente l'essere iniziale non può essere definito al pari di un ente (*per genus proximum et differentiam specificam*)<sup>69</sup>, ma è la condizione di possibilità della determinabilità degli enti. Non si tratta dunque di un'infinità che possa essere intesa come circoscritta a un determinato ambito dell'essere (*secundum quid*), ma di un'infinità trascendentale<sup>70</sup>.

I nostri autori – che comunque condividono delle fonti comuni – sollevano, in un contesto storico-filosofico molto diverso, un'istanza analoga: essi avvertono nella tradizione il rischio di un appiattimento del senso della differenza e una conseguente dimenticanza del senso dell'essere (il trascendentale infinito rosminiano da un lato, la *physis* heideggeriana su cui abbiamo riflettuto in 2.4. dall'altro). La critica svolta da Rosmini nei confronti dei trascendentali tematizzati dalla ontologia Scolastica – così come la critica di Heidegger all'ontoteologia –, operano una lettura provocatoria che coinvolge in modo sommario tutta la scolastica (nella critica di Heidegger si considera inoltre la Scolastica in continuità con la filosofia della greca classica, prima, e con quella moderna, poi). Tuttavia, la critica generalizzata di entrambi – che non tiene conto delle specificità di singoli autori (cfr. 1.3.) – mira a un esito anche costruttivo: porre in rilievo la differenza ontologica come pilastro del filosofare, e metterla a frutto nel proprio sistema filosofico. I due autori sviluppano due proposte ontologico-metafisiche molto diverse tra loro, ma a partire dalla comune attestazione della differenza ontologica, volta a evitare un certo riduzionismo dell'ontologico sull'ontico: punto che è di nostro interesse evidenziare in questa tesi. Ciò ci permette di rilevare che la critica nei confronti di un certo riduzionismo non si lega a un solo possibile sviluppo costruttivo, ma a diversi, implicati nel diverso senso che viene attribuito alla figura della differenza ontologica. Pertanto, il precipitato comune di proposte ontologiche così diverse è da individuarsi nell'ineludibilità dell'attestazione di un certo scarto tra l'ontico e l'ontologico, che si lega alla figura del trascendentale.

---

<sup>68</sup> M. Heideggeri, *Essere e Tempo*, cit., §1.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> Per una relazione approfondita sull'infinità dell'essere cfr. P. Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, cit., p. 519.

### 3.1.3. La differenza ontologica tra essere infinito ed ente finito

Nel suo sistema filosofico Rosmini si riferisce alla differenza ontologica come alla «principale avvertenza che deve avere il teosofo per non cadere in errore»; egli introduce così il tema nel III capitolo del libro VI della sua *Teosofia*, dedicato al “reale”.

Or il tener ben ferme queste relazioni fra l'essere assoluto ed il relativo è la principale avvertenza che dee avere il teosofo, giacchè ogni minima confusione o inesattezza che s'introduca in esse è amplissima fonte di gravissimi errori<sup>71</sup>.

Bisogna anzitutto considerare che non si tratta di una distinzione operata dall'intelletto, ma che essa inerisce alla natura stessa dell'oggetto che si sta considerando<sup>72</sup>: l'essere delle determinazioni ontiche.

Non è dunque suo arbitrio [della mente] che lo divida dall'assoluto, ma la verità della cosa che a ciò la necessita.<sup>73</sup>

Come abbiamo già rilevato anche per Heidegger (cfr. 1.2.2.), la differenza – legata al carattere trascendentale dell'essere - non è una distinzione intellettualistica di tipo categoriale, ma è presupposta in ogni esperienza dell'ente.

Ora, però, supponendo per un istante che la differenza sia un'aggiunta del nostro rappresentare, sorge allora la domanda: “Un'aggiunta a che cosa?”. Si risponde: “All'ente”. Bene. Ma che cosa significa “l'ente”? Che cosa significa, se non “qualcosa che è”? In tal modo, però, collochiamo la presunta aggiunta, la rappresentazione della differenza, in seno all'essere. Viceversa, anche “essere” significa “essere, che è ente”. Proprio là dove dovremmo essere soltanto noi a introdurre la differenza come presunta aggiunta incontriamo sempre già l'ente e l'essere nella loro differenza.<sup>74</sup>

La differenza ontologica, dunque, “precede” qualunque altra distinzione. Essa è, inoltre, maggiore di qualunque altra<sup>75</sup>: non si tratta infatti di una differenza come quella tra due sostanze o

---

<sup>71</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., VI, n. 2050.

<sup>72</sup> *Ivi*, III, n. 837.

<sup>73</sup> *Ivi*, VI, n. 2054.

<sup>74</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., pp. 80-81.

<sup>75</sup> N. Ricci, *Differenza teologica e differenza ontologica nella metafisica di Rosmini*, cit., pp. 184-185.



di una differenza categoriale (una differenza *secundum quid*), bensì di una “differenza di essere” e, in questo senso, *ontologica*.

La differenza che passa tra l’essere assoluto e il relativo non è quella di sostanza a sostanza ma una molto maggiore; e ancor maggiore della differenza da categoria a categoria; perocchè s’ha *differenza di essere* in questo senso, che l’uno è assolutamente ente [essere], l’altro è assolutamente non-ente [non essere, in senso relativo].<sup>76</sup>

E ancora:

Nello stesso tempo la natura dell’essere relativo e dell’essere assoluto sono così fra loro contrarie che nulla v’è nell’uno che sia identico a ciò che è nell’altro e però sono ancora più che *categoricamente distinti*; infinitamente più che da sostanza a sostanza: trattasi di una differenza che giustamente si può denominare *differenza ontologica*.<sup>77</sup>

Per Rosmini, dunque la differenza ontologica si costituisce come differenza e relazione tra “l’essere relativo” (l’ente finito) e l’essere assoluto (l’essere infinito”); in questa relazione fondamentale risiede il “nodo gordiano” della Teosofia<sup>78</sup>; così come per Heidegger è da individuarsi in essa il punto di distacco fondamentale dalla tradizione metafisica. I due poli, l’essere relativo e l’essere assoluto, sono da considerarsi tra loro “eterogenei”: l’uno non può, infatti, essere derivato dall’altro mediante una riduzione o un incremento<sup>79</sup>.

Ogni finito differisce dall’infinito infinitamente. Il finito dunque, astrattamente considerato, si può concepire come atto ad aumentarsi indefinitamente, senza che s’accosti perciò all’infinito, che per quanto s’accresca riman sempre infinita la differenza. Perciò il finito non si può trovare col diminuire l’infinito, né l’infinito coll’accrescere il finito. Sembra dunque impossibile trarre dall’infinito il finito, perché tra l’uno e l’altro c’è un abisso invalicabile: sono due concetti che non possono aver nulla di comune.<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., VI, n. 2052

<sup>77</sup> *Ivi*, VI, n. 2049.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> P. Pagani, *L’essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, cit., p. 521.

<sup>80</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., II, n. 713.

Tra essere infinito ed ente finito intercorre una differenza “massima, assoluta, infinita”<sup>81</sup>. Pertanto, la differenza ontologica per Rosmini si costituisce come differenza metafisica, tra l’ente finito e l’essere infinito.

L’un ente [ente finito] dunque non può esser l’altro [essere infinito], e la loro differenza è più che generica, perché questa differenza è l’essere stesso superiore a tutti i generi. [...] I due enti differiscono ancor più che da un ente a un altro ente: ma propriamente differiscono come dicevamo da essere a non essere.<sup>82</sup>

L’essere relativo (l’ente finito) e l’essere assoluto non sono semplicemente distinti come due diverse categorie, due enti o due sostanze; Rosmini avverte, infatti, tra gli enti che *hanno* l’essere, ma non *sono* l’essere e l’essere assoluto sussistente che è Dio, una disomogeneità pari a quella che intercorre tra essere e non essere assoluto<sup>83</sup>. Come abbiamo rilevato in merito alla differenza ontologica intesa da Heidegger (cap. 2), si tratta di una relazione asimmetrica costituita da un’eccedenza che non può venire colmata o saturata.

L’espressione “essere relativo” indica una certa dipendenza di esso e una relazione con l’essere assoluto<sup>84</sup>.

L’essere relativo non può concepirsi che come relativo; perocchè tale è la sua essenza e natura, giacchè il relativo è nella relazione stessa che ha l’essenza. [...] ed è dipendente dall’assoluto come da causa.<sup>85</sup>

L’ente finito partecipa di tutti i caratteri dell’essere infinito, ma solo in relazione al soggetto che li istanzia; non li adegua, dunque, in modo completo.

L’essere assoluto è l’essenza dell’essere ultimata e compiuta, e [...] l’essere relativo ne partecipa non assolutamente, ma relativamente al soggetto che è base dell’essere relativo.<sup>86</sup>

---

<sup>81</sup> *Ivi*, II, n. 680.

<sup>82</sup> *Ibidem*. È opportuno sottolineare che in questo paragrafo ci si riferisce alla differenza ontologica considerata in modo concreto, nel rapporto di creazione, come differenza tra Dio e gli enti finiti. L’eterogeneità tra i due poli che compongono la differenza viene comparata a quella che intercorre tra essere e non essere assoluto.

<sup>83</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., III, n. 1426.

<sup>84</sup> N. Ricci, *Differenza teologica e differenza ontologica nella metafisica di Rosmini*, cit., pp. 182-183.

<sup>85</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., II, n. 250.

<sup>86</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., VI, n. 2051.

Si attesta, pertanto, una relazione tra i due poli, e, al contempo, uno scarto dovuto alla loro incommensurabilità<sup>87</sup>: l'essere infinito rende partecipe do sé l'ente finito, ma l'ente finito non attua l'essere infinito, né può esserne considerato soltanto una parte<sup>88</sup>.

L'ente finito non è mai il proprio essere.<sup>89</sup>

Anche quell'ente particolare che è l'uomo non coincide, infatti, con il proprio essere<sup>90</sup>; l'essere umano può dunque essere detto completo (nel senso che è consapevole della sua partecipazione all'essere), ma al contempo finito (nel senso che, per quanto ne partecipi, non coincide con l'essere infinito)<sup>91</sup>. Allo stesso modo, dal punto di vista gnoseologico, il pensiero umano può essere ritenuto competente sull'essere (aperto all'essere), senza mai adeguare completamente il suo oggetto (come da noi già rilevato in 2.3.3.).<sup>92</sup> La riflessione sulla differenza ontologica pone l'accento, anche per Rosmini, sulla struttura relazionale dell'esistenza umana: ciò che più la costituisce nella sua verità è la relazione con altro (cfr. 2.1).

Gli enti differenti (attuali e possibili) partecipano a un unico orizzonte che si costituisce come un "di più" rispetto alla loro somma<sup>93</sup> e che si articola nelle differenti determinazioni. L'essere è, dunque, da intendersi come condizione d'esistenza dell'ente finito, ma non della sua sussistenza:

L'essere non è l'ente, ma qualcosa dell'ente. Che cosa? Non un "elemento", bensì una "condizione necessaria", antecedente e concepibile in modo indipendente dall'ente. È condizione, però, dell'esistenza, e non della sussistenza di questo<sup>94</sup>.

Come da noi già chiarito in 3.2.4., l'univocità dell'essere non va intesa come un'unità sostanziale: proprio il fatto che l'essere non sia una sostanza è ciò che consente l'unità delle relazioni ontiche e della relazione ontologica, ovvero ciò che permette che l'essere sia univoco e al

---

<sup>87</sup> *Ivi*, II, n. 702; III, nn. 931, 933.

<sup>88</sup> «L'essere ha natura assolutamente semplice, non può dunque essere partecipato secondo quantità, ma solo secondo il modulo della "insidenza" (o presenza): quello per cui nell'ente finito è presente l'essere infinito. Dove c'è ente, c'è dunque infinito: l'infinito dell'essere» (P. Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, cit., p. 521).

<sup>89</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., III, n. 803.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> *Ivi*, II, n. 723; III, n. 740.

<sup>92</sup> *Ivi*, I, nn. 32-33.

<sup>93</sup> *Ivi*, II, n. 268.

<sup>94</sup> P. Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, cit., p. 513.

contempo analogo, consentendo le relazioni tra gli enti e l'essere, senza perciò descrivere un assetto ontologico panteistico.

Rimane che assolutamente l'assoluto e il relativo sia non già una sostanza sola, ma bensì un essere solo, e in questo senso non v'abbiamo diversità di essere, anzi unità di essere.<sup>95</sup>

Gli enti, dunque non coincidono con l'essere, che pure li costituisce essenzialmente.

Molto meno si deve confondere insieme l'essere assoluto e l'essere relativo, quasiché questo si potesse ridurre a quello come parte al tutto. Anzi è da ben intendere che il relativo non può essere in alcun modo parte dell'assoluto benchè da lui provenga come da causa; perocchè da quel punto stesso in cui il relativo si considerasse parte organica dell'assoluto, cesserebbe incontinentemente di essere relativo. Onde l'assoluto e il relativo si oppongono ed escludono per siffatto modo che mai non si possono unire in uno, e restano sempre due, perocchè l'essenza stessa del relativo importa che non sia assoluto.<sup>96</sup>

Tra l'essere infinito e gli enti finiti si instaura dunque una relazione di vicinanza e, al contempo, di lontananza:

Si può sostenere non avervi nulla di così vicino e legato come sono vicini e legati l'essere assoluto e il relativo; e si può egualmente sostenere niuna cosa essere più lontana e aliena da un'altra quanto uno di quei due esseri dall'altro.<sup>97</sup>

Essi sono infatti da ritenersi “lontani” e “alieni” l'uno all'altro rispetto a quanto già menzionato sulla loro eterogeneità: la distinzione ontologica è più che categoriale e sostanziale (perché l'essere non può venire ricondotto a una categoria e non coincide con una sostanza). Essi possono essere considerati, invece, “vicini” rispetto all'origine: pur non coincidendo, sono infatti legati da un rapporto di causa ed effetto. Non possiamo fare a meno di notare, in questo accostamento paradossale, un'analogia con le espressioni heideggeriane che descrivono il rapporto tra essere ed ente come vicinanza e, al contempo, come lontananza.

---

<sup>95</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., VI, n. 2052.

<sup>96</sup> *Ivi*, VI, n. 2049.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

### 3.1.3.1. *L'essere iniziale, l'essere assoluto sussistente, la novità ontologica*

Parlando di “essere” in relazione all’ontologia rosminiana è opportuno chiarire che l’essere iniziale, che si manifesta da sé, non coincide con l’essere assoluto sussistente (Dio)<sup>98</sup>: esso è, infatti, da considerarsi “il primo” soltanto “per noi” (come condizione del pensare), ma non in senso ontologico. L’ essere assoluto di Dio, dunque, concretizza il trascendentale e ne rappresenta l’attualità<sup>99</sup>. Va, inoltre, rilevato che per Rosmini l’assoluto si costituisce come Persona.

L’essere iniziale, in quanto trascendentale, non ha “nulla al di là di sé”, eppure è da considerarsi “relativo” e, per così dire, “dipende” dalla volontà di Dio. Esso è infatti creato assieme alle intelligenze finite (umane), con le quali è d’altronde in relazione<sup>100</sup> e si ottiene mediante quella operazione che il nostro autore chiama “astrazione divina” (da non confondere con quella umana, che potrebbe riguardare soltanto gli enti, ma non l’essere infinito e trascendentale che è presupposto di ogni astrazione). In quanto conseguenza della creazione, l’essere iniziale esprime la relazione tra l’Essere assoluto di Dio e l’essere relativo delle creature. Esso svolge, pertanto, un ruolo intermedio: è emanazione della creazione e, al contempo, condizione di ogni pensabilità per le menti finite; esso consente, dunque, la possibilità di comunicazione e continuità<sup>101</sup> tra i due piani eterogenei e separati, dell’ontico nei confronti dell’ontologico. Occorre sottolineare che questa separazione è proprio ciò verso cui l’immanentismo heideggeriano (secondo cui l’essere stesso è fonte di generazione) si rivolge criticamente. Abbiamo rilevato, infatti, numerose analogie tra l’essere iniziale rosminiano e l’essere di Heidegger; tuttavia, per Heidegger l’essere costituisce il vertice della propria ontologia dinamica, mentre per Rosmini si tratta di una figura intermedia dal punto di vista ontologico (seppure sia la prima da un punto di vista gnoseologico).

L’essere assoluto sussistente - lungi dal costituirsi come un’ipostatizzazione statica, come viene spesso presentato dai “critici della metafisica” (Heidegger *in primis*, ma anche, ad esempio, Nietzsche) – si compone di distinzioni al suo interno, senza le quali non potrebbe costituirsi come atto intellettuale infinito. Tuttavia, ciò non comporta la generazione di enti che

---

<sup>98</sup> N. Ricci, *Differenza teologica e differenza ontologica nella metafisica di Rosmini*, cit., p. 179.

<sup>99</sup> G. P. Soliani, *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, cit., p. 164.

<sup>100</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., IV, n. 1527.

<sup>101</sup> N. Ricci, *Differenza teologica e differenza ontologica nella metafisica di Rosmini*, cit., p. 180.

siano delle vere e proprie “novità ontologiche”: Dio si relaziona agli enti creati e si comunica ad essi «pur mantenendo il proprio autopossesso, ossia la propria immutabilità»<sup>102</sup>. Gli enti non rappresentano un’aggiunta all’essere di Dio che possa dirsi “fuori” dal suo autopossesso. Come chiarito da Soliani:

Il comunicarsi infinitamente all’altro da sé è, invece, proprio del Principio in quanto sovrabbondanza di essere e non in quanto qualcosa di indefinitamente incrementabile.<sup>103</sup>

La novità ontica e le sue alterazioni – per quanto intese come realtà autonome a seguito dell’atto di creazione – non possono essere intese come autonome rispetto a Dio né, per così dire, “*extra esse*”: la *creatio ex nihilo* non è infatti da intendersi come una generazione dal nulla assoluto ma, più propriamente, come una *creatio ex Deo*, in quanto nessuna realtà può ricadere al di fuori dell’orizzonte trascendentale e infinito dell’essere. Se così non fosse, l’essere non potrebbe essere inteso come trascendentale e infinito<sup>104</sup>. In altre parole: non si dà un “altro” dall’essere di Dio che possa essere a sua volta fonte di generazione delle creature.

A tal proposito comprendiamo la ragione per cui Heidegger, nel confronto critico con la metafisica classica, mette a tema un essere finito e incrementale. La critica di Heidegger tenta, infatti, di conferire dignità alle novità ontologiche che l’essere genera a partire da se stesso: esse costituiscono un incremento dell’essere e lo caratterizzano secondo i tratti della imprevedibilità, della unicità e della incomparabilità (cfr. 2.4.2).

Se ci atteniamo alla lettura che abbiamo sin qui sviluppata, secondo cui la differenza ontologica da parte di Heidegger è legata alla figura dell’essere trascendentale - soprattutto negli anni in cui la questione inizia a essere tematizzata e sviluppata, ma anche, seppur meno esplicitamente, negli anni successivi (cfr. cap. 2) -, non possiamo fare a meno di notare, tuttavia, la difficoltà di pensare un essere che sia al contempo trascendentale, finito e incrementale. Se il trascendentale, in senso classico, si costituisce come l’orizzonte ineludibile di ogni contenuto virtuale e attuale, come si può mettere a tema un incremento ontico (che viene a coincidere con l’ontologico) che lo ecceda? Pur volendo accantonare la figura classica del trascendentale (che pure, in verità, ci sembra permanere anche nelle riflessioni successive a *Sein und*

---

<sup>102</sup> G. P. Soliani, *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, cit., p. 166; A. Rosmini, *Teosofia*, cit., III, n. 1320.

<sup>103</sup> G. P. Soliani, *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, cit., p. 167.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

*Zeit*<sup>105</sup>), se l'essere è inteso in senso incrementale non potrebbe parimenti pensarsi incrementale all'infinito? Su cosa si fonda l'attestazione della sua finitezza (cfr. 2.4.4)?

Mediante il confronto con la metafisica classica (in questo caso specifico con Rosmini), rileviamo nella filosofia heideggeriana il seguente problema: è possibile pensare in modo non aporetico ad una novità che sia realmente tale, ovvero: come si può pensare, fuor di contraddizione, a una realtà che può differenziarsi dall'essere, se questo viene adeguatamente inteso come trascendentale?

Sembra che all'essere non si possa aggiungere niente che già non sia essere quello stesso che si aggiunge; perocchè se non fosse essere, sarebbe nulla, e l'aggiungere nulla, non è aggiungere. Ma se quello stesso che si aggiunge è essere, come si può aggiungere a se stesso? Acciocchè una cosa si possa aggiungere ad un'altra dee essere in qualche modo dall'altra distinta; però l'aggiunzione suppone l'esistenza di due cose e qui non n'abbiamo che una, l'essere: né coll'aggiungere l'essere all'essere s'accresce l'essere.<sup>106</sup>

In un'ontologia come quella di Rosmini, ad esempio, l'essere iniziale è solo la forma astratta dell'essere attuale e nessuna novità ontologica si dà al di fuori dell'essere attuale<sup>107</sup>.

Nel secondo significato [essere completo] niente rimane fuori dell'essere, ma nel primo [essere iniziale] fuori dell'essere rimane ancora qualche cosa cioè rimane l'essere stesso sotto altra forma. [...] Certo è evidente che fuori dall'essere, fuori dall'essenza dell'essere, niente può stare che sia qualche cosa. Ma questa proposizione è pienamente vera solo allorquando si parla dell'essere sotto le sue tre forme [come concreto]. [...] Che se l'uomo potesse appercepire la realtà finita congiunta colla sua causa efficiente cioè colla realtà

---

<sup>105</sup> A nostro avviso la trascendentalità dell'essere messa a tema negli scritti della fine degli anni '20 e in *Sein und Zeit* permane, seppure in modo meno esplicito e accentuato, anche negli scritti successivi. Si pensi ad esempio alla riflessione contenuta in *Identität und Differenz*, in cui viene messa a tema l'ineludibilità della differenza, in modo, per così dire "elencico" (cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., pp. 80-81). L'essere, inteso nella sua relazione con gli enti e non scisso da essi, è il trascendentale, è "ciò che è già lì". Dagli anni '30 in poi, come abbiamo tentato di mostrare nel capitolo 2, l'aspetto dell'essere che viene messo in luce maggiormente è quello generativo. Si può dire che l'essere heideggeriano consti, infatti, di questa duplicità: è trascendentale e generativo e, in entrambi i casi, lo è in relazione agli enti e mai separatamente da essi. Questo, a nostro avviso, non può essere letto unicamente in relazione a un'impostazione della questione che sarebbe ancora "classica" alla fine degli anni '20 e subirebbe in seguito una "svolta": i due sensi dell'essere heideggeriano sono messi a tema in modo continuativo, seppur l'accento ricada ora sull'uno e ora sull'altro in momenti diversi. La difficoltà della concezione heideggeriana dell'essere è proprio quella di far convivere questi due aspetti insieme.

<sup>106</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, III, n. 831.

<sup>107</sup> «Quest'antinomia [...] è sciolta quando si considera che l'essere indeterminato contiene bensì tutto, ma solo virtualmente e attualmente non contiene nulla di determinato. Il punto principale su cui deve insistere l'attenzione della mente per intendere tutto ciò, si è che le determinazioni, i termini, le differenze degli esseri non si cavano da noi dalla sola contemplazione dell'essere indeterminato, onde per questa parte ci si mostrano come non comprese in lui; ma ci sono date in origine colla realtà ossia col sentito, e quando ci è dato questo sentito noi contemporaneamente intendiamo che è, onde lo pensiamo unito all'essere (e in questa unione sta il pensarlo), e però ci è impossibile di pensarlo fuori dell'essere». (cfr. *Ivi*, III, n. 831, 832; V, n. 1967).

infinita [rapporto di creazione], in tal caso egli non troverebbe più alcuna separazione fra la realtà finita e l'essere iniziale, e vedrebbe quella non fuori di questo ma in questo, poiché in questo vedrebbe la causa di quella e nella causa quella pure percepirebbe.<sup>108</sup>

A tal proposito, occorre rilevare che la critica di Heidegger nei confronti della tradizione ha giustappunto di mira il primato dell'attualità, e pone l'accento su una virtualità dell'essere che accoglie ogni eventualità, anche quella del proprio annientamento. Riconosciamo, dunque, come plausibile la lettura heideggeriana della ontologia tradizionale come da ultimo imperniata sull'attualità della trascendenza creatrice. Mediante il confronto con l'ontologia rosminiana, possiamo tuttavia interrogarci in merito alla proposta ontologica di Heidegger, chiedendoci se sia possibile in modo incontraddittorio mettere a tema un'ontologia dinamica basata su un essere originariamente diveniente.

#### 3.1.4. *Immutabilità e semplicità dell'essere*

La differenza tra le due proposte ontologiche può essere rilevata anche riflettendo su quelle "dimensioni dell'essere" che Rosmini mette a tema come le prime proprietà dell'essere iniziale, dette da lui anche "primalità"<sup>109</sup>, di cui partecipano anche gli enti, ma solo in senso relativo (in quanto si relazionano all'essere iniziale, ma senza incarnarle compiutamente). Esse sono: l'"universalità" (l'essere iniziale è, infatti, ciò che è comune negli enti), l'"infinità" (si tratta di un infinito trascendentale, che non ha alterità, preconditione della conoscenza di ogni altra cosa), la "necessità" (che però, al pari della *Not* heideggeriana, si differenzia dalla modalità attribuita all'ente, che le è secondaria), l'"unicità" (intesa come l'"unità trascendentale" di cui partecipano tutti gli enti finiti<sup>110</sup>), l'"eternità" e l'"immutabilità" (che costituiscono la sua inalterabilità: esso non può darsi come altro da sé stesso<sup>111</sup>) e la "semplicità assoluta". Ci soffermeremo sull'ultima che, a nostro avviso, permette di rilevare degli snodi essenziali per il nostro confronto tra ontologie.

La "semplicità assoluta" dell'essere iniziale ne sancisce la trascendentalità e significa che esso è il puro essere "senza gradazione". Conformemente al principio di non contraddizione, secondo cui l'essere si esplica e si articola, infatti, non può darsi una commistione e una

---

<sup>108</sup> *Ivi*, V, n. 1967.

<sup>109</sup> P. Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, cit., pp. 515-521.

<sup>110</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cig., II, n. 586.

<sup>111</sup> P. Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, cit., p. 517; A. Rosmini, *Teosofia*, I, n. 333.



compartecipazione originaria di essere e non essere assoluto; conseguentemente, tutti gli enti partecipano dell'essere (e non del non essere assoluto)<sup>112</sup>. Ciò sancisce (ovvero ha come “corollario”) l'indivenienza e l'immutabilità dell'essere, nel senso che esso non può contemplare alcuna alterità: non si dà “altro” al di fuori dell'essere<sup>113</sup> e, al contempo, tutta la molteplicità degli enti ricade sotto il suo orizzonte. Nell'essere virtuale, dunque

non accade cangiamento alcuno, quando a lui s'uniscono de' termini contingenti [...]. Tutta la mutazione nasce ne' termini: questi sono uniti a quello, e staccandoli da quello non sono più: ma l'essere a cui s'uniscono o da cui si distaccano rimane lì uguale, identico perfettamente. Ricevono dunque l'atto dell'esistere, ma quest'atto, è cosa diversa da essi. [...] Questi [i termini contingenti] non sono se non uniti a quello, ma quello è quello che è per se stesso, s'uniscano a lui questi o da lui si distacchino.<sup>114</sup>

L'incremento e la perdita, che costituiscono il divenire fisico, riguardano soltanto gli enti (il piano ontico).

Lo stesso essere quando si considera come *iniziale* di varie realtà une, è presente lo stesso e identico essere colla sua intera essenza a ciascuna di esse. [...] Ma perché i reali uni sono molti, perciò acquista molte relazioni, per le quali sembra moltiplicarsi. Ma veramente non si moltiplica l'*essere*, ma gli *enti*; perché la moltiplicazione nasce dalla realtà che riceve l'uno in tanti modi diversi.<sup>115</sup>

Il trascendentale è dunque *simpliciter simplex*<sup>116</sup>: non vi è gradazione né un medio tra esso e il non essere in senso assoluto. In altre parole: il non-essere non inficia l'essere, pena la contraddizione. Questo chiarimento si lega alla critica di Rosmini nei confronti di Hegel, rispetto a un essere originario che sia diveniente e incrementabile: esso sarebbe contraddittorio, in quanto implicherebbe un passaggio tra l'essere e il non essere in senso assoluto. Nel confronto con Rosmini, la medesima critica – come da noi già avvertito in merito alla “novità ontologica” (3.4.2.) - può essere riferita all'essere heideggeriano:

---

<sup>112</sup> G. P. Soliani, *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, cit., pp. 151-155.

<sup>113</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., II, nn. 333-334.

<sup>114</sup> *Ivi*, II, n. 333.

<sup>115</sup> *Ivi*, II, n. 586.

<sup>116</sup> G. P. Soliani, *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, cit., pp. 155-157.

Non si può applicare all'essere il concetto del *diventare* che involge quello di moto e quindi di mutabilità, e di successione. Laonde l'Hegel [o, nel nostro caso, Heidegger] che volle applicare questo concetto all'essere, si trovò obbligato di negare il principio di contraddizione, di ricevere anzi la contraddizione stessa come principio d'un sistema, che con ciò si annulla da sé medesimo.<sup>117</sup>

Anche Heidegger, così come Hegel, mette a tema – sebbene in un modo diverso – una certa coappartenenza e cooriginarietà di essere e nulla<sup>118</sup>; tuttavia non si tratta per Heidegger, come da noi già chiarito (2.4.), del non essere assoluto, ma di un non-essere relativo, che “fende” l'essere: è l'essere stesso, come forza vitale, a costituirsi come generazione e, parimenti, annientamento. L'essere heideggeriano, infatti, in quanto differire, non è omogeneo (il contrario di ciò che abbiamo detto essere per Rosmini la “semplicità”). Heidegger tenta di pensare, fuori di contraddizione, un essere che rimanga il medesimo, pur essendo disomogeneo. La differenza tra l'essere iniziale rosminiano e l'essere heideggeriano è da individuarsi in questo punto: la critica di Heidegger alla “semplicità” e all’“immobilità” dell'essere tradizionalmente inteso porta l'attenzione a un'ontologia radicalmente altra, propria di un essere disomogeneo, sulle cui possibilità egli si interroga.

Ci soffermiamo a tal proposito su quello che, per Rosmini, è il secondo corollario della semplicità dell'essere iniziale: il principio di non contraddizione, secondo cui l'essere – proprio in quanto semplice – si articola.

In questa semplicità dell'atto dell'essere, ossia dell'esistere, in cui non si può pensare né successione, né gradazione si scorge la ragione del principio di [non] contraddizione. Non potendoci essere niente di mezzo tra l'essere e il non essere, ogni cosa o è, o non è [...]: se non ci avesse questa assoluta ed evidente semplicità dell'atto dell'essere, il principio di contraddizione non sarebbe vero, perché ci potrebbe essere qualche cosa di mezzo tra un assoluto sì e un assoluto no.<sup>119</sup>

Il principio secondo cui l'essere si esplica vale, parimenti, anche per gli enti, che dell'essere partecipano.

Questa semplicità dell'atto dell'essere è partecipata da tutte le entità che partecipano all'atto dell'essere, o sia l'esistenza; poiché anche di esse si può dire: “sono o non sono”.

---

<sup>117</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., II, n. 334.

<sup>118</sup> M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*, cit., p. 63 (in questo passaggio si fa esplicito riferimento a Hegel).

<sup>119</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, cit., II, n. 334.

Onde il principio di [non] contraddizione vale ugualmente applicato a tutti gli oggetti del pensiero.<sup>120</sup>

Il Principio di non contraddizione sancisce, dunque, l'immutabilità e l'invariabilità dell'essere, ovvero: non può darsi altro fuori del suo orizzonte, secondo la formulazione parmenidea per cui l'essere è e non può non essere<sup>121</sup>. Ciò non esclude, tuttavia, una certa dinamicità del reale (l'atto di creazione, ad esempio, non contravviene al principio); quest'ultimo sancisce unicamente l'aporeticità del divenire nichilisticamente inteso: quello fondato su un passaggio (contraddittorio) dall'essere al non essere assoluto, e viceversa. Su questo principio si basa la semplicità dell'essere iniziale per Rosmini. Infinità e immutabilità costituiscono l'essere, dunque, ma non i singoli enti, che ne partecipano in modo incompleto; ciò contribuisce a costituire la differenza radicale che intercorre tra i due poli della differenza ontologica.

È opportuno sottolineare questo aspetto per riflettere sulla diversa caratterizzazione della figura della differenza, e dunque del senso dell'essere, da parte di Heidegger rispetto a Rosmini: l'essere heideggeriano è costituito – così come gli enti e, anzi, proprio in quanto immanente ad essi – da temporalità e finitezza. Rispetto all'essere iniziale rosminiano, caratterizzato da semplicità e immutabilità, lo *Seyn* heideggeriano, pur restando il medesimo rispetto a sé, è in se stesso “disomogeneo” (cfr. 2); ciò permette che esso si costituisca secondo una motilità e una variabilità interna che, come da noi già rilevato, ricalcano quelle della vita organica e mettono a frutto un'esperienza del divenire di tipo fenomenologico. Inoltre, per caratterizzare il senso dell'essere secondo un certo dinamismo e una certa variazione, Heidegger mette a tema un essere cui pertiene un certo senso del *negativum* (2.4.3.). Nella caratterizzazione dell'essere heideggeriano manca proprio l'apparato di riflessioni sul principio di non contraddizione, inteso come una modalità di articolazione dell'essere, svolte invece da Rosmini, così come da una certa parte della filosofia neoclassica contemporanea. Ciò va considerato coerente con la critica heideggeriana al primato dell'attualità dell'essere sulla potenza: il principio sancisce, infatti, la modalità in cui si articola la realtà in atto. Ciò non significa che Heidegger pretenda, almeno esplicitamente, di opporsi al principio di non contraddizione: come da noi già rilevato, infatti, egli tenta di pensare un essere che sia “il medesimo” e non scisso in se stesso; analogamente intende l'aspetto di negatività che gli pertiene, non in quanto *nihil negativum*, come da

---

<sup>120</sup> *Ibidem*.

<sup>121</sup> *Ivi*, nn. 122-125.

lui chiarito in diversi luoghi<sup>122</sup>. Resta da chiedersi, però, se un certo passaggio tra l'essere e il *nihil negativum* sia – sebbene non esplicitamente – implicato *de facto* nella figura dell'essere diveniente di Heidegger.

### 3.1.5. Rosmini e Heidegger: ontologie a confronto

Mediante questo confronto abbiamo chiarito che l'attestazione di un certo scarto tra gli enti determinati e il trascendentale cui essi ineriscono e di cui partecipano è ineludibile (per la Scolastica, così come per Rosmini e Heidegger). Per entrambi i nostri autori la differenza ontologica è, dunque, in primo luogo quella che intercorre tra il trascendentale e gli enti che ne partecipano.

Abbiamo rilevato infatti che le riflessioni dello Heidegger degli anni di *Sein und Zeit* in merito al ruolo della comprensione preontologica dell'essere, nell'ambito questione della differenza ontologica, possono essere accostate a quelle sulla trascendentalità dell'essere iniziale di Rosmini. L'automanifestatività dell'essere (ovvero: la coappartenenza di essere trascendentale e pensiero trascendentale) va infatti intesa, per entrambi, come la condizione di possibilità di ogni comprensione e precede, dunque, ogni formulazione di giudizio e ogni sapere delle scienze positive<sup>123</sup>. Essa è messa a tema, per entrambi i nostri autori, come un'esperienza fenomenologica che gode di statuto elencico (come un dato indimostrabile ma inaggirabile nella sua primalità).

A nostro avviso si può asserire che la trascendentalità dell'essere – intesa come l'intrascendibilità della sua automanifestatività, su cui Heidegger riflette principalmente nei testi coevi a *Sein und Zeit* (cfr. 2.2.)<sup>124</sup> - rimanga un punto essenziale del suo pensiero anche negli anni successivi. Ne sono un esempio le riflessioni degli anni '30 e '40 sull'*aletheia* come *Unverborgenheit*<sup>125</sup>, che va intesa come orizzonte trascendentale e automanifestativo dell'essere, precedente ogni concetto di verità secondario che sia basato sulla formulazione di un giudizio

---

<sup>122</sup> «L'essere come “non” relativo all'ente non è un niente nel senso del *nihil negativum*» (cfr. M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, cit., p. 79). Anzi, il concetto di *nihil negativum* della metafisica classica viene descritto come “surrettizio” e aporetico: «E tuttavia lo stesso Niente “vero e proprio” non è di nuovo quel concetto surrettizio, ma contraddittorio, di un Niente che è?» (cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 47).

<sup>123</sup> Cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 309; cfr. in questa tesi 2.2.2.

<sup>124</sup> «L'essere ‘si dà’ solo in quella specifica apertura che caratterizza la comprensione dell'essere. Ma l'apertura di qualcosa noi la chiamiamo ‘verità’. Si tratta di quel concetto autentico di verità che già era sorto nel mondo antico. L'essere si dà soltanto se vi è apertura, vale a dire se c'è la verità» (cfr. *ivi*, p. 17).

<sup>125</sup> Cfr. M. Heidegger, *L'essenza della verità: sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone*, cit.

corrispondente alla realtà (*adaequatio rei et intellectus*). Analogamente, nel testo *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik* (1957), troviamo una attestazione della differenza (e della relazione) tra gli enti e l'essere, esposta come elencticamente inaggrabile: quando si parla di "ente", si sottintende sempre, infatti, "ente che è" (l'essere dell'ente, come genitivo soggettivo), così come quando si parla di "essere" si intende "essere dell'ente" (come genitivo oggettivo). Ciò evidenzia che «l'ente e l'essere vengono già sempre preliminarmente trovati a partire dalla differenza e nella differenza [e in relazione tra loro]»<sup>126</sup>. La differenza non va intesa però come un apriori dell'intelletto, ma legata al "frammezzo" (*das Zwischen*) da cui prende origine<sup>127</sup>. Questa espressione – utilizzata soprattutto dagli anni '30 in avanti, come testimoniato dai *Beiträge* (cfr. 2.4.2) – allude al carattere generativo dell'essere e si lega alla concezione heideggeriana dell'essere come *differimento*, in cui il generante e il generato sono distinti tra loro ma costitutivamente legati. In questa chiave va letta anche la figura dell'*Austrag* ("di-vergenza"), che indica la divergenza e al contempo la convergenza di essere ed ente<sup>128</sup>. La riflessione sul carattere trascendentale dell'essere, in senso classico, permane dunque lungo il corso delle meditazioni heideggeriane, ma si lega, dopo gli anni '30, all'aspetto generativo e incrementale della sua concezione dell'essere, per cui l'essere heideggeriano non è un infinito e non è esclusivamente attuale<sup>129</sup>. Ciò che è intrascendibile nella ontologia heideggeriana è l'interdipendenza di essere ed ente: quella che abbiamo chiamato "relazione ontologica".

Rispetto al confronto che è nostro interesse mettere a tema tra l'ontologia rosminiana e quella heideggeriana – entrambe fondate sulla figura della "differenza ontologica" – possiamo rilevare in ultima istanza che quella di Rosmini si costituisca come un'ontologia che ha al proprio vertice l'essere attualmente infinito di Dio. La sua proposta – pur condividendo con Heidegger la critica ai trascendentali scolastici e la ricerca dell'autentica trascendentalità nel carattere automanifestativo dell'essere – può ricadere all'interno della critica di Heidegger a quella tradizione che intercetta nell'attualità il senso compiuto dell'essere. Occorre d'altra parte sottolineare che la critica di Heidegger interpreta l'attualità dell'essere assoluto sotto la categoria della "presenza" (*Anwesenheit*), della "sussistenza" (*Vorhandensein*)<sup>130</sup> e della staticità.

<sup>126</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit. pp. 78-81.

<sup>127</sup> *Ibidem*.

<sup>128</sup> Cfr. *ivi*, pp. 84-85, nota 1 di G. Gurisatti.

<sup>129</sup> L'essere rosminiano può invece essere inteso come trascendentale in senso classico, dunque come infinito indeterminato non incrementabile (cfr. G.P. Soliani, *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, cit., p.163, n. 54).

<sup>130</sup> Utilizziamo qui il termine "sussistenza" come traduzione del tedesco *Vorhandensein* o *Vorhandenheit*, riprendendo la traduzione italiana di A. Fabris del testo *I problemi fondamentali della fenomenologia*, che lui sostituisce alla traduzione di Chiodi, che rende "*Vorhandenheit*" con "semplice-presenza" (cfr. voce "Sussistenza" [*Vorhandenheit*] in *Glossario* a cura di A. Fabris, in M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., pp.

Nella ontologia heideggeriana – rispetto alla tradizione classica – viene a mancare infatti, consapevolmente, una istanziazione attuale e sostanziale dell’essere che è, appunto, ciò che Heidegger critica nella metafisica tradizionale. Da parte sua, egli mette a tema un essere che è molto più vicino all’essere iniziale rosminiano che non alla sua istanziazione sostanziale: a quell’essere, però, attribuisce una connotazione generativa, proponendo di intendere il senso dell’essere come una *physis* immanente agli enti. Resta da chiedersi se, nonostante la perdita della trascendenza creatrice – o proprio in forza di essa –, la proposta ontologica di Heidegger riesca a tener fede agli altri caratteri che egli attribuisce al proprio concetto di essere (cfr. cap. 2).

La sua critica alla metafisica si rivolge prettamente alla relazione “estrinseca” tra un ente infinito e immutabile e gli enti mondani, dove i due piani sono pensati primariamente come separati e solo successivamente come comunicanti, mediante l’atto di creazione. La separazione tra l’essere infinito e attuale di Dio e gli enti creati può riscontrarsi anche nella metafisica della trascendenza di Rosmini, che vede nell’essere iniziale – come chiarito in questo capitolo – una figura mediatrice. Sebbene sia opportuno notare che, per Rosmini, la riflessione ontologica precede quella teologica e ne prescinde – quest’ultima si accompagna alla prima solo secondariamente –, tuttavia la “differenza ontologica” di Rosmini va intesa, in ultima istanza, come ontologica e teologica insieme<sup>131</sup>: questi due aspetti si legano nel sistema teosofico come l’astratto e il suo concreto. La relazione tra essere ed ente messa a tema da Rosmini si configura, infatti - considerata concretamente -, nel rapporto di creazione, che si fonda su quella “separazione” tra la trascendenza dell’essere e l’immanenza degli enti a cui Heidegger si rivolge criticamente nella sua lettura della ontoteologia. Heidegger, da parte sua, tenta di pensare all’essere come finito – con le dovute complicazioni da noi già rilevate in merito (cap. 2) – e come immanente alle determinazioni ontiche e, senza mettere a tema, nella sua ontologia, l’atto di creazione *ex nihilo*.

Questo è il punto di maggiore lontananza tra le due ontologie qui a confronto: il rapporto tra essere ed enti è inteso, da entrambi i nostri autori, come una relazione asimmetrica; tuttavia, Heidegger pensa un’ontologia in cui l’essere costituisce relazioni immanenti (generazione, sottrazione, mutamento, possibilità) che precedono (condizionalmente) e “trascendono” i singoli

---

325-326). A nostro avviso l’utilizzo di questo vocabolo corrisponde all’interpretazione heideggeriana del senso che la tradizione avrebbe attribuito all’essere, rispetto al quale Heidegger intende prendere le distanze. La tradizione ontoteologica avrebbe, fondamentalmente, inteso l’essere come attualità sussistente: a partire dal motore immobile della filosofia aristotelica, fino alla disponibilità all’utilizzo degli enti secondo il paradigma strumentale della tecnica moderna.

<sup>131</sup> N. Ricci, *Differenza teologica e differenza ontologica nella metafisica di Rosmini*, cit., p. 185.

enti; il suo essere è l'atto stesso del differire e produce variazione, annientamento e novità rispetto a sé. Per quanto, dunque, l'essere heideggeriano sia condizione di possibilità e generazione degli enti – e non viceversa –, tra i due poli di questa relazione eterogenea intercorre un rapporto di interdipendenza: l'essere, che è generazione e differimento, non si dà senza gli enti e gli enti non si danno senza l'essere.

Al contrario, la differenza proposta da Rosmini si basa sulla relazione generativa di creazione da parte di un Dio trascendente. Per Rosmini, dunque – così come per la metafisica della trascendenza –, la relazione asimmetrica tra l'ontico (o “entico”) e l'ontologico è fondata sulla separazione dei due piani, tenuti insieme dall'atto di creazione: gli enti creati non si danno se non in relazione alla trascendenza creatrice – pur godendo di una certa autonomia rispetto ad essa, a seguito dell'atto di creazione –; la trascendenza creatrice, al contrario, rimane quella che è, senza che il creato costituisca per essa un'aggiunta o una perdita<sup>132</sup>. Se tra i due piani intercorresse un rapporto di interdipendenza anziché di dipendenza (dell'ontico dall'ontologico-teologico), la creazione non potrebbe essere intesa come un atto libero.

Da un lato, dunque, la critica di Heidegger si rivolge alla indipendenza ontologica dell'originario che è implicata nella metafisica della trascendenza e, di conseguenza, alla mancanza di interdipendenza tra le parti messe a tema; dall'altro dobbiamo riconoscere che Rosmini rivolge, da parte sua, una critica “*ante litteram*” alla “differenza” heideggeriana (forse proprio avendo in mente gli esisti immanentistici della dialettica hegeliana): non tenere ferma l'eterogeneità dei due piani ontologici - finito e infinito, relativo e assoluto – significa non tenere adeguatamente conto della differenza ontologica. La “differenza” per Rosmini si costituisce tra finito e infinito, ovvero – concretamente intesa - come trascendenza; Heidegger tenta, invece, di tener ferma la stessa differenza, tra gli enti finiti e un essere altrettanto finito, mutevole e temporale. Secondo questa indicazione, possiamo chiederci se Heidegger stesso, all'interno della sua proposta immanentistica, riesca a tenere ferma l'eterogeneità che dovrebbe scaturire dall'avvertenza della differenza ontologica. Come da noi rilevato (cap.2), quella proposta da Heidegger è piuttosto da intendersi, dunque, come una *relazione ontologica* che, per essere tale, presuppone un differimento tra essere ed ente e che si pone come alternativa rispetto al senso della differenza come separazione, attribuito da lui alla figura della trascendenza propria della tradizione.

---

<sup>132</sup> «Questi [gli enti] non sono se non uniti a quello, ma quello è quello che è per se stesso, s'uniscono a lui questi o da lui si distaccano» (cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, cit., II, n. 333).

Rileviamo poi un secondo punto di distacco tra le due proposte ontologiche – intendendo, anche in merito a questo aspetto, quella di Rosmini come esemplificativa della tradizione classica. La proposta di Heidegger si basa sulla commistione originaria di essere e “niente” - da intendersi come elemento differenziale che pertiene al positivo dell’essere e non come *nihil negativum* (cfr. 2.4.3). Nella metafisica tradizionale, invece, l’esperienza del negativo inerisce al piano ontico e non intacca quello ontologico (anche questo è un punto che viene rilevato dalla critica di Heidegger). Conformemente al principio di non contraddizione non vi è, infatti, un passaggio originario tra l’essere e il non essere, e l’apparente aporeticità della *creatio ex nihilo* viene risolta mediante l’atto di creazione a opera della trascendenza. A questo proposito, Prini ipotizza che il «limite più rilevante della metafisica di Rosmini» sia il suo non aver proceduto a «un esame approfondito del non-essere o del radicalmente 'informe'», ovvero l’aver lasciato da parte una riflessione di carattere “me-ontologico”, «come il fondo d'ombra in cui penetra la luce nella pittura fiamminga»<sup>133</sup>.

Le ontologie di Heidegger e Rosmini - pur condividendo la critica alla ontologia scolastica e avendo di mira la ricerca del trascendentale autentico, attraverso la tematizzazione della differenza ontologica – articolano, dunque, due sistemi ontologici agli antipodi<sup>134</sup>. A seguito di questa ricognizione del senso attribuito alla figura della differenza da entrambi i nostri autori, possiamo meditare su due diverse accezioni rispetto alle quali la “differenza ontologica” può essere intesa: secondo la prima, la figura esplicitamente individuata con il nome di “differenza ontologica” da Rosmini va intesa a partire dalla riflessione sul trascendentale e in direzione della trascendenza creatrice; rispetto alla seconda, essa va concepita – in base a quanto inteso da Heidegger - come atto differenziante che consente una relazione immanente (per quanto asimmetrica) tra le parti in gioco.

---

<sup>133</sup> P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, cit., p 184.

<sup>134</sup> Soliani scrive, dopo un confronto tra l’ontologia di Rosmini e la dialettica di Hegel, che la metafisica classica (in cui viene fatto rientrare anche Rosmini) e Hegel mettono a tema due idee di assoluto e infinito radicalmente opposte. Riprendiamo questa annotazione rispetto ad Heidegger: si tratta infatti, anche nel nostro caso, di un confronto tra una metafisica della trascendenza creatrice (classica) e una ontologia immanentista (Heidegger, così come Hegel), per quanto in Heidegger manchi l’aspetto dialettico. (cfr. G.P. Soliani, *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, cit., p. 167).



### 3.2. Tommaso d'Aquino e la differenza ontologica

Come da noi già evidenziato (cfr. 1.3.) la teologia cristiana post-heideggeriana ha tentato di smarcare la proposta ontologica di Tommaso d'Aquino dal paradigma ontoteologico e dalla critica di oblio dell'essere, rivolta indistintamente da Heidegger alla tradizione metafisica. La metafisica tomista, che “penetra l'essente in direzione dell'essere”<sup>135</sup>, non può essere detta dimentica di un certo senso dell'essere: l'“*esse*” viene inteso da Tommaso come “*actus essendi*” che si compone con l'essenza determinata degli enti (secondo la *distinctio realis*), ricalcando la distinzione aristotelica tra *dynamis* ed *energheia*. Secondo una certa parte della critica post-heideggeriana, dunque, la riflessione di Tommaso sull'essere, se adeguatamente considerata, può essere ritenuta al di fuori da quella tradizione che Heidegger legge come un *continuum* unitario sotto la categoria interpretativa della “ontoteologia”<sup>136</sup>. La figura tomista dell'atto d'essere, tuttavia, viene progressivamente concettualizzata dai suoi commentatori, determinando così una perdita degli aspetti dinamici della sua ontologia che, attraverso la mediazione suareziana<sup>137</sup>, giunge fino alla ontologia moderna. La metafisica di Tommaso andrebbe dunque analizzata al di fuori delle derive teoreticistiche del tomismo moderno e da certo neotomismo<sup>138</sup>.

Per questa ragione, riteniamo opportuno soffermarci brevemente sulla figura della “differenza ontologica” nella metafisica di Tommaso, non solo per metterne in luce le specificità rispetto al presunto paradigma ontoteologico, ma soprattutto per rilevare quegli aspetti della metafisica tomista della trascendenza che effettivamente corrispondono alla lettura heideggeriana, al fine di evidenziarne implicazioni ontologiche ed esistenziali. Anche qualora si prescindesse dal tentativo di smarcare Tommaso dalla linea onto-teologica, l'interlocuzione tra l'ontologia heideggeriana e quella tommasiana si rivelerebbe cionondimeno fruttuosa nel confronto più generalmente da noi sviluppato in questo capitolo. La filosofia tomista rappresenta, infatti, il *trait d'union* tra la metafisica classica (in particolare quella aristotelica, così come

---

<sup>135</sup> J.B. Lotz, *Dall'essere al Sacro: il pensiero metafisico dopo Heidegger*, Queriniana, Brescia 1993, p. 8.

<sup>136</sup> Cfr. ad esempio le seguenti letture critiche del paradigma ontoteologico: É. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1948; trad. it., *L'essere e l'essenza*, a cura di L. Frattini e M. Roncoroni, Massimo, Milano 1988; H. Blumenberg, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, Suhrkamp, Berlin 2020; J.F. Courtine, *La construction de l'ontothéologie*, cit.; J.-L. Marion, *Saint Thomas d'Aquin et l'ontothéologie*, cit.; O. Boulnois, *Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique*, cit.; J.B. Lotz, *Dall'essere al Sacro: il pensiero metafisico dopo Heidegger*, cit.; C. Esposito, 'Al di sopra', 'attraverso', 'al di là'. Heidegger, Suarez, Tommaso nella storia della metafisica, «Giornale di metafisica», XXXII, 2010, pp. 553-586.

<sup>137</sup> J.B. Lotz, *Dall'essere al Sacro*, cit., pp. 88-89.

<sup>138</sup> *Ibidem*.

l'aristotelismo di matrice araba) e la filosofia moderna (attraverso la mediazione suareziana, di Wolff e di Baumgarten), sino a Kant. Pertanto, il sistema tommasiano dovrebbe permettere di riflettere in modo eminente su quei tratti di "presentificazione", "sussistenza", "dimenticanza dell'essere" e "oblio della differenza ontologica", che pertengono alla critica di Heidegger alla tradizione, in alternativa ai quali egli intende proporre la sua ontologia immanentista e dinamica. Lo scopo della critica heideggeriana alla ontoteologia è, infatti, da ultimo, rilevare i motivi fondamentali di una certa tradizione (quella metafisica occidentale), che - a suo avviso - comportano un'interpretazione del senso dell'essere in chiave presenzialistica e sostanzialistica (secondo l'accezione già chiarita del *Vorhandensein*<sup>139</sup>), da cui deriverebbero gli assetti della scienza moderna e della tecnica a lui contemporanea. La critica ontoteologica è da considerarsi, dunque, strumentale alla costruzione di un sistema ontologico che si propone secondo una diversità radicale rispetto a quello della tradizione.

Attraverso una breve riflessione sull'ontologia di Tommaso cerchiamo, dunque, di comprendere alcune tendenze essenziali dello sviluppo storico della metafisica tradizionale alla luce della critica heideggeriana e, conseguentemente, di evidenziare quella radicale alterità che, secondo il nostro autore, costituisce la sua proposta filosofica. Il nostro intento principale sarà, dunque, più che smarcare Tommaso dall'interpretazione ontoteologica, mettere in luce le specificità di due paradigmi ontologici differenti, avvertiti da Heidegger stesso secondo un'alternativa radicale.

### 3.2.1. *L'approccio ontoteologico della scolastica alla distinzione tra "essentia" ed "existentia"*

Nel testo già preso in considerazione nel cap. 2 - *Die Grundprobleme der Phänomenologie* -, Heidegger riflette esplicitamente su alcune questioni ontologiche legate alla tradizione scolastica. In particolare, egli si sofferma sulla *distinctio realis* tra "essenza" ed "esistenza" nell'ontologia di Tommaso, Scoto e Suárez. Questa distinzione caratteristica della filosofia scolastica viene interpretata in continuità con l'ontologia antica (essa risale infatti alla distinzione aristotelica tra potenza e atto). A suo avviso, questa figura, che pure non coincide con la differenza ontologica, è da intendersi come rivelatrice di una certa articolazione del senso

---

<sup>139</sup> cfr. voce "Sussistenza" [*Vorhandenheit*] in *Glossario* a cura di A. Fabris, in M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., pp. 325-326

dell'essere da parte della tradizione, in direzione di una proposta ontologica legata ai caratteri di attualità (*Wirklichkeit*) e sussistenza (*Vorhandensein*).

Perciò la distinzione fra la *realitas*, cioè l'*essentia*, e l'*existentia* non coincide affatto con la differenza ontologica, ma rientra in uno dei suoi termini. In altre parole: né la *realitas* né l'*existentia* sono qualcosa di *essente*, ma sia l'una che l'altra costituiscono invece la struttura dell'essere. La distinzione fra *realitas* ed *existentia* articola più precisamente l'essere [l'essere dell'ente] nella sua costituzione essenziale.<sup>140</sup>

Nell'impianto di questo testo Heidegger annovera la distinzione tra “essenza” ed “esistenza” tra le quattro tesi fondamentali sull'essere proprie della ontologia occidentale. Le altre tre, comunque legate alla *distinctio realis*, sarebbero: la tesi kantiana per cui l'esistenza non è un predicato reale; l'articolazione moderna dell'essere in *res cogitans* e *res extensa*; l'interpretazione logica della copula, propria delle correnti neopositiviste a lui contemporanee.

Lo sfondo su cui va compresa la riflessione sulla *distinctio realis* condotta dalla Scolastica è, secondo Heidegger, non quello della differenza ontologica («questione che non è mai stata colta come tale»)<sup>141</sup>, ma piuttosto quello di una differenza che potremmo chiamare “teologica”<sup>142</sup>: tra l'essere infinito di Dio e l'ente finito (la creatura).

Non è ora in questione tanto la possibilità di conoscere e di dimostrare l'esistenza di Dio, ma la più originaria distinzione fra il concetto di Dio come ente infinito, *ens infinitum*, e l'ente che non è Dio, l'*ens finitum*.<sup>143</sup>

In Dio, infatti, non vi è nessuna distinzione tra essenza (*Realität*) ed esistenza (*Wirklichkeit*): all'essenza di Dio pertiene la sua esistenza; cosa che non può dirsi parimenti dell'ente finito, alla cui essenza non appartiene necessariamente l'esistenza. Pertanto, gli enti finiti per esistere devono essere “resi effettivi” (*verwirklich*) e “attuati”. La *distinctio realis* si realizza

---

<sup>140</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 75.

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>142</sup> Occorre rilevare, sulla base di quanto riportato da Volpi, che il piano dello sviluppo della differenza ontologica nell'impianto heideggeriano avrebbe dovuto seguire un triplice senso: come *transzendente Differenz* (tra l'ente e la sua “entità” [*Seiendheit*] legata agli scritti coevi a *Sein und Zeit*), come *transzendenzhafte Differenz* (quella che abbiamo preso maggiormente in considerazione in questa tesi tra l'ente (e la sua entità) e l'essere stesso, legata agli scritti della *Kehre*), e come *transzendente Differenz* («cioè la differenza tra ente, entità ed essere, da un lato, e Dio, dall'altro»). Quest'ultima delle tre figure (la “differenza trascendentale”) è quella che qui chiamiamo “differenza teologica”, differenziandola – secondo questa indicazione heideggeriana – da quella ontologica. (cfr. *Differenz* in *Glossario* a cura di F. Volpi, in M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 587-588.)

<sup>143</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 75.

essenzialmente tra questi due aspetti dell'essere: la "realtà" (o essenza) e la sua effettività (la sua esistenza in atto), che in Dio coincidono. Questa distinzione fondamentale dell'ontologia scolastica è, per Heidegger, da intendersi, dunque, nell'orizzonte onto-teologico secondo cui la storia della metafisica si sviluppa: per la tradizione, la riflessione sull'articolazione generale dell'essere (la questione dei trascendentali) si legherebbe costitutivamente al senso sommo dell'essere (all'essenza di Dio).

Vedremo che anche questo problema ontologico [...] risulta orientato nella tradizione al problema di Dio, al concetto di Dio come *ens perfectissimum*. Di nuovo trova conferma l'antica identificazione posta da Aristotele fra la πρώτη φιλοσοφία, la scienza prima, la scienza dell'essere, e la θεολογία.<sup>144</sup>

Va inoltre precisato che Heidegger utilizza il termine di mediazione *suareziana* "existentia" per riferirsi all'*actus essendi* (al carattere d'essere che attua il possibile): ciò a cui la tradizione (e in particolare Tommaso) si riferisce, invece, con il termine "esse". In primo luogo, questa sovrapposizione del termine "esistenza" al termine "essere" evidenzia ulteriormente che la distinzione messa a tema dalla Scolastica non è la "differenza ontologica" tra essere ed ente, ma una distinzione che permette di comprendere più approfonditamente il rapporto tra Creatore e creatura: è su quella distinzione che si incentra, infatti, principalmente il rapporto di creazione.

Se la creatura dev'essere possibile in quanto tale, è necessario che alla possibilità si aggiunga l'effettività, vale a dire, possibilità ed effettività debbono risultare *realiter* diverse. Dal principio "la creazione del mondo dev'essere possibile" si deduce la necessità della distinzione reale fra *essentia* ed *existentia*.<sup>145</sup>

Secondariamente, la sovrapposizione terminologica di "esistenza" ed "essere" è strumentale ad evidenziare il carattere che Heidegger intende mettere in luce rispetto alla nozione di "esse" che compone la *distinctio realis*: quello di *actualitas*, atto d'essere, *Wirklichkeit*.

Per lo più al posto di *existere*, *existentia*, viene usato il termine *esse*. Tommaso soprattutto afferma: "*esse [cioè existere] est actualitas omnis formae vel naturae*", l'essere è

---

<sup>144</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>145</sup> *Ivi*, p. 94.

*actualitas*, letteralmente effettività di ciascuna essenza e di ogni natura, di ogni forma e di ciascuna natura.<sup>146</sup>

Questo senso peculiare di “esistenza”, che traduce l’“esse” tomista, riguarda il concetto aristotelico di *energheia*, inteso come ciò che consente la messa in atto e l’effettualità (*Wirklichkeit*) degli enti. Esso mira a mettere in luce il modo in cui, nella lettura di Heidegger, tutta la tradizione filosofica occidentale, a partire dai greci, avrebbe inteso l’essere secondo i sensi di produzione e sussistenza.

Qualcosa esiste se è *actu ergo*, se si fonda su un *agere*, sulla produzione di un effetto (*energhein*). L’esistenza (*existere*) in questo senso più ampio, non nell’uso che noi ne facciamo concependola come il modo d’essere dell’esserci, bensì l’esistenza intesa come sussistenza [*Vorhandensein*], l’esistere di Kant, l’esistenza effettiva, indica l’esser-effettuato, ossia l’effettività insita in esso (*actualitas, energheia, entelecheia*).<sup>147</sup>

Comprendiamo, dunque, l’utilizzo che fa Heidegger del vocabolo “*existentia*” (traducendolo come *Vorhandenheit* o *Vorhandensein*), al fine di proporre la propria interpretazione, in chiave ontoteologica, della ontologia tradizionale. La *distinctio realis* si lega, infatti – sin dalla sua genesi aristotelica e dunque prima di intrecciarsi alla tesi della creazione – alla nozione di “atto puro”. Pertanto, la riflessione su questa distinzione, condotta dalla Scolastica, rivela, secondo Heidegger, il legame che intercorre nella tradizione filosofica occidentale tra il problema ontologico (il rapporto tra essenza ed esistenza) e quello teologico (la creazione), a dimostrazione dell’assetto essenzialmente onto-teologico della filosofia scolastica, che segna la continuità tra la filosofia antica e quella moderna (cfr. 1.2.).

Grazie alla *actualitas*, dice la scolastica, *res extra causas constituitur*, grazie all’effettività un’essenza (*Sache*), cioè una pura possibilità, un determinato “che-cosa”, viene posto e situato al di fuori delle sue cause. Ciò vuol dire: grazie all’attualità il causato diviene autonomo, sussiste per sé, disciolto dalle cause e dal causare. In tal modo l’ente, in quanto effettivo, è ciò che sussiste per sé, è un risultato staccato, è l’*ergon*, il prodotto. Poiché grazie a questa produzione di un effetto qualcosa vien posto autonomamente al di fuori delle sue cause e come tale risulta effettivo, al tempo stesso in quanto effettivo esso sta anche al di fuori del nulla. L’espressione “esistenza”, intesa come *existentia*, è interpretata

---

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 84. Il riferimento è a Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 3, art. IV.

<sup>147</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 84.

dalla scolastica come *rei extra causas et nihilum sistencia* [sic.], come l'imporsi della cosa al di fuori delle cause (*Ur-Sachen*) che la producono e del nulla.<sup>148</sup>

Grazie all'atto d'essere, dunque, l'ente può costituirsi come realtà autonoma al di fuori di ciò che lo ha causato e, al contempo, al di fuori del nulla. L'atto di creazione, dunque, si rivela come uno degli aspetti decisivi di questa configurazione ontologica. In particolare, Heidegger evidenzia che è su questa figura che si fonda la riflessione sulla *distinctio realis* operata da Tommaso e del tomismo successivo (rispetto al quale egli menziona Egidio Romano e Giovanni Capreolus), e non viceversa.

Si tratta dell'idea che, se una tale distinzione non venisse tenuta ferma come distinzione reale, sarebbe impossibile parlare in generale di una creazione delle cose. Questa distinzione è così la condizione della possibilità che qualcosa venga creato, cioè la condizione affinché qualcosa di possibile possa diventar effettivo, oppure, viceversa, perché un ente finito possa cessar di esistere. I sostenitori tomisti di questa dottrina presumevano nell'opinione contraria una tesi che, negando la distinzione reale, era costretta a negare anche la possibilità della creazione e quindi il principio fondamentale autentico di tutta quest'impostazione metafisica.<sup>149</sup>

La distinzione tra l'essenza di un ente e il suo atto d'essere è dunque da intendersi, per Heidegger, sullo sfondo del rapporto tra l'Atto puro (l'ente in cui essenza ed esistenza coincidono) e l'*ens creatum*, la cui effettualità è solamente accidentale e determinata dall'atto di creazione. Se nella creatura – in ciò che pertiene al piano ontico – essenza ed esistenza non risultassero realmente distinte, non vi sarebbe bisogno dell'*energheia* della creazione divina.

Se la creatura dev'essere possibile in quanto tale, è necessario che alla possibilità si aggiunga l'effettività, vale a dire, possibilità ed effettività debbono risultare *realiter* diverse. Dal principio "la creazione del mondo dev'essere possibile" si deduce la necessità della distinzione reale fra *essentia* ed *existentia*.<sup>150</sup>

L'assetto ontologico che viene costruito a partire dalla *distinctio realis* implica che, se da un lato l'esistenza di Dio è necessaria (per la coincidenza di essenza ed esistenza), dall'altro quella dell'ente è frutto di un atto di volontà libera del Creatore. Se negli enti creati l'essenza si

---

<sup>148</sup> *Ibidem*.

<sup>149</sup> *Ivi*, pp. 88-89.

<sup>150</sup> *Ivi*, p. 94.

distingue dall'esistenza, infatti, essi possono esistere attualmente (*wirklich*) così come possono anche non esistere: ogni ente in atto non è, infatti, puramente atto, ma è una *compositio* reale di potenzialità (essenza) ed esistenza. Il corollario modale-esistenziale della *distinctio* ontologica tra essenza ed esistenza è, dunque, l'"accidentalità" degli enti modani: termine con cui Heidegger rende la contingenza (intesa come la possibilità di essere e di non essere)<sup>151</sup>. Dunque, la distinzione tra Creatore e creatura (quella che abbiamo chiamato "differenza teologica") si articola anche nella eterogeneità tra necessario e contingente, stante l'indivenienza e la necessità del Creatore (Dio non può infatti non essere o essere diverso da ciò che è) e, al contempo, il divenire e la contingenza della creatura.

Infine, l'ultima distinzione riguarda l'*ens* come *actus purus* e l'*ens* come *ens potentiale*, l'ente come pura effettività e l'ente che invece è ancora possibile. Infatti, anche ciò che è in atto, ma che non è Dio stesso, è costantemente minacciato dalla possibilità di non essere. Pur se esistente, esso è ancora possibile, ha la possibilità di non essere o di essere qualcosa di diverso da quello che è, mentre Dio, per sua essenza, non può non essere.<sup>152</sup>

Come abbiamo già chiarito in merito all'ontologia rosminiana, all'essere infinito e attuale di Dio non pertiene alcuna commistione di essere e non essere, pena la contraddizione. La composizione tra l'essere e un certo non essere pertiene esclusivamente al divenire fisico degli enti mondani. La distinzione di un piano ontologico costituito da attualità assoluta (non commista a potenzialità) e necessità, e un piano caratterizzato dalla commistione di potenzialità e attualità (e dunque da contingenza) è l'impianto che caratterizza trasversalmente, per Heidegger, il paradigma ontoteologico della tradizione, a prescindere dalla messa a tema della questione teologica che Dio esista o meno. Questo è il paradigma che permea la metafisica occidentale, anche laddove l'affermazione della creazione resti implicita<sup>153</sup>.

L'*ens infinitum* è *necessarium*, non può non essere, esso è *per essentiam*, alla sua essenza appartiene l'effettività, è *actus purus*, pura effettività senza potenza. La sua *essentia* è la sua *existentia*. In esso esistenza ed essenza coincidono. L'essenza di Dio è la sua esistenza. E poiché in questo ente *essentia* ed *existentia* coincidono, evidentemente non potrà sorgere il problema della loro distinzione, problema che invece necessariamente s'impone al livello dell'*ens finitum*. L'*ens per participationem*, infatti, riceve soltanto la sua effettività. A ciò

---

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>152</sup> *Ivi*, pp. 78-79.

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 79.

che è in potenza, che può esser qualche cosa, che è secondo il suo "che-cosa", alla sua essenza, spetta l'effettività solo accidentalmente.<sup>154</sup>

Questa caratterizzazione ontologica può riferirsi opportunamente, infatti, anche alla configurazione aristotelica del rapporto tra potenza e atto: la potenza non ha, per così dire, alcuna "autonomia" ontologica, essa non si dà mai come assoluta ma sempre in composizione con l'attualità. Essa inerisce e tende a una realtà in atto ed è sempre preceduta da un "motore" in atto<sup>155</sup>. Questo assetto ontologico, pur non implicando un rapporto di creazione *ex nihilo*<sup>156</sup>, è reso possibile dall'attualità pura e assoluta del Motore immobile. Analogamente il medesimo rapporto tra potenza e atto può descrivere l'assetto ontologico di una metafisica della creazione, che comprenda nel suo impianto l'atto di creazione *ex nihilo* (ovvero che prescinde da una materia preesistente).

Radicare il senso dell'essere in questo tipo di lettura - che ha genesi greca ma si lega intimamente al principio di creazione - significa, per Heidegger, mettere a tema una autonomia ontologica del Creatore rispetto alla creatura, uniti dall'atto libero della creazione. Si tratta del punto a cui egli si rivolge criticamente, nel tentativo di delineare una interdipendenza (seppure asimmetrica) tra il piano ontico e quello ontologico (cfr. 3.5.). Al vertice di questo assetto ontologico sta l'attualità pura e assoluta dell'essere infinito e sostanziale (o dell'ente sommo): per questo, in questa configurazione, è sempre implicito un esito ultimamente teologico.

La differenza tra "ciò che è l'essere" e "ciò che ha l'essere" è radicata in questa impostazione della *distinctio realis*, come Heidegger avverte nelle pagine considerate, e dunque, in ultima istanza, nella comprensione di Dio come pura attualità.

Allo stesso modo che quanto è infocato e non è fuoco, è infocato per partecipazione, così ciò che ha l'essere e non è l'essere [*illud quod habet esse et non est esse*], è ente per partecipazione. Ora, Dio, come si è provato, è la sua essenza. Se dunque non fosse il suo (atto di) essere, sarebbe ente per partecipazione e non per essenza. Non sarebbe più dunque il Primo Ente; ciò che è assurdo affermare. Dunque Dio è il suo essere e non soltanto la sua essenza.<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> *Ibidem*.

<sup>155</sup> Aristotele, *Metafisica*, IX, 1049b 25-7.

<sup>156</sup> Non si può parlare di creazione *ex nihilo* nella filosofia aristotelica, in quanto l'atto puro del Motore immobile è cooriginario alla materia (*prote hyle*).

<sup>157</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. IV; trad. it. e commento a cura dei domenicani italiani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1984, p. 104. Il luogo è citato anche da Heidegger in *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 88.



L'elemento centrale della struttura ontoteologica della tradizione, come da noi evidenziato (cfr. 1.2), è dunque l'accezione di fondamento in cui consiste l'atto puro. Esso rappresenta inoltre il *trait d'union* tra l'ontologia antica (aristotelica), l'*ipsum esse subsistens* della Scolastica e la filosofia moderna; Heidegger chiarisce infatti che questa figura verrà intesa dalla modernità, e in particolare da Leibniz, secondo il principio di ragion sufficiente<sup>158</sup>: il fondamento ontoteologico della tradizione viene compreso, nel passaggio alla modernità, secondo l'accezione di *logos, ratio essendi*.

Un assetto ontologico incentrato sul primato dell'atto non può che mettere a tema, da ultimo, dunque, una trascendenza attuale e creatrice; in questo senso dell'essere si radica, per Heidegger, la costituzione ontoteologica della metafisica che, interrogandosi sull'essere nella sua trascendentalità finisce per mettere a tema, inevitabilmente, un essere sussistente come trascendenza. L'ontoteologia non è dunque il verificarsi di un fenomeno storico (cfr. 1.2), ma una maglia teoretica condivisa dalla tradizione che – fondandosi sul primato dell'atto – finisce per intrecciare indissolubilmente il piano ontologico a quello teologico.

Dio, in quanto primo e sommo ente, è anche l'oggetto primario di tutta la metafisica, cioè di tutta l'ontologia, ed il *primum significatum*, ciò che per primo viene significato, ciò che costituisce il significato di tutti i significati; il *primum analogatum*, ciò a cui si riconduce ogni asserzione sull'ente ed ogni comprensione dell'essere. Questo era l'antico convincimento: dal momento che ogni ente effettivamente esistente proviene da Dio, a Dio deve ricondursi in ultima istanza anche la comprensione dell'essere dell'ente. La prima *divisio entis* è quella fra l'*ens infinitum* e l'*ens finitum*.<sup>159</sup>

La dimenticanza del senso dell'essere attribuita alla tradizione consiste, da ultimo, nell'appiattimento della “differenza ontologica” su quella “teologica”, sull'inevitabile esito ontoteologico di tutta la metafisica. Secondo questo orientamento tradizionale, per Heidegger, il senso dell'essere come *actus essendi* viene inteso nei termini di produzione di un effetto (*Herstellen*), come attuazione e creazione (*Verwirklichung, Schaffen*)<sup>160</sup>.

---

<sup>158</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 88.

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>160</sup> *Ivi*, pp. 90-93. Ci pare opportuno rilevare che la lettura heideggeriana della Scolastica sia operata soprattutto a partire dalla mediazione suareziana. Nelle pagine considerate dei *Grundprobleme*, si riflette sul fatto che anche l'*essentia*, intesa come possibilità in senso più ampio, ricada a sua volta nell'orizzonte dell'essere, sia a sua volta essere (seppure non nel senso dell'attualità). A tal proposito, Heidegger riflette sul senso negativo che viene attribuito da Suarez alla potenza: la possibilità pura «è nulla quanto al suo essere, non può ricevere, attuandosi, alcuna aggiunta» (cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 92). Una qualche realtà ottiene autonomia ed esistenza solo quando è resa effettuale dall'atto di creazione. Questa visione – che pure coglie una tendenza essenziale della metafisica della creazione – influenza particolarmente le riflessioni heideggeriane, a partire dall'impiego del termine “*existentia*”.

La difficoltà di render comprensibile la differenza in questione dipende dal modo in cui viene pensato l'attuarsi come passaggio dalla possibilità all'effettività. Colto in maniera più precisa, il problema della distinzione fra *essentia* ed *existentia* in ente creato deriva da un'interpretazione dell'essere, inteso come esistenza, che si orienta in generale verso l'attuazione di un effetto, verso la creazione e verso la produzione. Se, interrogandoci sull'esistenza e sull'essenza, ci orientiamo verso l'attuazione intesa come creazione e produzione, forse non possiamo affatto evitare l'impostazione problematica che viene in luce nelle tre dottrine esaminate. La questione di fondo è però se sia necessario orientare il problema dell'effettività e dell'esistenza in questa direzione, così come fanno la scolastica e il pensiero antico.<sup>161</sup>

In conclusione, la questione della *distinctio realis* è il modo in cui Heidegger sceglie di rapportarsi, indirettamente, al tema della “differenza ontologica” in relazione alla filosofia scolastica, nella consapevolezza di dedicarsi alla questione partendo da un problema inerente alla distinzione tra essere ed ente, ma non coincidente con essa: quello dell'articolazione dell'essere in essenza ed esistenza, potenza e atto. A nostro avviso, la riflessione sull'ontologia scolastica a partire da questa distinzione è funzionale alla riflessione critica che egli vuole portare avanti in merito alla preminenza dell'atto sulla potenza nella ontologia tradizionale; così come è strumentale alla messa tema di un senso dell'essere radicalmente altro rispetto all'atto puro sussistente della tradizione. L'intento ultimo di queste riflessioni è, per Heidegger così come per noi, quello di chiedersi se si possa orientare l'intendimento del senso dell'essere in un'altra direzione.

In precedenza abbiamo già accennato alla connessione fra l'articolazione fondamentale dell'essere e la differenza ontologica. Il problema dell'articolazione dell'essere in *essentia* ed *existentia*, per esprimerci come la scolastica, è solo una questione più specifica che riguarda la differenza ontologica in generale, cioè la distinzione fra l'ente e l'essere. È chiaro ormai che la differenza ontologica è qualcosa di più intricato di quanto possa sembrare e presentarsi dal punto di vista formale. [...] L'ente può anche non rientrare nell'ambito della sussistenza e dell'effettività intese in senso tradizionale. La questione della possibile molteplicità dell'essere e l'altra, che ad essa si accompagna, dell'unità del concetto di essere in generale diventano scottanti. E al tempo stesso la vuota formula della differenza ontologica si scopre sempre più ricca di contenuti problematici.<sup>162</sup>

---

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>162</sup> *Ivi*, p. 115. Occorre sottolineare che in questa fase del pensiero heideggeriano, come in *Sein und Zeit*, di contro alla critica all'ontologia della sussistenza elaborata dalla tradizione, egli propone un'idea di essere da intendere come “modi d'essere” degli enti, a partire dalla riflessione sul *Dasein* (ente privilegiato per la sua apertura

Non è un caso che nell'ambito di questa riflessione sull'ontologia medievale Heidegger si soffermi, seppur brevemente, sulla mistica, che – a suo avviso – è stata capace di cogliere Dio non nella sua attualità ma nella sua “essenzialità”<sup>163</sup>. Sebbene anche questa operazione venga letta dal nostro autore come una “entificazione” del senso dell'essere (un tratto dell'articolazione dell'essere, la sua essenzialità o potenzialità, verrebbe, infatti, ipostatizzato), ne vengono tuttavia messi in luce alcuni aspetti significativi per il confronto che egli vuole condurre. La mistica eckhartiana pone l'attenzione sull'essenza di Dio intesa come “deità” e non come *ipsum esse subsistens*. L'essenzialità di Dio travalica ed eccede ogni determinazione d'esistenza: se Dio potesse costituirsi come una determinazione attuale, infatti, esso sarebbe compreso al pari di una creatura. Esso è dunque da intendersi in modo radicalmente diverso dall'effettualità delle creature, ovvero come «l'essenza più universale, la più pura possibilità ancora indeterminata di ogni possibile, il puro niente. Egli è niente rispetto al concetto di tutte le creature, rispetto ad ogni determinazione possibile o attuata»<sup>164</sup>.

Questa breve parentesi sulla mistica medievale mette in luce un aspetto dell'essere che riguarda la sua essenzialità, intesa come possibilità e assenza di determinazioni effettuali. In questo senso, l'essere può essere paragonato al “nulla” inteso come la “negatività” in contrasto con l'effettualità determinata che pertiene più propriamente all'ente. Questa caratterizzazione negativa dell'essere per esprimere alcuni aspetti di possibilità e dinamismo che gli pertengono - diversi da quelli messi a tema da una metafisica della creazione -, non può che richiamare quanto da noi chiarito sulla caratterizzazione “negativa” dell'essere heideggeriano (cfr. 2.4.3). Come evidenziato dalla critica di Beierwaltes (presa in considerazione in 1.3)<sup>165</sup>, vi è una certa vicinanza di temi, riflessioni e suggestioni tra Heidegger e il misticismo medievale, anche se questo viene (secondo Beierwaltes indebitamente) fatto ricadere nell'unitarietà del paradigma ontoteologico. Brevi testimonianze come questa dimostrano comunque che una sensibilità comune rispetto ad alcune suggestioni era avvertita e, in alcuni luoghi, anche esplicitata da Heidegger stesso.

---

all'ontologico) e non ancora a quegli aspetti generativi, dinamici e di interrelazione tra l'ontico e l'ontologico che diventeranno fondamentali per le sue riflessioni negli anni successivi (cfr. cap. 2).

<sup>163</sup> *Ivi*, pp. 86-87.

<sup>164</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>165</sup> Cfr. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, cit.

### 3.2.2. La differenza ontologica nel commento di Tommaso al *De Hebdomadibus*

Tenendo presente le indicazioni che emergono da questa riflessione di Heidegger sulla “ontoteologia” scolastica a partire dalla *distinctio realis*, cercheremo ora di rivolgerci direttamente al testo tommasiano in cui la “differenza ontologica” viene esplicitamente messa a tema: il commento al *De Hebdomadibus* di Boezio. La differenza ontologica è, infatti, tematizzata nel pensiero di Tommaso, sebbene in modo essenzialmente diverso dall’intendimento heideggeriano. Prenderla in considerazione ci consente, in primo luogo, di comprenderne il ruolo nel sistema tommasiano e le implicazioni ontologiche, teologiche ed esistenziali che ne derivano; secondariamente – mediante un confronto con la lettura heideggeriana della Scolastica (3.2.1) – potremo chiederci se l’Aquinata possa essere legittimamente riferito al paradigma ontoteologico. Pertanto, attraverso una ricognizione del senso della differenza ontologica nel pensiero di Tommaso, tenderemo di sottolineare il legame – avvertito nelle pagine heideggeriane sulla *distinctio realis* – che vige tra la questione del trascendentale e quella della trascendenza (secondo il paradigma onto-teo-logico) nell’impostazione tommasiana.

Nel commento di Tommaso al testo di Boezio *De Hebdomadibus*, la figura della “differenza ontologica” può essere ritracciata nei termini di *ens* (“*id quod est*”) ed *esse*. Questa distinzione, già messa a tema da Boezio, viene articolata da Tommaso nel suo commento, che risulta in realtà una parte effettiva del suo sistema di metafisica<sup>166</sup>. Per questa ragione occorre premettere che, ai fini del nostro confronto, ci concentreremo essenzialmente su quanto dice di Tommaso anziché sul testo boeziano e, in particolare, sul commento al capitolo secondo: *Diversum est esse, et id quod est*.

La questione principale del testo di Boezio è come facciano le sostanze ad essere buone in ciò che sono senza essere, per questo, beni sostanziali. Per rispondere a questo problema, nel capitolo di nostro interesse - il secondo -, si riflette su quelle che Boezio chiama “nozioni comuni concepite dall’animo”, ovvero: nozioni che possono essere considerate a vario titolo evidenti<sup>167</sup>, che devono essere poi condotte a debite conclusioni<sup>168</sup>. Secondo il commento di Tommaso:

---

<sup>166</sup> Cfr. Tommaso D’Aquino, *Commenti ai libri di Boezio. De Trinitate, De Ebdomadibus*, trad. it. a cura di C. Pandolfi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997, pp. 246-247.

<sup>167</sup> *Ivi*, p. 264.

<sup>168</sup> *Ivi*, p. 273.

Boezio definisce una “nozione comune concepita dall’animo” affermando che essa è *quella che, appena udita, è riconosciuta vera da chiunque*, ossia quella nozione che ogni uomo coglie come vera nel momento stesso in cui ne ascolta la formulazione.<sup>169</sup>

Ci sembra opportuno rilevare che il punto di partenza di questa indagine filosofica è, dunque, l’evidenza. Così come abbiamo sottolineato in merito alle riflessioni di tipo fenomenologico (di Heidegger, ma anche di Rosmini), ogni discorso filosofico che voglia dirsi rigoroso non può aggirare la questione dell’evidenza, sebbene si tratti, in questo confronto tra Tommaso e Heidegger, di ambiti di evidenza diversi. L’indagine deve dunque svilupparsi a partire da

alcune nozioni per sé immediatamente note, in quanto tali dette “nozioni comuni concepite dall’animo”, le quali comunemente rientrano nella comprensione di qualsiasi intelletto.<sup>170</sup>

Nel caso della riflessione proposta da Boezio le proposizioni massimamente note, messe a tema nel capitolo secondo, riguardano i trascendentali: *ens*<sup>171</sup>, *unum* e *bonum*.

Ora le nozioni comprese dall’intelletto di tutti risultano quelle massimamente comuni, le nozioni – cioè – di ente, uno e bene.<sup>172</sup>

In particolare, per il nostro discorso, ci concentreremo principalmente su quelle che Tommaso considera nozioni riguardanti l’*ens* (essere) e l’*unum*.

È nell’ambito della riflessione sull’*ens* che viene elaborata una versione della differenza ontologica, intesa come quella che intercorre tra *esse* e *id quod est*, ovvero l’ente.

Nel confronto tra l’essere e ciò che è, [Boezio] anzitutto definisce la differenza fra queste due nozioni, quindi fornisce la spiegazione di tale differenza. [...] *Diverso è l’essere e ciò che è*, dunque: tale diversità non va qui riferita a “cose” (delle quali ancora non si parla), e invece attiene alle stesse nozioni o “intenzioni” poiché altro è ciò che significhiamo quando diciamo “essere”, e altro è quel che intendiamo tramite “ciò che è” (analogamente alla differenza di significato fra il dire “correre” e “ciò che corre”). “Correre” ed “essere”,

---

<sup>169</sup> *Ivi*, p. 264.

<sup>170</sup> *Ibidem*.

<sup>171</sup> In alcuni casi Tommaso utilizza “*ens*” per riferirsi all’essere in senso trascendentale. In questi casi è più opportuno da parte nostra rendere *ens* con “essere”, intendendolo come il trascendentale e non come un ente particolare o categoriale.

<sup>172</sup> *Ivi*, p. 267.

infatti, hanno significato in astratto (come pure “bianchezza”), mentre “ciò che è” – ossia l’ente e ciò che corre – significano in concreto (così pure “ciò che è bianco”).<sup>173</sup>

Come abbiamo già osserva in merito alla caratterizzazione della differenza ontologica per Heidegger e per Rosmini, anche in questo caso non si tratta di una differenza pari a quella tra due sostanze (due enti) o tra due categorie, ma di una differenza che intercorre tra due diversi modi ontologici, indicati in questo caso come “concreto” e “astratto”.

Il primo aspetto in riferimento al quale *esse* ed *ens* si differenziano riguarda la predicazione: l’essere, infatti, non può essere soggetto di predicazione al pari di un ente concreto.

Come non possiamo dire che lo stesso “correre” corra, così nemmeno è consentito affermare che lo stesso “essere” sia. È “ciò che è”, invece, a significare il “soggetto dell’essere” (come “ciò che corre” indica il “soggetto del correre”).<sup>174</sup>

Dell’essere, dunque, non si può dire che esso “è” al pari degli enti. Riscontriamo in questo motivo un’analogia con il modo heideggeriano di intendere la distinzione tra essere ed ente in merito alla predicazione: l’ente è (*ist*), mentre l’essere è essenzialmente (*west*). L’attribuzione predicativa dell’esistenza all’essere sarebbe indebita proprio in favore della differenza, in quanto l’essere non è una “cosa” determinata o un “ente” tra gli altri. Ciò che esiste e sussiste come concreto e individuale è, dunque, l’ente, non l’essere. Analogamente a quanto chiarito rispetto all’ontologia di Heidegger: non avrebbe senso dire che “l’esistere esista” secondo una sussistenza compiuta, attuale, determinata, al pari di quella degli enti. In questo modo, Tommaso riflette esplicitamente sulla eterogeneità che intercorre tra il piano ontico e quello ontologico. Quella ontologica è una differenza anteriore al differire dei singoli enti tra loro, e l’*esse* non può venire inteso come una cosa accanto alle altre: per questo non si dà a sua volta come soggetto d’essere.

Alla luce di questo chiarimento possiamo guardare criticamente all’annotazione rivolta a Tommaso da Heidegger nelle pagine da noi considerate di *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (3.2.1.): il fatto che Tommaso - rispetto a Scoto e a Suárez - intenda la distinzione tra “essenza” ed “esistenza” come “reale”, e non soltanto come formale o concettuale, determinerebbe che l’esistenza (l’*esse*) venga da lui considerata al pari di una *res*, che conferisce

---

<sup>173</sup> *Ibidem*.

<sup>174</sup> *Ivi*, p. 268.

effettualità (*Wirklichkeit*) all'essenza, da cui è separata<sup>175</sup>. Questa interpretazione del senso tommasiano dell'essere in direzione di una reificazione della nozione di atto d'essere (che Heidegger chiama “*existentia*”<sup>176</sup>) appare strumentale alla strutturazione del paradigma ontoteologico da parte di Heidegger; essa ci sembra, tuttavia, indebita alla luce di quanto asserito in merito alla riflessione sull'*esse* svolta in *De Hebdomadibus*.

Il secondo punto messo a tema nel commento al secondo capitolo riguarda la relazione che intercorre tra essere ed enti, che si costituisce secondo un rapporto di partecipazione.

L'ente – o “ciò che è” – è in quanto partecipa all'atto d'essere [*actum essendi*]<sup>177</sup>.

L'ente è dunque ciò che, ricevendo l'atto d'essere, può dirsi consistente [*consistit*], cioè sussistente [*in seipso subsistit*]; la sussistenza pertiene dunque al piano ontico e non all'essere inteso come *actus essendi*, analogamente a quanto indicherebbe anche Heidegger. Da un secondo punto di vista, dunque, la differenza ontologica si esprime attraverso il rapporto di partecipazione che intercorre tra i due piani che la costituiscono. Un rapporto è da intendersi partecipativo quando «qualcosa riceve in modo particolare ciò che ad altro appartiene universalmente»<sup>178</sup>. L'ente determinato, dunque, partecipa all'essere poiché “riceve” (anche se solo in modo circoscritto alla propria essenza e non in assoluto) l'atto d'essere; l'universale, a sua volta, è partecipato dagli enti concreti, ma non partecipa di loro. Ciò che è astratto può tuttavia partecipare a qualcosa di più universale, di cui costituisca un aspetto particolare (ad esempio della bianchezza, che è un astratto, si può dire che partecipi del colore, che è un astratto più universale).<sup>179</sup> L'essere però non può venire considerato un astratto, un genere o una specie tra le altre (come, ad esempio, “la bianchezza”), in quanto esso è ciò che dal punto di vista semantico è massimamente esteso: per la sua portata, l'essere deve dirsi “trans-categoriale”, *transcendens*. L'essere è infatti l'universale con estensione massima, cui partecipa ogni altro genere e categoria. L'ente a sua volta partecipa dell'essere come il concreto partecipa dell'astratto. La partecipazione spetta infatti a ciò che è “quando già è” (cioè agli enti).

---

<sup>175</sup> M. Heidegger, *I Problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 88.

<sup>176</sup> *Ivi*, pp. 74 – 116.

<sup>177</sup> Tommaso D'Aquino, *Commenti ai libri di Boezio. De Trinitate, De Ebdomadibus*, cit., p. 268.

<sup>178</sup> *Ibidem*.

<sup>179</sup> *Ivi*, pp. 268-269.

La conclusione: ciò che è può partecipare a qualcosa; invece l'essere in se stesso non può farlo.<sup>180</sup>

Secondo un terzo rispetto, essere ed ente si distinguono tra loro in merito alla possibilità che a essi si aggiunga qualcosa di estraneo. In particolare, alle essenze astratte non può essere aggiunto nulla che ecceda il loro significato, mentre i concreti possono partecipare a più di un universale (esclusi quelli tra di loro contraddittori), in quanto nessun universale si predica di un concreto in senso assoluto (ad esempio: Socrate può partecipare parimenti dell'“umanità” e della “bianchezza”). L'essere come trascendentale, dunque, non partecipa d'altro e non consente alcuna aggiunta al proprio significato (in quanto massimamente esteso); al contrario, gli enti concreti possono partecipare di più di un astratto (dell'essere così come della bianchezza, etc.) e sono suscettibili di aggiunte.

Da ciò discende la conclusione: poiché l'essere in sé è inteso come astratto, mentre ciò che è indica il concreto, di conseguenza è vero quanto qui affermato, ossia che ciò *che è può avere qualcosa oltre a ciò che esso stesso è* – cioè oltre la propria essenza – mentre *l'essere in se stesso nient'altro ha aggiunto*, fuori dalla sua essenza.<sup>181</sup>

Questa annotazione ci sembra particolarmente interessante rispetto alla concezione heideggeriana di essere incrementale: per la metafisica classica l'incrementalità pertiene strettamente al piano ontico ed è una caratteristica che contribuisce a segnare la differenza che intercorre tra i due piani.

L'ultimo aspetto secondo cui la differenza ontologica si articola - implicato per Tommaso in quanto delineato sin qui - riguarda la semplicità della realtà dell'essere rispetto alla composizione dell'ente<sup>182</sup>. L'essere – in quanto assolutamente *transcendens* - va considerato come del tutto semplice, in quanto manca di composizione di tipo quantitativo, di tipo ontologico (essenza e atto d'essere) e di tipo ilemorfico (forma e materia).

L'essere in se stesso né partecipa a qualcosa di modo che la sua nozione risulti costituita da “molti”, e neppure ha congiunto a sé qualcosa di estrinseco – in modo che in esso si dia composizione accidentale -. Di conseguenza l'essere in se stesso non è composto: il suo essere non è “realtà composta”.<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> *Ivi*, p. 269.

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 270.

<sup>182</sup> *Ivi*, p. 271.

<sup>183</sup> *Ibidem*.



Le “forme separate” possono dirsi semplici da un punto di vista ilemorfico (in quanto priva di materia), ma lo sono soltanto in relazione a una “determinazione particolare” dell’essere e mai in senso assoluto. Nessuna “forma separata”, dunque, risulterà davvero semplice al pari dell’essere.

Questo soltanto, invece, risulterà davvero semplice: ciò che – non connesso all’essere, ma sussistendo “essere” – non partecipa all’essere. E questo non può che essere uno. Infatti, se l’essere in sé nient’altro ha aggiunto – fuor di ciò che è essere -, è impossibile che ciò che è l’essere stesso risulti moltiplicato da un qualcos’altro che costituisce la differenza. Inoltre, poiché – fuor di sé – null’altro ha aggiunto, di conseguenza non può neppure ricevere nessun accidente. Ora questo “semplice, uno, sublime” è Dio stesso.<sup>184</sup>

La riflessione sulla semplicità dell’essere e la composizione dell’ente – così come sugli altri tratti qui delineati -, porta inevitabilmente all’attestazione della trascendenza. Come era emerso dalla riflessione sulla differenza ontologica in Rosmini (3.1.3.), rileviamo anche in questo caso che l’attributo di “semplicità” dell’essere, che deriva dalla sua trascendentalità - secondo cui lo si intende come non partecipante ad altro, non commisto ad altro e non incrementabile -, comporta, in ultima istanza, un esito teologico<sup>185</sup>. La questione della differenza ontologica - legata alla messa tema del trascendentale in senso classico -, porta alla tematizzazione razionale dell’Assoluto e, dunque, alla identificazione di un assetto metafisico della trascendenza. Il Dio messo a tema dalla metafisica tommasiana consiste nella perfetta sussistenza (*ipsum esse subsistens*); quella sussistenza avvertita come caratteristica propria dell’ente concreto (*id quod est*) e non dell’essere comune (*esse*) che, nella sua astrattezza, manca di sostanzialità e costituisce soltanto una figura intermedia tra Creatore e creatura in un impianto di metafisica della creazione. Qui risiede, per Heidegger, la dimenticanza del senso autentico dell’essere e la riduzione dell’ontologico all’ontico.

Da un lato, la differenza ontologica della metafisica classica - condotta rigorosamente attraverso le coordinate qui delineate - si compie in una differenza teologica; dall’altro la differenza heideggeriana - attraverso cui si critica il sistema della metafisica classica e si guarda

---

<sup>184</sup> *Ivi*, p. 272.

<sup>185</sup> «Si può dimostrare come Dio non è, scartando le cose che a lui non convengono, come sarebbe la composizione, il movimento e simili. Studieremo dunque: primo, la sua semplicità, per la quale viene esclusa da lui ogni composizione. E siccome negli esseri corporali le cose semplici sono le meno perfette e parti incomplete, secondo, la sua perfezione; terzo, la sua infinità; quarto, la sua immutabilità; quinto, la sua unità». (cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 3; trad. it. *La somma teologica*, cit., p. 92-93).

alla possibilità di una diversa ontologia - si propone, invece, secondo i tratti opposti di interdipendenza di essere ed ente, compartecipazione di potenza e atto, disomogeneità.

Sia nell'articolazione della "differenza ontologica" nel commento al *De Hebdomadibus* sia nella riflessione svolta sulla *distinctio realis* da Heidegger in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, emerge il medesimo assetto ontologico, su cui ora intendiamo soffermarci.

La critica heideggeriana alla "ontoteologia" scolastica si impernia sulla coincidenza del senso dell'essere con l'atto puro e la sussistenza (intesa secondo il senso della *Vorhandenheit*). La questione della distinzione reale tra essenza ed esistenza è, dunque, quella che da Heidegger viene avvertita come decisiva rispetto all'istanziamento del paradigma ontoteologico da parte della filosofia scolastica. Essa è, infatti, come sostiene Étienne Gilson, il vero punto di distacco – pur nella continuità – tra la cosmologia greca e l'assetto creazionista tematizzato dalla "filosofia cristiana".

Nel loro [di Platone e Aristotele] cammino verso la verità, essi si sono arrestati alla soglia della dottrina dell'essenza e dell'esistenza, concepite come realmente identiche in Dio e realmente distinte in tutto il resto. È la verità fondamentale della filosofia tomista e, si può dire, della filosofia cristiana intera; perché quelli tra i suoi rappresentanti, che hanno creduto doverne contestare la formula, si accordano sulla sostanza nel riconoscerne la verità.<sup>186</sup>

In primo luogo, rispetto a quanto sin qui considerato, chiariamo che – a nostro avviso – la differenza teologica non è mai presupposto o sfondo prestabilito dell'indagine ontologica<sup>187</sup>; bensì, essa è da considerarsi quale esito inevitabile di un discorso ontologico condotto secondo alcune coordinate interpretative, tra cui la coincidenza dell'istanziamento originaria dell'essere – e non solo dell'ente determinato - con l'attualità. Come abbiamo chiarito anche riguardo a Rosmini, infatti, la ricerca della metafisica classica non si fonda, in prima battuta, su presupposti teologici: il *primum* dell'indagine è di stampo ontologico-gnoseologico (potremmo dire, *ante litteram*, fenomenologico). Il sistema teosofico rosminiano si sviluppa infatti – così come quello tommasiano<sup>188</sup> - a partire dal *primum cognitionis*: il carattere automanifestativo dell'essere.

---

<sup>186</sup> É. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, tra. it. a cura di P.S. Treves, Morcelliana, Brescia 1947, p. 101.

<sup>187</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 75.

<sup>188</sup> Rispetto alla trascendentalità dell'essere in Tommaso cfr. Tommaso d'Aquino *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 94, a. 2: «*Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare,*

Dunque, è riguardo ai propri inevitabili esiti che la metafisica classica può essere detta – quantomeno nel suo tratto scolastico, ma anche in Rosmini – “ontoteologica”. Infatti, se si riflette sul rapporto tra *ens* ed *esse* nella maniera appena indicata - che si lega alla concezione dell’essere nei termini di “potenza” e “atto” – il discorso metafisico conduce inevitabilmente all’atto di creazione da parte dell’atto puro infinito di Dio: la differenza ontologica si fa teologica. In questo senso possiamo intendere l’indicazione heideggeriana per cui l’indagine ontologica e quella teologica sono intrinsecamente e indissolubilmente legate nella storia della metafisica occidentale.

Rispetto alle proposte ontologiche sin qui esplorate (Rosmini e Tommaso) l’essere non viene inteso come il vertice dell’ontologia, ma occupa una posizione intermedia. In ciò risiede il senso della dimenticanza che Heidegger attribuisce alla tradizione: l’essere, che pure viene avvertito come trascendentale nel suo differenziarsi dall’ente, rimane un ponte di passo che lega il piano ontico a quello teologico; e, al contempo – mediante il principio di creazione –, è la figura che impedisce il costituirsi di un assetto panteistico di coincidenza tra Dio e l’essere degli enti<sup>189</sup>. L’*esse commune* tommasiano (il trascendentale) svolge, dunque, la stessa funzione dell’“essere iniziale” di Rosmini; l’essere così inteso come “astratto” si concretizza e si attua in tutta la sua estensione nell’attualità pura prima e creatrice di Dio<sup>190</sup>. Il senso eminente dell’essere è attribuito all’attualità e all’effettualità della trascendenza: caratteristiche che – nella lettura heideggeriana - sono prerogativa dell’ente.

### 3.2.3. Tommaso e la ontoteologia

Come da noi rilevato nel primo capitolo di questa tesi, gran parte delle riflessioni sul tomismo post-heideggeriano tendono a leggere in Tommaso alcune istanze assimilabili a quelle di Heidegger e pongono l’accento sulla centralità del concetto di “*esse*” come “*actus essendi*” nel pensiero tommasiano. Per questa ragione – e per l’attestazione esplicita che rivolge alla differenza tra essere ed ente nel suo impianto metafisico – Tommaso dovrebbe venire

---

*quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys».*

<sup>189</sup> C. Fabro, *Il ritorno al fondamento. Contributo per un confronto fra l’ontologia di Heidegger e la metafisica di Tommaso d’Aquino*, «Scripta Theologica», VI, 1974, pp. 39-109; p. 96.

<sup>190</sup> Non corrispondono reciprocamente, invece, l’essere inteso come *actus essendi* di Tommaso e l’essere iniziale di Rosmini: l’essere iniziale, infatti, è il trascendentale che comprende all’interno del suo orizzonte tutto ciò che può costituirsi incontraddittoriamente e, dunque, anche ciò che è ancora in potenza. L’*actus essendi*, invece, si accompagna all’essenza di ogni ente determinato e ne costituisce l’attuazione effettuale.

affrancato dal paradigma ontoteologico, che sarebbe da riferirsi più propriamente alla linea Avicenna-Scoto-Suárez, che conduce alla modernità<sup>191</sup>. Che Heidegger risenta maggiormente di questo secondo filone ontologico<sup>192</sup>, può essere esemplificato da quanto visto rispetto alla lettura heideggeriana della *distinctio realis* intesa come riferita a “*essentia*” e “*existentia*” - in termini suareziani<sup>193</sup> -, e non a “*essentia*” ed “*esse*” (o *actus essendi*), come invece sarebbe da intendersi in termini tommasiani. Questo appiattimento della differenza tommasiana su quella suareziana contribuisce a determinare, da parte di Heidegger, la lettura in chiave unitaria di pensiero scolastico e pensiero moderno.

È il plesso formalista di *essentia-existentia* il quale, soprattutto per l'influsso del Nominalismo e di Suarez nella cultura del Seicento, passa nel razionalismo moderno, come ha insistito lo stesso Heidegger in quasi tutti gli scritti della *Kehre*: l'identità scolastica di *essentia-existentia* si capovolge inevitabilmente nell'identità affermata dal pensiero moderno di pensiero ed essere. [...] Non a torto Heidegger vede così una continuità fra Cartesio e lo sviluppo ulteriore della filosofia occidentale e soprattutto fra Leibniz, Kant, l'Idealismo trascendentale fino a Marx. E noi possiamo aggiungere fino ad Heidegger stesso in quanto anch'egli —nella *resolutio ad fundamentum*— è dominato negativamente dalla distinzione di *essentia* ed *existentia* (in cui crede di riassumere tutto il pensiero occidentale) ed ignora del tutto la composizione tomistica di *essentia* ed *esse*.<sup>194</sup>

Anche per J.B. Lotz (1903-1992) – filosofo neotomista e allievo di Heidegger – Tommaso «si eleva al di sopra dell'oblio dell'essere» e riesce a emanciparsi dal paradigma ontoteologico, tematizzando la coincidenza tra Dio e l'essere: Dio non sarebbe dunque da intendersi come una “*res*” o un ente superiore, ma come l'essere stesso<sup>195</sup>. La nozione tommasiana dell'atto d'essere non sarebbe stata tuttavia messa adeguatamente in luce dai suoi commentatori, e avrebbe subito una progressiva “concettualizzazione”<sup>196</sup>, determinando una «esperienza razionalisticamente appiattita dell'essere»<sup>197</sup>. Questa “metafisica dell'oblio dell'essere” – da

<sup>191</sup> Cfr. É. Gilson, *L'être et l'essence*, cit.; C. Fabro, *Il ritorno al fondamento. Contributo per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di Tommaso d'Aquino*, cit.; J.F. Courtine, *La construction de l'ontothéologie*, cit.; J.-L. Marion, *Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie*, cit.; O. Boulnois, *Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique*, cit.; J.B. Lotz, *Dall'essere al Sacro: il pensiero metafisico dopo Heidegger*, cit.; C. Esposito, 'Al di sopra', 'attraverso', 'al di là'. *Heidegger, Suarez, Tommaso nella storia della metafisica*, cit.

<sup>192</sup> Cfr. J.F. Courtine, *La construction de l'ontothéologie*, cit., pp. 53-54.

<sup>193</sup> Cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., pp. 74-116.

<sup>194</sup> C. Fabro, *Il ritorno al fondamento. Contributo per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 96 -97.

<sup>195</sup> J.B. Lotz, *Dall'essere al Sacro*, cit., pp. 8-9.

<sup>196</sup> *Ivi*, pp. 88-89.

<sup>197</sup> *Ivi*, p. 92.

ascriversi, dunque, più al tomismo che a Tommaso - è quella che è pervenuta ad Heidegger attraverso la mediazione della modernità - in particolare attraverso la filosofia kantiana -, e che costituisce il suo obiettivo polemico.<sup>198</sup>

Anche secondo Lotz, il percorso tommasiano che conduce alla trascendenza è strettamente ontologico: si procede dall'essere, come *actus essendi* dell'ente finito, all'essere infinito di Dio. L'essere indeterminato, come abbiamo visto, occupa dunque un ruolo intermedio tra ente finito e trascendenza infinita. La trascendenza a sua volta, chiarisce Lotz, non è altro che l'essere compiutamente inteso, l'essere sussistente.<sup>199</sup>

Nel progredire dall'essente finito, attraverso l'essere indeterminato, fino all'essere sussistente, gioca un ruolo decisivo la *causalità ontologica* [il rapporto di creazione], profondamente diversa da quella ontica.<sup>200</sup>

Attraverso un pensatore come Lotz - in cui sono esplicitamente messi a tema gli influssi di entrambi gli autori qui considerati (Heidegger e Tommaso) - possiamo comprendere con maggiore chiarezza il senso della "differenza ontologica" per la metafisica della trascendenza di stampo tomista: si tratta, da ultimo, di una differenza teologica imperniata sull'atto della *creatio ex nihilo*. Attraverso le riflessioni di Lotz ciò è ancora più evidente, in quanto egli esplicitamente mette in luce la coincidenza del senso eminente dell'essere con l'essere sussistente, e quindi con Dio.

Nell'impianto tommasiano - e nella rilettura neotomista di Lotz - si pensa, in primo luogo, alla differenza ontologica in chiave trascendentale; essa viene ricompresa, però, inevitabilmente in una "differenza teologica". Sia che consideriamo l'effettiva riflessione del rapporto tra *ens* ed *esse* sviluppata nel commento al *De Hebdomadibus*, sia che ci soffermiamo sulla lettura heideggeriana della *distinctio realis*, il senso ultimo dell'essere per la metafisica tomista è da individuarsi nell'effettualità (attualità) dell'essere di Dio e nell'atto di creazione. L'"atto d'essere" rappresenta una figura mediana tra l'attualità di Dio e la effettualità degli enti. Il senso generativo dell'essere heideggeriano può essere rintracciato, dunque, nel rapporto di creazione, che - per quanto permetta la generazione di una realtà autonoma rispetto a Dio, in quanto da Lui voluta - ha come corollario inevitabile uno statuto ontologico-modale contingente della creatura<sup>201</sup>. Il tentativo di Heidegger, mediante la critica alla ontoteologia, è quello

---

<sup>198</sup> *Ivi*, pp. 88-93.

<sup>199</sup> *Ibidem*.

<sup>200</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>201</sup> Cfr. É. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, cit., pp. 85-101.

di pensare a un senso dell'essere che non coincida strettamente con l'effettualità (che egli legge in direzione della *Vorhandenheit*), e che, dunque, non si dia già *totum simul* come attuale e compiuto, ma si componga anche di potenza attiva e autogeneratrice.

#### 3.2.4. Tommaso e Heidegger: ontologie a confronto

Alla luce di quanto abbiamo detto sulla differenza ontologica in Tommaso, sia esaminando i suoi testi, sia considerandone l'interpretazione heideggeriana, rimane da chiederci se davvero la metafisica tommasiana si smarchi dall'oblio dell'essere<sup>202</sup>; e quanto, invece, essa possa essere ricondotta al paradigma ontoteologico.

Come mostrato, Tommaso è sicuramente attento al problema dell'essere, che considera e comprende nella sua distinzione dall'ente (3.2.2). In particolare, egli distingue tra più modi fondamentali in cui l'essere può venire inteso: in primo luogo, come *esse participatum* (quello delle creature che "hanno l'essere", in modo circoscritto a una data essenza e, dunque, non "sono l'essere"); l'*esse commune* (l'essere trascendentale, che pertiene a tutto ciò che è in quanto è); l'*actus essendi* (l'energia esistentiva che realizza un'essenza e la rende effettuale); l'*esse subsistens* (che riposa in se stesso ed è atto puro infinito: pienezza che non ammette aggiunte e che consente l'attualità di tutto ciò che esiste)<sup>203</sup>.

L'*esse commune* non va considerato "al di fuori" degli enti, si dà come determinato in essi senza però dipendere da nessuna delle determinazioni ontiche, esso è infatti sempre distinto da esse: è apertura trascendentale. Tommaso, dunque, tematizza la differenza ontologica anzitutto in riferimento alla trascendentalità dell'essere, come fa anche Rosmini e come ci sembra di poter rilevare anche in Heidegger (soprattutto negli scritti che orbitano intorno a *Sein und Zeit*).

L'esperienza ontologica inizia dall'essere partecipato e attraverso la sua esperienza ontica giunge all'esperienza dell'essere stesso [*esse commune*].<sup>204</sup>

---

<sup>202</sup> Cfr. J.B. Lotz, *Esperienza trascendentale*, trad. it. a cura di Massimo Marassi, Vita e Pensiero, Milano 1993.

<sup>203</sup> *Ivi*, pp. 104-108. Lotz non menziona qui, tra i modi dell'essere tommasiano, l'*actus essendi*, che identifica con l'*esse commune*. L'*actus essendi* è, invece, da intendersi come l'energia che attua un'essenza determinata.

<sup>204</sup> *Ivi*, p. 106.

Tuttavia, sebbene Tommaso metta a tema la “differenza ontologica” nel senso che abbiamo chiarito, essa porta comunque nella direzione di una differenza teologica, e dunque “ontoteologica”. L’essere sussistente e l’essere comune, infatti, non possono essere ritenuti identici: il primo non ammette determinazioni ulteriori, mentre il secondo – in quanto è indeterminato – le consente e le prevede; se essi coincidessero ne deriverebbe, poi, un assetto panteistico<sup>205</sup>. L’essere comune, quindi, occupa un ruolo intermedio tra il creatore e la creatura, dipendendo anch’esso dall’atto primo della creazione. Il cammino della metafisica tommasiana procede, dunque, dall’“ente finito” (o partecipato) all’“essere sussistente”<sup>206</sup>.

Tommaso parte dall’essere partecipato e passando attraverso l’essere stesso [altro nome dell’*esse commune*] giunge fino all’*essere sussistente (esse subsistens)*, che coincide con l’essere divino (*esse divinum*).<sup>207</sup>

Il completo dispiegamento della riflessione ontologica di Tommaso, dunque, conduce alla trascendenza creatrice. Se consideriamo che la critica di Heidegger all’ontoteologia si rivolge proprio alla nozione di fondamento ontologico inteso come pura attualità e quindi «ad ogni trascendenza fondata sul dualismo metafisico ed in particolare al creazionismo cristiano»<sup>208</sup>, essa non può che intercettare legittimamente tra le sue maglie anche Tommaso (sebbene con le precisazioni storico-filosofiche già rilevate, in quanto la distinzione tra *essentia* ed *existentia* non è propriamente assimilabile alla *distinctio realis* tommasiana)<sup>209</sup>.

Come chiarito da Lotz<sup>210</sup>, tra i nostri autori c’è dunque una vicinanza nell’aver compreso la trascendentalità dell’essere nella sua distinzione e nel suo legame con gli enti; tuttavia, le due proposte ontologiche si differenziano in quanto, per Tommaso, l’essere trascendentale o *commune* si fonda nell’essere sussistente di Dio, mentre l’essere heideggeriano non ha alcuna fondazione ulteriore, è *Abgrund*. Mentre Tommaso pensa all’indipendenza ontologica dell’essere di Dio, Heidegger mette a tema una relazione interdipendente tra essere ed ente.

---

<sup>205</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>206</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>207</sup> *Ivi*, p. 106.

<sup>208</sup> C. Fabro, *Il ritorno al fondamento. Contributo per un confronto fra l’ontologia di Heidegger e la metafisica di Tommaso d’Aquino*, cit., p. 98.

<sup>209</sup> Cfr. *ivi*.

<sup>210</sup> J.B. Lotz, *Esperienza trascendentale*, cit., pp. 108-109.

In altri termini: secondo Heidegger, l'essere stesso è essenzialmente essere dell'ente; per Tommaso, invece, l'essere stesso, nella sua più intima profondità, non è legato all'ente finito.<sup>211</sup>

Per Tommaso l'essere sussistente di Dio si dà *totum simul* e non in successione.

La durata domina pienamente in quanto essere sussistente che pertanto non conosce né principio né fine, essendo perciò il veramente imperituro. Infatti ciò che comincia e termina non si presenta come essere o pienezza assoluta, ma come ente.<sup>212</sup>

L'essere tommasiano è eterno, infinito, semplice; l'essere heideggeriano, invece, si costituisce come temporale, finito<sup>213</sup> e disomogeneo. “Evento” e “creazione” sono le due azioni dell'essere attraverso cui, rispettivamente, la proposta ontologica heideggeriana si differenzia da quella tommasiana: l'essere di Heidegger si dispiega nell'ente configurandosi nella figura dal carattere puntuale e sempre nuovo dell'*evento*; nella metafisica tommasiana si giunge all'essere dell'ente, invece, mediante l'atto di creazione a opera dell'Essere sussistente che lo produce. L'essere dell'ente, per Tommaso, si lega all'atto libero del Creatore, che non è limitato da alcuna alterità, cioè che non ha altro che sia originariamente potente su di sé.

Nella misura in cui la creazione consiste nella comunicazione dell'essere, ogni ente ha in sé, come suo essere primo e più intimo, qualcosa dell'eternità, infinità, semplicità e necessità, e ciò costituisce il fondamento che rende possibile tutto il resto e che nell'uomo appare in quanto tale.<sup>214</sup>

Dall'orizzonte onnicomprensivo dell'Originario è esclusa soltanto la possibilità di realizzazione della contraddizione (ovvero ciò che di per sé non può costituirsi, si autoesclude). Il dispiegarsi dell'essere heideggeriano si presenta invece secondo la “libertà senza arbitrarietà” del gioco, come lo svolgersi imprevedibile di interrelazioni ontiche.

Pertanto, tra Heidegger e Tommaso intercorre – prendendo a prestito le parole di Fabro - una “convergenza divergente”, che permette di sviluppare un confronto fruttuoso tra i due impianti ontologici in questione: «convergenza di istanze, divergenza di orientamento di fondo

---

<sup>211</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>212</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>213</sup> *Ibidem*.

<sup>214</sup> *Ibidem*.



e quindi di prospettive»<sup>215</sup>. Nella radicale alterità dei due sistemi filosofici può essere rintracciata, infatti, una comunanza di fondo dei problemi<sup>216</sup>.

---

<sup>215</sup> C. Fabro, *Il ritorno al fondamento. Contributo per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di Tommaso d'Aquino*, cit., p. 99.

<sup>216</sup> *Ivi*, p. 100.

### 3.3. Il confronto con Duns Scoto

Per concludere questa riflessione sulla differenza ontologica nella metafisica della trascendenza, ci concentreremo brevemente sull'ontologia di Duns Scoto, pensatore che ha segnato l'itinerario del pensiero heideggeriano sin dai suoi primi scritti e che – anche attraverso la mediazione suareziana e moderna – rimane una fonte importante per la lettura della Scolastica svolta da Heidegger in chiave ontoteologica. Rifletteremo sul confronto tra Heidegger e l'ontologia scotista essenzialmente a partire da due testi: l'*Habilitationsschrift* del 1915, dedicato esplicitamente alla dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto, e il testo che abbiamo sin qui preso in considerazione per l'interpretazione heideggeriana della Scolastica *Die Grundprobleme der Phänomenologie* del 1927.

L'intento della nostra riflessione su Scoto sarà principalmente volto a cogliere quei tratti del pensiero scotista che possono aver ispirato le riflessioni heideggeriane: è Heidegger stesso a chiarire che nella tesi di abilitazione possono essere rintracciati in nuce alcuni dei problemi filosofici che segneranno le sue meditazioni successive

nella forma del problema delle categorie la questione dell'*essere*, nella forma della teoria dei significati la questione della *lingua*<sup>217</sup>.

Rispetto alla lettura heideggeriana di Scoto emerge una tensione latente da tenere presente in questa riflessione: Scoto è il filosofo dell'essenza, della possibilità e della irriducibilità dell'individuale all'universale o il filosofo razionalista vero ispiratore della critica ontoteologica? Ci soffermeremo su questo punto, in quanto è proprio nell'ambito di questa tensione che possiamo individuare alcuni dei motivi ispiratori della riflessione sulla differenza ontologica. Si tratta, infatti, di un'ambiguità messa in luce da Heidegger stesso.

Determinante [nella scelta di dedicarsi a Duns Scoto] è stata in genere la sua individualità di pensatore con la innegabile modernità dei suoi tratti. Egli ha trovato, in confronto agli altri scolastici anteriori, una più grande e più fine vicinanza (*haecceitas*) alla vita reale, alla multiformità e possibilità di tensione della vita. Ma nello stesso tempo egli sa staccarsi dal piano della complessità vitale, volgendosi con la stessa agevolezza verso il mondo

---

<sup>217</sup> M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del Significato in Duns Scoto*, a cura di A. Babolin, Laterza, Roma-Bari 1974, p. VII.

astratto della matematica. A lui sono familiari sia le “forme della vita” (quanto almeno questa era accessibile al medioevo), sia il “grigio nel grigio” della filosofia.<sup>218</sup>

Ad animare il discorso heideggeriano, all’inizio del suo itinerario filosofico, è dunque la tensione tra la multiformità, la complessità e l’irriducibilità della “vita reale” rispetto al bisogno di oggettività che si configura nella ricerca di una dottrina delle categorie e del significato in chiave trascendentale. È in questa oscillazione tra oggettività e soggettività, universale e individuale, che possiamo provare a ritracciare i primi germi della riflessione sulla differenza ontologica.

Risulta, inoltre, particolarmente significativo per il discorso sin qui condotto che tali questioni vengano affrontate mediante l’interlocuzione con la Scolastica. Nel recupero della figura del trascendentale scolastico, infatti, - come abbiamo tentato di mostrare - Heidegger tenta il superamento del dualismo soggetto-oggetto, proprio dello gnoseologismo moderno, e guarda criticamente allo psicologismo. Possiamo dire che l’aspetto di maggior convergenza tra la filosofia di Heidegger e quella scolastica sia proprio la messa a tema dell’essere in chiave trascendentale. Heidegger è consapevole di questa vicinanza, quando sottolinea, nella prefazione all’*Habilitationsschrift*, che nel pensiero scolastico si nascondono «momenti di considerazione fenomenologica»<sup>219</sup>.

### 3.3.1. *Le tensioni della Habilitationsschrift*

Rispetto alla tesi di abilitazione per la libera docenza *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, svolta a Friburgo nel 1915<sup>220</sup> sotto la supervisione del neokantiano Heinrich Rickert<sup>221</sup>, occorre innanzi tutto premettere che essa si basa principalmente sulla *Grammatica Speculativa*, attribuita - al tempo in cui Heidegger scrive - a Duns Scoto. Pochi anni dopo, nel 1922 il medievista Martin Grabmann attribuirà la paternità dell’opera a Tommaso di Erfurt<sup>222</sup>. Si tratta dunque di una riflessione sul tema delle categorie, che a Heidegger sta particolarmente a cuore in un’ottica comparativa con i problemi della logica a lui

---

<sup>218</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>219</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>220</sup> Rispetto al contesto di genesi della tesi di abilitazione cfr A. Caputo, *Razionalismo e irrazionalismo nell’interpretazione heideggeriana della «Grammatica speculativa»*, in *Heidegger e i medievali*, cit., p. 277 n. 6.

<sup>221</sup> Sul rapporto tra Heidegger e la critica di Rickert alla *Lebensphilosophie* cfr. *ivi*, p. 291, n. 43.

<sup>222</sup> *Ivi*, p. 278.

contemporanei, che si basa principalmente – seppur non esclusivamente - su un testo che non è di Duns Scoto. Tuttavia, nel quadro del più ampio confronto tra Heidegger, la Scolastica e la lettura heideggeriana della Scolastica in chiave ontoteologica, possiamo soffermarci comunque su alcuni motivi di questo testo - e della ontologia scotista - che ispirano la genesi del discorso filosofico di Heidegger.

Il nucleo problematico che ci appare di maggiore interesse riguarda la questione dell'individualità (*haecceitas*) degli enti – ovvero ciò che contraddistingue gli enti nella loro irriducibilità – rispetto all'universalità del trascendentale. Non è un caso, infatti, che nell'estratto della prefazione appena citato sia proprio “*haecceitas*” il termine scotista che Heidegger mette in maggior rilievo. Nella messa in questione operata da Scoto del sistema aristotelico delle categorie, infatti, la sua attenzione è rivolta proprio alla preservazione dell'irriducibilità e unicità dell'ente individuale: la questione del *principium individuationis*. È proprio questa preoccupazione per l'individuo nella metafisica scotista a risultare un elemento di interesse per Heidegger<sup>223</sup>. Nelle conclusioni del testo – aggiunte nel 1916 per la pubblicazione – leggiamo, infatti, che il problema delle categorie, se non vuole ridursi a una «tavola di categorie povera e schematica»<sup>224</sup>, deve essere posto in relazione con quello del giudizio: solo questa congiunzione consente di rivolgere l'attenzione al soggetto e conferisce al problema un'apertura di tipo metafisico.

Proprio l'esistenza di una dottrina o teoria del significato all'interno della scolastica medievale manifesta una disposizione a una sicura attenzione per la vita immediata della soggettività e per i contesti di significato in essa immanenti, senza che si sia conquistato un netto concetto del soggetto.<sup>225</sup>

L'interesse fondamentale al fondo dell'indagine storico-filosofica condotta nella tesi di abilitazione - che emerge soprattutto dalle conclusioni - è proprio la messa in discussione del dualismo soggetto-oggetto: il problema della conoscenza, approcciata da un punto di vista “translogico”, ovvero metafisico<sup>226</sup>.

---

<sup>223</sup> P. Tonner, *Haecceitas and the Question of Being: Heidegger and Duns Scotus*, in «Kritike: An Online Journal of Philosophy», II, 2008, N. 2, pp.150-151.

<sup>224</sup> M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del Significato in Duns Scoto*, cit., p. 252.

<sup>225</sup> *Ivi*, p. 245.

<sup>226</sup> *Ivi*, pp. 245-249.

Questo vincolo fondamentale tra l'oggetto della conoscenza e la conoscenza dell'oggetto trova la sua più netta espressione nel concetto del *verum* come uno dei *transcendentia*, delle determinazioni dell'oggetto *in genere*.<sup>227</sup>

Una nozione di *verum* in chiave trascendentale (come apertura manifestativa dell'essere al pensiero) può essere rintracciata anche nelle riflessioni successive di Heidegger sul concetto di *aletheia*, non riducibile a un senso di verità basato sull'adeguazione del giudizio alla realtà (e quindi dualistico). In quest'ottica di superamento del dualismo, possiamo leggere il recupero della figura del trascendentale scolastico a opera di Heidegger<sup>228</sup>: ci siamo, infatti, già soffermati sugli aspetti di vicinanza tra la caratterizzazione del senso dell'essere da parte di Heidegger, soprattutto rispetto ai fenomeni intenzionali – nella sua relazione con il *Dasein* - e il trascendentale in senso classico (2.2.2).

C'è un "altro", oltre il logico, e oltre la contrapposizione logica/psicologia (e oggettivo/soggettivo). E questo "altro" è ciò che va indagato; e che indaga la translogica, la metafisica. Qualche anno più tardi Heidegger dirà che questo "altro" è la questione dell'Essere, unica in grado di ricomprendere, ricomporre e superare i dualismi e i dissidi di tradizionale matrice filosofica.<sup>229</sup>

Citiamo a tal proposito la lettura dell'essere heideggeriano operata da Adorno, secondo cui esso non è un "mero pensiero" né un "mero ente", ma un "terzo", esprime una relazione tra soggettività e oggettività:

L' "è" non è né soltanto una funzione soggettiva, né un cosale, un ente, secondo il pensiero tradizionale non è un'oggettività, Heidegger lo chiama essere, quel terzo.<sup>230</sup>

Pertanto, possiamo dire che dall'*Habilitationsschrift* emerge l'intenzione del superamento di una tensione fondamentale – che Heidegger attribuisce a Scoto e al medioevo – tra l'universalità delle categorie e del significato, in relazione al trascendentale, e quella che egli chiama la

---

<sup>227</sup> *Ivi*, p. 246.

<sup>228</sup> Le categorie aristoteliche non riescono a rendere conto dei trascendentali, pertanto impediscono l'accesso al regno dei fenomeni intenzionali. Come già rilevato, intenzionalità e trascendentalità si implicano l'un l'altra (cfr. O. Todisco, *Il carattere oggettivo dell'ente scotista nella lettura di Martin Heidegger*, in *Heidegger e i medievali*, cit., p. 249).

<sup>229</sup> A. Caputo, *Razionalismo e irrazionalismo*, cit., p. 291.

<sup>230</sup> T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. a cura di P. Lauro, ed. it. a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 96.

“ricchezza dello spirito vivente”, come spirito storico<sup>231</sup>: le categorie come «mezzi dell’interpretazione del significato inerente all’esperibile vissuto – dell’oggettivale in genere»<sup>232</sup>.

Diversamente da quanto sin qui discusso in merito al paradigma ontoteologico, Heidegger individua i motivi dell’attenzione alla ricchezza dell’individualità, dello spirito vivente, della vita e della storia proprio nell’assetto di metafisica della trascendenza della filosofia medievale, che riconosce come “orientata in senso teologico”<sup>233</sup>. La ricchezza dell’esperienza individuale è preservata nel rapporto tra spirito vivente e spirito di Dio<sup>234</sup>: in un impianto che, seguendo la sua riflessione successiva, potremmo chiamare “onto-teologico”.

La trascendenza non significa affatto lontananza radicale, alienata dal soggetto – sussiste proprio un rapporto di vita costruito sulla correlatività, e come tale esso non ha un unico rigido senso direzionale, ma è da paragonare alla corrente di flusso e riflusso dell’esperienza vissuta in individualità spirituali elettivamente affini, dove certo non trova considerazioni l’assoluta superiorità in valore d’uno dei membri della correlazione. L’accento del valore non gravita dunque esclusivamente sul trascendente, ma viene per così dire riverberato dalla ricchezza e absolutezza di questo e riposa sull’individuo.<sup>235</sup>

La *Weltanschauung* medievale orientata alla trascendenza, confrontata con quella a lui contemporanea - che si dispiega invece secondo un “atteggiamento orizzontale” - preserva per il soggetto una configurazione di “esperienza vissuta” più ricca. L’uomo medievale, saldamente ancorato alla trascendenza, non necessita di ulteriori fondazioni nella realtà sensibile; l’uomo contemporaneo, invece, legandosi a una molteplicità di contenuti mondani, si perde e si disorienta<sup>236</sup>.

Per quanto la logica medievale non risulti agli occhi di Heidegger in grado di elaborare un concetto adeguato di soggetto<sup>237</sup>, la filosofia medievale consente di guardare a quella tensione latente tra universalità e individualità che a Heidegger sta a cuore. Lo fa attraverso le sue due anime: mistica e scolastica, non contrapposte, ma neppure da sovrapporsi l’una all’altra;

---

<sup>231</sup> M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del Significato in Duns Scoto*, cit., pp. 251-254. In queste pagine si fa riferimento al tema della storia, in relazione allo spirito vivente. L’ispirazione del discorso è essenzialmente hegeliana. (cfr. A. Caputo, *Razionalismo e irrazionalismo*, cit., p. 292, n. 45).

<sup>232</sup> M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del Significato in Duns Scoto*, p. 244.

<sup>233</sup> *Ivi*, p. 253.

<sup>234</sup> *Ibidem*. Sottolineiamo che a questo proposito il riferimento è, però, all’immanentismo hegeliano.

<sup>235</sup> *Ivi*, p. 252.

<sup>236</sup> *Ivi*, p. 253.

<sup>237</sup> «L’impressione che se ne ricava è che la logica medievale sia rimasta di fatto all’oscuro di quella connessione che pure implicitamente suggeriva – avrebbe cioè veicolato una possibile apertura alla soggettività senza possedere un concetto adeguato del soggetto» (cfr. P. Porro, *Heidegger, la filosofia medievale, la medievistica contemporanea*, in *Heidegger e i medievali*, cit., p. 443).

piuttosto da intendersi come due diverse espressioni della *Weltanschauung* medievale attraverso cui si esprime quella tensione latente che Heidegger rileva nella sua interpretazione di Scoto (e dello Pseudo-Scoto).

Nel concetto dello spirito vivente e della sua relazione con la “origine” metafisica si apre la possibilità di guardare entro la sua struttura metafisica, in cui singolarità, individualità degli *atti* [*modi significandi, intelligendi, essendi*] sono insieme incluse con l’universalità, con il sussistere per sé del *significato* in una unità vivente. In senso oggettivo, si presenta il problema del rapporto fra tempo ed eternità, mutamento e assoluta validità, mondo e Dio, problema che nel senso scientifico e teoretico si riflette nella *storia* (strutturazione del valore) e nella *filosofia* (validità del valore).<sup>238</sup>

Non è inverosimile rintracciare in questo passaggio – che si riferisce all’impianto di metafisica della trascendenza della *Weltanschauung* medievale – alcune delle tensioni che animano le riflessioni heideggeriane lungo il suo *Denkweg* (individualità-universalità, tempo-eternità, mutamento-assolutezza, mondo-Dio).

Più chiaramente Heidegger in seguito dirà che la questione dell’Essere non è riducibile alla questione dell’oggettività dell’ente e la questione dell’uomo (o del *Dasein*) non è riducibile alla mera questione del soggetto.<sup>239</sup>

Si può notare come, ad esempio, l’attenzione rivolta allo “spirito vivente”, e la sua tensione con l’universale, vada in direzione di ciò che, negli anni successivi, per Heidegger, prenderà il nome di *Dasein* e che si struttura come «una correlazione inestricabile di preteoretico e teoretico, di vita e consapevolezza della vita, di affettività e comprensione, *Befindlichkeit* e *Verstehen*, capacità emotiva e capacità concettuale; in termini tradizionali: razionalità e irrazionalità»<sup>240</sup>. Il legame tra “spirito vivente” umano e “spirito vivente di Dio” si muove verso quello che sarà, dopo gli anni ’30, il legame intrinseco tra *Dasein* e *Seyn*<sup>241</sup>.

---

<sup>238</sup> M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del Significato in Duns Scoto*, p. 253.

<sup>239</sup> A. Caputo, *Razionalismo e irrazionalismo*, cit., p. 293.

<sup>240</sup> *Ivi*, p. 291. Questo saggio di A. Caputo mette bene a tema la tensione tra “razionalismo” e “irrazionalismo” nella *Habilitationsschrift*.

<sup>241</sup> O. Todisco, *Il carattere oggettivo dell’ente scotista nella lettura di Martin Heidegger*, cit. p. 254. Cfr. J.D. Caputo, *Phenomenology, Mysticism and the Grammatica Speculativa. A Study of Heidegger’s «Habilitationsschrift»*, «Journal of the British Society for Phenomenology», V, 1974, pp. 115-117.

### 3.3.2. *L'haecceitas in Scoto*

La questione della tensione tra universale e l'irriducibilità dell'individuale, nell'impianto scotista, può essere così riassunta:

Ci si chiede qual è la causa dell'insorgere nell'essenza specifica delle caratteristiche che contraddistinguono l'individuo e fanno di esso un essere irripetibile.<sup>242</sup>

Scoto intende il principio di individuazione fuori dall'essenza<sup>243</sup>: ciò che individua gli enti determinati di una specie è l'*haecceitas*. La specificità dell'individuo – indivisibile e incomunicabile – viene da lui intesa come un incremento ontologico, un'aggiunta nel passaggio dalla *natura communis* (sinolo di materia e forma) alla individuazione. Come chiarito anche in merito alla partecipazione tra *id quod est* ed *esse* in Tommaso, l'aggiunta ontologica (l'incrementalità) è prerogativa dell'ente e mai del trascendentale che – nella sua estensione – tutto abbraccia in sé.

Il passaggio dalla *natura communis* all'individuo implica una promozione, un arricchimento di ordine ontologico. Difatti l'unità o la coesione interna dell'individuo è maggiore di quella dell'essenza specifica; poiché l'essenza specifica esclude la divisione in parti essenziali, ma non esclude la divisione in parti soggettive, mentre l'essenza individuale, oltre ad essere indivisa in sé, è anche incomunicabile.<sup>244</sup>

Non si tratta di un elemento formale, ma di un “incremento ontologico” che permette la determinazione della realtà potenziale della specie, «non in ordine all'essenza, ma in ordine all'esse»<sup>245</sup>. L'*haecceitas* va dunque intesa come ciò che porta a maturazione ontologica l'essenza, che viene resa effettuale, ma non alterata; essa costituisce la “realtà ultima della forma”<sup>246</sup>. Questo principio di individuazione è ciò che sancisce l'irripetibilità di ogni ente

---

<sup>242</sup> E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, Vita e Pensiero, Milano 1966, p. 100.

<sup>243</sup> S.V. Rovighi, *Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, Vita e Pensiero, Milano, 2011, p. 134.

<sup>244</sup> «Queste considerazioni ci fanno capire come mai Duns Scoto giudichi insoddisfacente l'opinione di Enrico di Gand, secondo la quale l'individuazione non avviene ad opera di un *quid* positivo. L'indivisione intrinseca e l'incomunicabilità, che fanno dell'individuo una realtà assolutamente singolare - pensava Enrico di Gand - sono prerogative puramente negative; quindi per rendere ragione del loro sorgere non è il caso di far ricorso ad un incremento ontologico» (E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, cit., p. 100).

<sup>245</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>246</sup> *Ivi*, pp. 102-103. (cfr. I. Duns Scotus, *Ordinatio II*, d. 3, q. 6).



individuato e rende «*omnis entitas individualis et primo diversa a quocumque alio*»<sup>247</sup>. La composizione tra *natura communis* e *haecceitas* non va, per questo, intesa come una composizione reale: l'*haecceitas* non è infatti una *res* e non altera l'essenza specifica dell'individuo; essa va piuttosto intesa come una "modalità": aggiunge un grado ulteriore di attualità alla *natura communis*, ne perfeziona l'esistenza<sup>248</sup>. Dunque, l'individuo si costituisce con un grado di perfezione maggiore rispetto alla specie.

Scrive Heidegger nell'*Habilitationsschrift* sulla questione dell'individualità e dell'*haecceitas* in Scoto:

L'individuale è un'entità *ultima irriducibile*. [...] Due mele sullo stesso albero non hanno lo stesso "respectus" verso il cielo, ciascuna è già diversa dall'altra, fossero anche completamente uguali per il resto, per la sua determinatezza nello spazio. Tutto ciò che esiste in senso reale, è un tale *hic-et-nunc*. La forma dell'individualità (*haecceitas*) è chiamata a produrre una determinatezza originaria della realtà effettuale (*realen Wirklichkeit*). Questa realtà forma una molteplicità non dominabile con lo sguardo, un continuo eterogeneo.<sup>249</sup>

In questo passaggio possiamo notare l'attenzione di Heidegger rispetto alla *haecceitas* come ciò che conferisce realtà effettuale (*realen Wirklichkeit*) all'ente determinato, legato a un *hic-et-nunc*, a una dimensione di esistenza che è sempre spazio-temporale; ciò le conferisce un'effettualità irriducibile. Il tema latente nell'attenzione rivolta a Scoto e alla Scolastica all'inizio del suo percorso filosofico è quello di una ricerca del senso dell'essere che sia in grado di prestare attenzione alla complessità e alla irriducibilità dell'ente effettuale.

### 3.3.3. La differenza ontologica come questione esistenziale

Nel problema delle categorie, legato alla questione dei significati e del giudizio, è dunque da rintracciarsi la tensione del rapporto tra *ens* trascendentale e individuo, con l'intento di non sacrificare la complessità del "reale effettivo", dell'individuale<sup>250</sup>.

---

<sup>247</sup> E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, cit., p. 104.; (cfr. I. Duns Scotus, *Ordinatio II*, d. 3, q. 6).

<sup>248</sup> E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, cit., p. 103

<sup>249</sup> M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del Significato in Duns Scoto*, cit., p. 64.

<sup>250</sup> O. Todisco, *Il carattere oggettivo dell'ente scotista nella lettura di Martin Heidegger*, cit. p. 253.

La logica delle categorie dunque, è sviluppata come logica della mediazione tra l'*ens* trascendentale e l'individuo, con l'obiettivo non di instaurare il primato della forma sulla materia o, in generale, del teoretico, ma di rendere conto della comunione con il reale effettivo, rispettandone la complessità.<sup>251</sup>

Nel corso di questa tesi abbiamo indicato come senso principale della differenza ontologica - in relazione a Heidegger e agli altri autori considerati - la differenza e il rapporto tra l'essere trascendentale e gli enti. Possiamo dunque tentare di rilevare una certa continuità tra la tensione embrionale tra trascendentale ed esistenza effettuale - emersa dall'*Habilitationschrift* - e quello che sarà poi il senso eminente della differenza ontologica - come distinzione tra l'ontologico e l'ontico. Stando a questa ipotesi, non possiamo fare a meno di mettere in luce, ancora una volta, che la questione della differenza ontologica debba essere intesa come una questione esistenziale (cfr. *Introduzione* e cap. 2), che mette in luce l'intreccio tra riflessione ontologica e antropologia filosofica.

Il legame che intercorre tra la differenza ontologica e il problema delle categorie può essere rintracciato nel testo del corso marburghese *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/26)<sup>252</sup>. Nell'ambito della più ampia riflessione sul problema della verità, Heidegger si occupa del problema dell'enunciazione (quello che rispetto alla tesi di abilitazione abbiamo chiamato "problema del giudizio"), in particolare distinguendo tra enunciazioni di tipo "mondano" [*Weltaussage*], relative all'ontico, ed enunciazioni che, riferendosi al piano ontologico, hanno il carattere dell'"indizio" - come, ad esempio, quelle che hanno a tema l'essere dell'esserci o il tempo. Relativamente alla teoria dell'enunciazione, inquadrata nel più ampio problema della verità, viene messo a tema lo scarto - già avvertito nell'*Habilitationschrift* - tra il categoriale e il "transcategoriale" o "translogico"<sup>253</sup> (l'essere e l'orizzonte tempo, intesi come trascendentali), che permette la distinzione categoriale.

Un'enunciazione mondana su cose semplicemente-presenti [*Vorhandenes*], anche quando si compie in un semplice nominare, può intendere direttamente la cosa detta, mentre un'enunciazione sull'esserci e poi ogni enunciazione sull'essere, ogni enunciazione categoriale richiede per la sua comprensione necessariamente la risistemazione del comprendere, la risistemazione in base all'indiziato, che essenzialmente non è mai semplicemente-presente [*Vorhandenes*]. Poiché presso i Greci, tanto in Platone quanto in Aristotele, la differenza tra enunciazioni categoriali e enunciazioni su cose semplicemente-presenti [*Vorhandenes*] nel mondo rimase nascosta e tutte le enunciazioni furono intese come

---

<sup>251</sup> *Ivi*, p. 254.

<sup>252</sup> M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, a cura di U. Ugazio, Mursia, Milano 1986 [HGA, vol. 22].

<sup>253</sup> M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del Significato in Duns Scoto*, cit., p. 249.

enunciazioni sul mondo, accadde che l'essere stesso, non appena lo si scorse, fu concepito come un ente. Il fatto che questa differenza e i modi del porre i problemi e dell'interpretare ad essa corrispondenti siano rimasti celati è una delle radici del dissidio [*Zweispalts*] nella metafisica aristotelica tra metafisica come ontologia puramente formale e metafisica come teologia del *noūs*.<sup>254</sup>

La tensione tra il trascendentale e l'ontico (la differenza ontologica) viene qui messa a tema – sebbene non esplicitamente – in relazione alla problematica logico-linguistica del giudizio: la dimenticanza del senso dell'essere (che viene scorto e poi subito inteso al pari di un ente e, dunque, obliato) avviene nell'ambito dell'enunciazione. Ovvero: come misconoscimento dello scarto tra ciò che si può dire sugli enti intramondani e ciò che si può dire rispetto ai “trascendentali” (come essere e tempo) che - in quanto condizioni di possibilità del giudizio stesso -, possono essere solo “indicati” e mostrati. La dimenticanza della differenza (in questo caso logico-linguistica) tra ontico e ontologico comporta quell'ambivalenza [*Zweispalts*] della “filosofia prima” – di matrice aristotelica (cfr. 1.2), ma attribuita da Heidegger all'intera storia della metafisica - come ontologia e, al contempo, come teologia: come onto-teo-logia.

Possiamo, dunque, ipotizzare che il nucleo problematico da cui la questione della differenza ontologica si sviluppa, su un piano ontologico e su un piano logico-linguistico (diventando poi, come avvertito da Heidegger stesso, la questione del linguaggio<sup>255</sup>), abbia le sue radici in una questione esistenziale, emersa delle tensioni che animano l'*Habilitationsschrift* e che possiamo riassumere prendendo a prestito l'esergo di Novalis apposto da Heidegger alle conclusioni di questo testo:

Noi cerchiamo ovunque l'incondizionato e non troviamo mai se non cose.<sup>256</sup>

L'urgenza filosofica di fondo è esistenziale: comprendere l'esserci nella propria situazione e irriducibilità e, al contempo, tentare di rendere ragione del fenomeno della sua condizionatezza e della sua relazionalità. Alla luce di quanto rilevato, possiamo, pertanto, chiederci quanto lo sviluppo compiuto del pensiero di Heidegger possa essere stata ispirato - anche solo germinalmente – dalla tensione tra l'individualità dell'*haecceitas* e la trascendentalità dell'*ens in quantum ens* del pensiero scotista e dalla tensione tra incondizionato e mondano messa a tema, in vario modo, dalle filosofie del medioevo.

---

<sup>254</sup> M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., pp. 271-272.

<sup>255</sup> M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del Significato in Duns Scoto*, p. VII.

<sup>256</sup> *Ivi*, p. 241.

Scoto è il filosofo dell'*haecceitas* e insieme dell'univocità dell'ente, in linea con quello spirito medievale, cosciente dell'unità e impegnato a riflettere su segmenti specifici, i quali però non vanno mai isolati o recisi da ciò che rientra in una logica più ampia e condivisa.<sup>257</sup>

### 3.3.4. La lettura heideggeriana della “*distinctio modalis*”

Se rispetto alla tesi di abilitazione possiamo rintracciare un germe essenziale nello sviluppo delle riflessioni heideggeriane successive nel rapporto che intercorre tra individuale (inteso come *Wirklich*) e universale (l'*ens* trascendentale), tentiamo ora di ritracciare elementi di pari interesse nell'interpretazione che Heidegger svolge di Scoto nel corso del 1927 *Die grundprobleme der Phänomenologie*.

Abbiamo già preso in considerazione l'impostazione generale di questo corso sia in merito alla genesi della questione della differenza ontologica nel pensiero di Heidegger (2.2.2), sia per quanto riguarda la lettura critica della scolastica in chiave ontoteologica svolta nel secondo capitolo, a partire da una riflessione sulla differenza tra “essenza ed esistenza” (3.2.1).

La riflessione che Heidegger svolge sulla *distinctio modalis* tra “*essentia* ed *existentia*” in Scoto è molto breve: la sua impostazione viene letta in direzione della *distinctio sola rationis* suareziana (essa «si identifica con ciò che Suárez chiama *distinctio rationis*»<sup>258</sup>), sulla quale egli si sofferma più a lungo, mostrando la sostanziale distanza delle due posizioni rispetto a quella “realista” tommasiana. Alla soluzione suareziana, infatti, Heidegger riconosce il merito di non muovere dalla necessità della creazione, ma di cercare di risolvere «a livello del dato effettivo stesso il problema del rapporto fra l'essenza e il modo d'essere», essa risulta dunque «la più idonea per compiere un'esposizione fenomenologica del problema»: anche qui possiamo notare l'interesse di Heidegger nei confronti di un approccio fenomenologico da parte degli scolastici.

Nella lettura heideggeriana della distinzione tra “essenza e esistenza” in Scoto egli mette in luce soprattutto la comprensione dell’“esistenza” (dell'attualità) non come una *res* o un qualcosa di oggettuale, ma come una modalità ontologica: la *distinctio* non è *realis* – com'era per Tommaso<sup>259</sup> –, ma *modalis*. Quello che ci sembra significativo evidenziare rispetto

---

<sup>257</sup> O. Todisco, *Il carattere oggettivo dell'ente scotista nella lettura di Martin Heidegger*, cit. p. 255.

<sup>258</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit. p. 90.

<sup>259</sup> Rispetto alla presunta reificazione del senso dell'*esse* tommasiano ci siamo già espressi in 3.2.1.

all'attenzione di Heidegger nei confronti di questo elemento è proprio l'attenzione rivolta all'eccedenza del modale rispetto all'oggettuale-effettuale (al mero "ontico").

Heidegger è dunque sensibile alla notazione scotista per cui anche la potenzialità che costituisce l'essenza ha già un suo "esse" pur non essendo ancora "in atto": il composto ile-morfico di materia e forma si costituisce per lui, infatti, *ex aliquo et aliquo* e non *ex aliquo et nihilo*<sup>260</sup>. Per questa ragione la *distinctio* tra l'essenza e la sua attuazione (che Heidegger chiama "existencia") non può essere *reale*: l'essere in potenza gode già di un certo *esse*. L'"existencia" non è una *res*, ma neppure una mera distinzione intellettuale: essa non si dà fuori dall'ente determinato (non si distingue *realiter* da esso) eppure – in quanto modalità – non coincide con esso.

L'esistenza, l'effettività, appartiene effettivamente ad una creatura effettiva, cioè, per usare una terminologia kantiana, l'esistenza non ha per fondamento una relazione della *res* al concetto, all'apprensione intellettuale, ma per Scoto l'esistenza appartiene effettivamente all'ente effettivo, pur senza essere una *res*.<sup>261</sup>

Riconosciamo nell'attenzione che Heidegger rivolge a questa impostazione di Scoto – e soprattutto di Suarez – di contro alla *distinctio realis* tomista, letta in direzione ontoteologica – una sensibilità nei confronti dello statuto delle modalità ontologiche che – pur non costituendosi come un qualcosa di "effettuale", come una *res* o una determinazione ontica – sono tuttavia costitutive dei rapporti intramondani e, anzi, li determinano in modo essenziale. Le modalità – in questo caso l'*esse* inteso come attualità, ma anche la possibilità – ineriscono all'ente in modo immanente: non si danno senza gli enti, eppure non possono essere intese come una "cosa" tra le altre, che a essi si aggiunge (in questa direzione muove la critica alla *distinctio realis* tomistica). In realtà, come sottolineato (2.2.2), il punto in questione è il medesimo chiarito da Tommaso stesso nel commento al *De Hebdomadibus*: «è impossibile concepire l'esistenza come qualcosa di esistente» al pari di un ente determinato. Lo stesso può essere detto dell'essere heideggeriano.

Nell'*Habilitationsschrift* rintracciamo, dunque, un motivo latente che spinge in direzione della riflessione sulla differenza ontologica in chiave trascendentale e sulla attualità (*Wirlichkeit*) come modalità ontologica fondamentale dell'ente nella sua irriducibilità individuale; nei *Grundprobleme der Phänomenologie* troviamo il germe di quella che sarà la questione del

---

<sup>260</sup> E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, cit., p. 87.

<sup>261</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 89.

rapporto tra potenza e atto nelle riflessioni heideggeriane<sup>262</sup>, orientata verso la comprensione dell'attualità (*Wirklichkeit*) come la modalità fondamentale della trascendenza creatrice e del rapporto di creazione, inteso secondo la categoria della produzione (*Hersetellung*).

### 3.3.5. Libertà della creazione e contingenza della creatura

Consideriamo adesso la riflessione sulla creazione in Scoto che - per contrasto con alcune dottrine dei suoi contemporanei, come ad esempio Enrico di Gand, vicini al necessitarismo greco-arabo<sup>263</sup> - rivolge una spiccata attenzione a due aspetti, implicati l'uno nell'altro: l'assoluta libertà dell'atto creativo e la radicale contingenza degli enti<sup>264</sup>.

In primo luogo, va sottolineato - come già rilevato per Tommaso e Rosmini - che la realtà della creazione non viene presupposta all'indagine metafisica: sarebbe insensato, infatti, derivare delle realtà contingenti dall'esistenza di un essere necessario<sup>265</sup>; il punto di partenza è, anche in questo caso, radicato nell'evidenza. Tuttavia, se per Tommaso e Rosmini possiamo parlare di un'evidenza di tipo ontologico-gnoseologico (la trascendentalità dell'essere), per Scoto il punto di partenza è costituito da un "fatto" constatabile, di tenore esistenziale: lo statuto contingente degli enti. La contingenza degli enti è un *primum* fenomenologico, un dato che si esperisce - per dirla con Aristotele - per "induzione" (*epagoghè*), che gode, secondo Scoto, di un'evidenza pari a quella dei principi primi<sup>266</sup>.

A partire da quella che potremmo chiamare - enfatizzando l'affinità di approccio tra Heidegger e Scoto - evidenza fenomenologica della contingenza, vengono poi ricercate sue le condizioni di possibilità, da rintracciarsi nella volontà di Dio che crea il mondo *contingenter*, ovvero liberamente. A questo proposito Scoto chiarisce che l'atto di creazione deve costituirsi come libero, unico, attuale e immutabile: in Dio non può darsi, infatti, successione di atti volitivi; al contempo, Egli non sarebbe davvero libero se potesse volere solamente alcune cose rispetto ad altre (la volontà di Dio sarebbe infatti compromessa se ci fosse qualcosa che può

---

<sup>262</sup> Sulla riabilitazione delle nozioni di *dynamis* ed *energeia* nella filosofia di Heidegger cfr. F. Volpi, *La riabilitazione della dynamis e energeia in Heidegger*, Aquinas, XXXIII, 1990, N.1, pp. 3-27.

<sup>263</sup> E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, cit., p. Bettoni 231-236

<sup>264</sup> Per la questione della contingenza dell'*ens creatum* nel pensiero medievale cfr. É. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, cit., pp. 85-101.

<sup>265</sup> *Ivi*, p. 336

<sup>266</sup> E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, cit., p. 237.

volere più di qualcos'altro o qualcosa che non può volere affatto). Bettoni commenta così questo punto:

Dio perciò, con un atto unico ed eterno, vuole tutte insieme le cose che si possono volere, anche quelle che sono fra loro opposte e che l'uomo può volere soltanto successivamente con atti distinti. Difatti se Dio potesse volere solo certe cose, la sua volontà non sarebbe infinita.<sup>267</sup>

Da ciò si deduce che

la volontà divina vuole in atto tutte insieme le cose, anche quelle che, a nostro modo di vedere, sono fra loro opposte; secondo che, di conseguenza, il fatto che Dio in concreto voglia una certa cosa non implica che egli non possa volere il suo contrario.<sup>268</sup>

Rintracciamo in questo punto uno dei motivi centrali del confronto condotto in questo terzo capitolo tra Heidegger e la Scolastica: l'attualità e sussistenza di Dio, rispetto alla potenza attiva e incrementale dell'essere heideggeriano. Per Scoto, così come per la Scolastica, il principio del mondo risiederebbe nell'atto di creazione attuale e immutabile di un Dio, a sua volta, immutabile, attuale e sussistente. Questi attributi, letti da Heidegger mediante la chiave interpretativa della sussistenza intesa come *Vorhandenheit*, non possono che essere intesi in quella direzione che porta all'elaborazione del paradigma ontoteologico. La lettura dell'atto di creazione e dell'*ens creatum* in direzione di una trascendenza "super-ontica" e di un mondo presente "sotto-mano" e manipolabile viene condotta a partire dalla comprensione della creazione - in stretta continuità con la filosofia antica e quella moderna - attraverso la categoria produzione<sup>269</sup>.

Anche se la creazione dal nulla non s'identifica con la produzione di qualcosa a partire da un materiale che sussiste già da prima, non per questo l'atto creatore della creazione non possiede il generale carattere ontologico del produrre. La creazione è interpretata richiamandosi in qualche modo alla produzione. [...] Dio, l'*ens increatum*, era proprio quell'ente che non aveva bisogno di essere prodotto e risultava perciò la causa prima di tutti gli altri enti.<sup>270</sup>

---

<sup>267</sup> *Ivi*, p. 238.

<sup>268</sup> *Ivi*, p. 239.

<sup>269</sup> O. Todisco, *Il carattere oggettivo dell'ente scotista nella lettura di Martin Heidegger*, cit. pp. 261-263.

<sup>270</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 113.

È a partire da questa lettura che si sviluppa il legame tra metafisica della trascendenza, intesa come ontoteologia, e quel paradigma di “dominio conoscitivo e operativo”<sup>271</sup> sull’ente, che costituisce per Heidegger le coordinate epistemologiche della scienza e della tecnica moderne, secondo cui l’*ens creatum* viene considerato “un prodotto a disposizione del produttore”<sup>272</sup>. Rispetto a questa interpretazione della creazione, mediante la categoria della produzione, si può rilevare che

Se la ragione del creato è fuori dal creato, e cioè nel creatore, a differenza della *physis* greca, che ha in sé la ragione del suo essere, il mondo è, in tale logica creativa, pura *res* o sola *res*.<sup>273</sup>

Eppure, la nozione di produzione – che risente dell’ontologia greca – esprime piuttosto una potenza e un dominio su qualcosa di preesistente<sup>274</sup>, mentre invece la creazione libera della metafisica della trascendenza comprende in sé quegli aspetti di donazione, gratuità e libertà che pure vengono messi a tema nelle ultime riflessioni di Heidegger sulla generatività dell’ente.

A tale proposito occorre chiarire che l’attualità e l’immutabilità dell’atto di creazione, così come di Dio, sono elementi attraverso cui la metafisica mette a tema la potenza di Dio: se infatti Dio potesse - al pari degli uomini - mutare le proprie decisioni o volesse e non volesse *simul* una stessa cosa, questo sarebbe piuttosto un segno di impotenza della sua volontà. Vengono esclusi dalla volontà di Dio, dunque, solo quegli aspetti che pertengono all’esperienza della vita mondana e che, in Lui, sarebbero segno di imperfezione.

Chiarito il punto secondo cui la volontà di Dio ha la possibilità, al contempo, di volere e non volere l’attuazione del medesimo ente, possiamo comprendere, dunque, il senso dell’idea di contingenza radicale che elabora Scotus. Scrive Bettoni:

La volontà divina fonda la contingenza delle cose. Dio ha creato il fuoco per riscaldare, l’acqua per raffreddare, l’aria più leggera della terra, ecc. ecc., cioè ha voluto le cose dotate ognuna di certe proprietà naturali; ma siccome la volontà divina tutto quanto vuole *ad extra* non lo vuole necessariamente, non è assurdo che il fuoco, l’acqua e l’aria mutino natura.

---

<sup>271</sup> F. Volpi, *La selvaggia chiarezza*, cit., p. 178.

<sup>272</sup> Il riferimento all’*actualitas* come senso eminente dell’essere viene compreso attraverso il senso della produzione e la conseguente “disponibilità sussistente” dell’ente, nel senso della *Vorhandenheit* (Cfr. O. Todisco, *Il carattere oggettivo dell’ente scotista nella lettura di Martin Heidegger*, cit. p. 262).

<sup>273</sup> *Ivi*, p. 263.

<sup>274</sup> *Ibidem*.



L'esistenza di questo universo, in una parola, non esclude la possibilità della sua non-esistenza e, tanto meno, esclude la possibilità che Dio ne crei un altro.<sup>275</sup>

L'idea di contingenza elaborata da Scoto non è, dunque, da intendersi in senso diacronico: una cosa che si dà in atto in un tempo  $T_1$  poteva non essere tale (o non essere affatto) in un tempo precedente  $T_0$  o successivo  $T_2$ ; si tratta di una idea di contingenza sincronica: in ogni ente o stato di cose in atto si dà sincronicamente la possibilità del suo contrario<sup>276</sup>.

La conclusione della radicale contingenza degli enti presentata da Scoto mette in luce la libertà di Dio in tutta la sua potenza

Pertanto, la libertà della volontà divina può riferirsi a oggetti opposti mediante la stessa unica volizione ed è infinitamente più libera di quanto lo siamo noi mediante diverse volizioni.<sup>277</sup>

La libertà di Dio – per essere assolutamente tale – può implicare anche delle possibilità “inquietanti” dal punto di vista delle creature: ad esempio, per Scoto, Dio potrebbe aver creato l'anima mortale anziché immortale, in quanto l'atto creativo avviene esclusivamente *ex libertate* e non *ex iustitia*.<sup>278</sup> L'inquietudine sottesa a un'idea sincronica di contingenza non può che richiamare – seppur solamente dopo aver chiarito la fondamentale diversità dell'assetto ontologico in cui si inserisce - alla radicalizzazione del senso della possibilità a opera di Heidegger, nella cui ontologia dinamica l'essere-niente ha tanto capacità generatrice quanto annientante ed entrambi gli aspetti si coappartengono in una ricchezza di rapporti imprevedibili.

### 3.3.6. *Duns Scoto e l'ontoteologia*

Per tentare di rispondere alla questione se la metafisica di Scoto possa essere legittimamente intesa come ontoteologica dobbiamo innanzitutto sottolineare che l'oggetto proprio dell'intelletto umano, per Scoto, è *l'ens in quantum ens* e non Dio (seguendo, in questo,

---

<sup>275</sup> E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, cit., p. 239.

<sup>276</sup> I. Duns Scotus, *Contingency and freedom: Lectura 1, 39*, trad. eng. e commento a cura di A. Vos Jaczn, H. Veldhuis, A.H. Looman-Graaskamp, E. Dekker, N.W. Den Bok, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1994., §51-52.

<sup>277</sup> «*Est igitur libertas voluntatis divinae quod ipsa unica volitione potest tendere in opposita obiecta, et in infinitum liberius quam nos diversis volitionibus*» (*Ivi*, § 53 traduzione nostra).

<sup>278</sup> E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, cit., p. 240.

l'indicazione di Avicenna)<sup>279</sup>. In ragione di ciò - come d'altronde abbiamo rilevato anche per le altre proposte di metafisica della trascendenza prese in esame -, nel suo impianto viene messa a tema la differenza ontologica in chiave trascendentale: quella tra l'*ens in quantum ens* - apertura manifestativa che consente ogni attività conoscitiva -, e l'ente individuato, che si determina mediante un arricchimento ontologico (l'effettualità dell'*haecceitas*). Per cui, possiamo asserire che la riflessione sul trascendentale (l'ontologia) "preceda" - nell'impianto del suo discorso - la teologia: l'*ens in quantum ens* contraddistingue quella che, con Heidegger, abbiamo chiamato una comprensione "preontologica" dell'essere degli enti, la *conditio sine qua non* del pensiero e del discorso (che precede, dunque, legittimamente, anche a un discorso teologico).<sup>280</sup>

*Omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem univocum, quem accipit ex creaturis.*<sup>281</sup>

Tuttavia, come rilevato anche rispetto alla proposta metafisica di Rosmini e Tommaso, sebbene il *primum cognitionis* sia relativo all'ambito ontologico (quello dell'*ens in quantum ens*) "l'ap-prodo del compiuto dispiegamento della *ratio entis*"<sup>282</sup> non può che essere teologico.

Sulla intuizione della necessità del possibile si fonda la dimostrazione della necessità della causa (del fondamento della possibilità): se è necessario che qualcosa sia possibile, è necessario che sia possibile una Causa prima. E la Causa prima, se è possibile, esiste.<sup>283</sup>

La metafisica di Scoto è, dunque, una teo-logica "*finaliter et principaliter*": nel primo senso, dal punto di vista dello svolgimento dell'indagine che muove dalla evidenza dell'*ens in quantum ens*, della contingenza degli enti e dei principi primi, ma giunge sino alla comprensione di Dio, come esito coerente della propria indagine; nel secondo senso, in quanto Dio è principio ontologico della realtà creata, Causa prima<sup>284</sup>.

---

<sup>279</sup> O. Todisco, *Il carattere oggettivo dell'ente scotista nella lettura di Martin Heidegger*, cit. pp. 269 -273; S.V. Rovighi, *Storia della filosofia medievale*, cit., p. 132.

<sup>280</sup> O. Todisco, *Il carattere oggettivo dell'ente scotista nella lettura di Martin Heidegger*, cit. p. 271.

<sup>281</sup> I. Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 3, qq. 1-2, n. 39.

<sup>282</sup> O. Todisco, *Il carattere oggettivo dell'ente scotista nella lettura di Martin Heidegger*, cit. p. 272.

<sup>283</sup> S.V. Rovighi, *Storia della filosofia medievale*, cit., p. 135.

<sup>284</sup> O. Todisco, *Il carattere oggettivo dell'ente scotista nella lettura di Martin Heidegger*, cit. p. 272.

Se intendiamo il paradigma ontoteologico di Heidegger come una lettura critica che prende di mira sia una concezione della differenza ontologica che muove in direzione della trascendenza (in direzione di una differenza teologica) sia la qualificazione della trascendenza secondo la modalità dell'attualità, non possiamo che attribuirlo agli esiti dell'impianto metafisico scotista. Al contempo, non possiamo non evidenziare ancora una volta alcuni limiti di questa lettura: ontoteologici sono - semmai - i risultati dell'indagine, condotti a partire dalle evidenze prime e dai primi principi, ma non le premesse; inoltre, il senso l'attualità attribuita alla trascendenza non coincide *ipso facto* con la *Vorhandenheit* heideggeriana, così come la *creatio ex nihilo* non coincide strettamente con l'*Herstellung*. Resta da chiederci, al termine di questo confronto quanto – tenendo fermi questi chiarimenti – la tradizione metafisica conduca realmente verso un assetto ontoteologico.

### 3.4. Metafisiche della trascendenza e ontoteologia

Tirando le fila del confronto condotto in questo capitolo, riassumiamo i seguenti punti:

1. La tradizione metafisica intende la differenza ontologica in chiave trascendentale: mettendo a tema uno scarto tra l'automanifestatività dell'*ens*, che non è una "cosa" tra le altre, e gli enti determinati.
2. La funzione generatrice dell'essere viene introdotta nella metafisica scolastica per spiegare la differenza che intercorre tra gli enti possibili e gli enti in atto; il senso fondamentale dell'*esse* è quello di conferire *attualità* (*Wirklichkeit*) all'ente, si lega quindi alla sussistenza di un ente determinato.
3. L'essere come atto d'essere e l'essere come trascendentale ricoprono una posizione intermedia nell'assetto ontologico della metafisica della trascendenza: un ruolo di fondamentale importanza che consente il passaggio – da un punto di vista gnoseologico – dalla riflessione ontologica a quella teologica, dal trascendentale alla trascendenza.
4. Il co-implicarsi di trascendentale e trascendenza è ciò che Heidegger vuole mettere a tema nel paradigma interpretativo ontoteologico. Questa co-implicazione riguarda gli esiti dell'impianto metafisico della trascendenza, cui si giunge a partire dalle prime evidenze e dai primi principi che godono di statuto elentico - in particolare il Principio di non contraddizione, attraverso cui si mette a tema l'incontraddittorietà dell'essere di Dio.
5. Il paradigma ontoteologico ricopre un ruolo filosofico-ermeneutico e non storico-filosofico: non si tratta di una categoria mediante cui si descrive un susseguirsi di eventi accidentali della storia del pensiero (la metafisica greca che, all'incontro con i monoteismi, muove in direzione teologica); bensì di un impianto teoretico che ha di mira una certa interpretazione del senso dell'essere (e conseguentemente dell'ente) elaborata dalla tradizione.
6. Le coordinate essenziali del paradigma ontoteologico riguardano, eminentemente, il terzo lemma che compone la parola: il *logos*, inteso come fondamento ontologico (e dunque gnoseologico) della multiformità del reale, interpretato secondo la modalità dell'attualità (cfr. cap. 1).
7. I punti messi in discussione dell'impianto metafisico ontoteologico sono: il primato dell'attualità sulla potenza, la separazione di due piani ontologici – legata alla figura della trascendenza –, la simultaneità, l'immutabilità, l'assolutezza e l'indipendenza della trascendenza rispetto al creato. In queste caratteristiche dell'ontologia occidentale Heidegger legge gli esiti della

“tecnica” moderna, incentrata su un’interpretazione dell’essere come sussistenza disponibile all’uso (*Vorhandenheit*).

8. Nella metafisica della trascendenza l’atto è anteriore alla potenza (da un punto di vista ontologico, gnoseologico, teleologico), ciò sancisce l’originarietà del positivo dell’essere sussistente rispetto al negativo dell’essere potenziale: la potenza non può costituirsi, infatti, che in relazione all’atto. Heidegger cerca di mettere in discussione questa gerarchia, risignificando il senso dell’*actualitas* - mediante la *Vorhandenheit* - e della *dynamis* - attribuendo al suo *Sein* le caratteristiche di una potenza generatrice-annientante non ancora compiuta, ma in continuo svolgimento e mutamento.



## Conclusioni

Abbiamo rivolto la nostra attenzione al confronto tra il senso della differenza ontologica nell'impianto ontologico heideggeriano - un assetto immanentista, dinamico e relazionale - e quello attribuitole, in modo più o meno condiviso, dalle metafisiche della trascendenza (esemplificate da Rosmini, Tommaso e Scoto). Questo ci ha permesso di guardare alla coerenza interna e alle implicazioni delle varie proposte. I modi in cui viene tematizzato lo scarto tra gli enti e l'essere varia a seconda dal senso specifico in cui quest'ultimo viene inteso; l'avvertenza di questo scarto può dirsi, invece, comune a tutti i pensatori da noi considerati. Ciò mostra che, a prescindere dalle interpretazioni attribuitele, la "differenza ontologica" - esplicitamente tematizzata o implicitamente impiegata - è una figura ineludibile del filosofare. In ciascuno dei sistemi filosofici considerati viene avvertito, infatti, uno scarto inaggrabile che - prima ancora di essere compreso in chiave teologica - è ontologico: tra le "cose" del mondo e il fatto che esse siano, tra situatezza ed eccedenza, tra realtà effettuale e possibilità. Ciò si esprime attraverso quella tensione "esistenziale" su cui ci siamo soffermati riflettendo sul tema dell'*haecceitas* in Scoto: tensione tra l'avvertenza della propria irriducibilità e, insieme, della propria condizionatezza, che apre all'esperienza della relazione con l'alterità in tutte le sue forme.

Per riflettere su come questa tensione sia presente nell'impostazione heideggeriana, sono due le questioni (interdipendenti l'una dall'altra) che abbiamo messo a tema: la caratterizzazione della differenza ontologica in un senso che si propone radicalmente diverso da quello della tradizione metafisica precedente e l'interpretazione di questa tradizione secondo delle coordinate teoretiche (e non solo storico-filosofiche) ben precise, attraverso il paradigma ermeneutico della "ontoteologia". Secondo questa interpretazione, la riflessione ontologica sull'*ens qua ens* (l'essere trascendentale) e la riflessione teologica sul *Summum Ens* (la trascendenza) non solo si intrecciano, ma si implicano sulla base di una certa lettura unitaria del senso dell'essere e, conseguentemente, anche dell'ente: a partire, cioè, da una certa accezione che la tradizione avrebbe attribuito alla figura della "differenza ontologica" più o meno unitariamente, attraverso variazioni tra pensatori e momenti storici che, seppur consistenti, non ne modificano l'anima di fondo.

La filosofia, sin dalla sua genesi greca - e dunque anche precedentemente all'incontro tra la metafisica greca e i monoteismi - si presenta "già da sempre" entro coordinate ontoteologiche; l'essenza della ontoteologia è racchiusa nella nozione di "fondamento", inteso secondo la modalità ontologica della attualità. Più precisamente, l'ontologia e la teologia si

coappartengono a partire dalla nozione di “logos” – ciò che di comune è sotteso alla molteplicità e varietà del reale –, inteso come *fundamentum inconcussum*, come *actualitas*. Questo da un triplice punto di vista: ontologico, gnoseologico ed esistenziale. Il fondamento ontologico della molteplicità dell’ente è anche fondamento della verità dell’ente, causa prima del suo esistere, ideale regolativo del suo agire.

La metafisica corrisponde all’essere in quanto Λόγος, quindi, nel suo tratto principale, essa è ovunque una “logica”, però una logica che pensa l’essere dell’ente, vale a dire una logica che si determina a partire dal differente della differenza: onto-teo-logica. Pensando l’ente come tale nella sua totalità, la metafisica lo rappresenta puntando lo sguardo sul differente della differenza, senza prestare attenzione invece alla differenza in quanto differenza. Il differente si mostra come l’essere dell’ente in ciò che è generale, e come l’essere dell’ente in ciò che è supremo. Poiché l’essere appare come fondamento, l’ente è il fondato. Ciò non toglie però che l’ente supremo sia ciò che dà fondazione nel senso della causa prima. Se la metafisica pensa l’ente guardando al suo fondamento che è comune a ogni ente in quanto tale, allora essa è una logica intesa come onto-logica. Se invece la metafisica pensa l’ente in quanto tale nella sua totalità, cioè guardando all’ente supremo che dà fondazione a ogni cosa, allora essa è una logica intesa come teo-logica. Poiché il pensiero della metafisica rimane coinvolto nella differenza (non pensata in quanto tale), si ha che la metafisica - a partire dall’unità unificante della di-vergenza [*Austrag*]- è al tempo stesso in modo unitario ontologia e teologia.<sup>1</sup>

Questo non riguarda nello specifico l’interpretazione della Scolastica o della filosofia cristiana, ma costituisce l’assetto attraverso cui – per Heidegger – tutta la storia della filosofia occidentale si sviluppa, anche quella non legata ai monoteismi: il “teologico” della ontoteologia non indica alcuna confessionalità, bensì il riferimento alla trascendenza e – forzando la mano – a una trascendenza dualisticamente intesa; come capostipite di questa impostazione viene indicato, non a caso, Platone. Queste coordinate interpretative del senso dell’essere hanno condotto la tradizione – agli occhi di Heidegger – al fraintendimento della differenza ontologica in direzione teologica. La nostra riflessione su questo punto, quantomeno rispetto ai pensatori considerati, ci permette di chiarire piuttosto che la differenza ontologica – intesa su un piano immanente e in modo duplice: tra l’ente e l’essere trascendentale e tra l’ente e la sua esistenza effettuale – viene colta e messa a tema dalla tradizione; essa viene però compresa come una figura soltanto intermedia di un assetto ontologico che, considerato nella sua compiutezza, implica la trascendenza creatrice. La “differenza ontologica” della tradizione è una figura, per così dire,

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., pp. 93-94.



di “passaggio” in direzione della differenza teologica; solo in questo senso la metafisica classica può essere detta ontoteologia: in quanto la questione ontologica finisce per implicare quella teologica come suo esito inevitabile, e non perché le due questioni o le due figure si sovrappongano in essa in modo indistinto. Rileviamo inoltre che la differenza teologica rappresenta l’esito dell’indagine filosofica della tradizione, essa è il *primum* dell’impianto metafisico, ma solo da un punto di vista ontologico: non costituisce infatti un presupposto dell’indagine metafisica e non ne indirizza in linea di diritto il discorso. Nell’impianto ontoteologico, dunque, la riflessione sul trascendentale viene portata a compiersi nella trascendenza: non si riesce a dar conto dell’esperienza ontica del divenire degli enti al di fuori di un assetto fondato su una trascendenza, costituita come atto creatore.

Heidegger legge questa impostazione come una forma di dualismo di stampo platonico e l’atto di creazione – compreso attraverso il senso della *Herstellung* (produzione) – viene inteso come un legame “estrinseco” tra due piani giustapposti, che mancano di autentica relazionalità e interdipendenza. Questa lettura che Heidegger dà del senso dell’essere tradizionalmente inteso è quella attraverso cui egli conduce anche la sua interpretazione della “tecnica” come paradigma dell’epoca storica in cui vive: ne mette in questione l’assetto ontologico di riferimento, fondato – a suo avviso – sul medesimo senso della produzione (*Herstellung*) e della sussistenza come disponibilità all’uso (*Vorhandenheit*), che egli attribuisce all’impianto ontoteologico; «l’onto-teo-logia è la prima forma di tecnica, la tecnica è l’ultima forma di onto-teo-logia»<sup>2</sup>. Data questa lettura che include nella storia della metafisica occidentale la vicenda della “tecnica” contemporanea, possiamo comprendere per quale motivo la differenza ontologica rappresenti una delle questioni fondamentali del pensiero di Heidegger e del suo rapporto con la tradizione: è la nozione su cui si impernia la sua critica ontoteologica e, per contrasto, quella a partire da cui egli costruisce la sua proposta ontologica, indirizzata a un senso dell’essere (e dunque anche dell’ente) radicalmente diverso da quello della tradizione.

Heidegger si riferisce alla differenza ontologica tra essere ed ente come a una relazione intrinseca, in cui essere ed enti si co-implicano e sono interdipendenti tra loro, pur non coincidendo; per questo ci siamo riferiti a questa caratterizzazione con l’espressione “relazione ontologica”. Il senso ultimo della differenza non va trovato a partire dai due “differenti” (l’ontico e l’ontologico come due piani separati, seppur in comunicazione tra loro), ma nell’atto del differire operato dall’essere generativo che Heidegger mette a tema nella sua ontologia dinamica.

---

<sup>2</sup> G. Gurisatti, *Avvertenza*, *ivi*, p. 15.

Confrontiamo schematicamente i punti di maggior distacco tra le due proposte e le relative implicazioni:

1. La questione centrale è da individuarsi nella modalità ontologica attraverso cui viene compreso il senso eminente dell'essere: Heidegger critica nella tradizione l'aver ridotto il senso dell'essere alla mera attualità ed effettività (*Wirklichkeit*), che a suo avviso sarebbe piuttosto da intendersi come modalità distintiva dell'ente. Nel primato dell'attualità (letta attraverso il senso della *Vorhandenheit*) sulla possibilità, Heidegger coglie il rischio di una reificazione tanto del senso dell'essere quanto del senso del divino: la critica alla metafisica è quella di aver inteso – tanto l'essere quanto Dio – come degli enti fra gli altri, disponibili a essere dominati con il pensiero, il linguaggio e l'azione. Il senso del distacco su questo punto può essere compreso a partire da quanto Heidegger scrive nel §7 di *Sein und Zeit*: «Più in alto della *realtà* (*Wirklichkeit*) si trova la possibilità (*Möglichkeit*)»<sup>3</sup>.
2. La distanza nell'interpretazione dell'essere si esprime attraverso la semplicità (e l'assenza di commistione) con cui la metafisica caratterizza l'essere sussistente, di contro alla disomogeneità dell'essere heideggeriano (che si compone di essere e nulla, possibilità e attualità e si esprime come generazione e annientamento, donazione e sottrazione, svelatezza e velatezza). La costituzione del primo va compresa a partire dal principio di non contraddizione: l'attualità pura dell'essere sussistente significa l'impossibilità di una commistione ontologica tra essere e nulla assoluto (l'essere assoluto non può coincidere con il suo contrario); come abbiamo rilevato, per la tradizione, la novità ontologica è una nozione autocontraddittoria, se riferita all'Assoluto. Ciò ovviamente non esclude la commistione "ontica" tra "un certo essere" e "un certo nulla" (relativo), secondo cui si articolano, invece, il divenire e il mutamento degli enti: si tratta, dunque, di una prerogativa degli enti e non dell'essere. Diversamente dalla tradizione (fatta eccezione per la filosofia hegeliana), Heidegger tenta di pensare la non absurdità di un essere che sia generativo e incrementale. Pur non riservando un posto nella sua ontologia al principio di non contraddizione, egli cerca di preservare la sua proposta ontologica da un esito contraddittorio: il suo essere è caratterizzato come "il medesimo" identico a sé stesso, e il "niente" di cui parla viene distinto dal nulla assoluto della tradizione. Il tentativo consiste nel mettere a tema un essere che sia al contempo potenza che si espande e si contrae, al pari dell'universo fisico: il modello della sua ontologia è la fisica.

---

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 7.

3. Per questo, l'essere heideggeriano per potersi costituire come forza generatrice-annientatrice, continuo differimento dall'ente e autoctisi che si squaderna progressivamente nel tempo e nello spazio, non può essere inteso come pura attualità, non si dà "già da sempre" (eternamente) *totum simul*. Se lo *Seyn* è dunque da intendersi come caratterizzato da motilità, temporalità e finitezza, l'*ipsum esse* della tradizione è, invece, sussistente, eterno e infinito. Se quest'ultimo è compiutezza e perfezione senza manchevolezze, l'essere heideggeriano è come una frattura nella realtà sussistente, è "fenditura" (*Zerklüftung*) e "vibrazione" (*Erzitterung*).
4. Di conseguenza, se il Dio della metafisica della trascendenza – atto puro ed eterno che non necessita di alcuna aggiunta – è *ab-solutus* (e dunque crea perché *vuole* creare, non perché ne abbia bisogno), di contro, lo *Seyn* heideggeriano è *Not*: ingiunzione, ma anche bisogno. Esso non gode, infatti, di indipendenza ontologica, ma si costituisce sempre come essere dell'ente.
5. Lo *Seyn* e lo *Seiende* dipendono l'uno dall'altro, pur non coincidendo. Sebbene il loro rapporto si caratterizzi come asimmetrico - al pari di quanto inteso dalla tradizione -, l'assetto ontologico proposto da Heidegger è immanentista e la "trascendenza" dell'essere rispetto all'ente va letta come il costituirsi di rapporti relazionali e modalità ontologiche che eccedono la totalità degli enti, ma che senza di essi non si darebbero affatto. L'essere costituisce quegli aspetti costitutivi dell'ente che eccedono la dimensione della realtà effettuale (*Wirklichkeit*).
6. Alla luce di quanto chiarito, possiamo asserire che ciò che alla metafisica della trascendenza mancherebbe - nel confronto con l'ontologia heideggeriana - non è tanto la "differenza ontologica" tra l'essere trascendentale e gli enti, ma quella peculiare caratterizzazione della differenza elaborata da Heidegger in chiave immanentistica che abbiamo chiamato "relazione ontologica".
7. Per quanto il "dispiegarsi dell'essere" heideggeriano possa somigliare all'*actus essendi* tomista (entrambi pongono in atto l'ente, ne fanno un qualcosa di effettuale), il secondo si inserisce in un impianto teologico in cui ricopre un ruolo soltanto intermedio: dipende – come la totalità dell'ente – dall'atto primo di creazione di Dio; lo stesso può dirsi anche per Rosmini e Scoto. Mentre l'esito dell'indagine metafisica della trascendenza conduce al Dio atto puro e Creatore, l'ontologia heideggeriana condensa nella figura dell'essere sia l'aspetto trascendentale – legato alla comprensione preontologica dell'essere – sia l'aspetto generativo-annientante. Il ruolo svolto dall'atto di creazione – a opera di una trascendenza creatrice – è da Heidegger ricalibrato rispetto allo stesso essere, che acquisisce un ruolo generativo, senza dipendere da una realtà ontologica superiore.
8. Di conseguenza, da un punto di vista esistenziale, la tradizione intende l'ente (compreso quell'ente particolare che noi siamo) come *ens creatum*, la cui modalità esistenziale è la

contingenza: l'ente creato c'è potendo non esserci e, in quanto c'è, è voluto da Dio. Il *Dasein*, al pari dell'*ens creatum*, è caratterizzato da situatezza (*Befindlichkeit*) e apertura; ma queste caratterizzazioni sono da intendersi in modo diverso: il *Dasein* non è il prodotto di una volontà creatrice e la sua apertura si esprime nella possibilità condizionata, ma imprevedibile, delle interrelazioni ontiche; l'*ens creatum*, invece, è voluto dalla assoluta libertà divina ed è aperto alla trascendenza. La mancanza di un fondamento ontologico inteso nel senso dell'attualità creatrice nell'impianto heideggeriano comporta, su un piano esistenziale, l'assenza di impostazioni di tipo teleologico o orientate a ideali regolativi di perfezionamento (che Heidegger legge anche nel paradigma della "tecnica", orientato com'è all'utile e al progresso). Al contempo, se a suo avviso la metafisica ontoteologica favorisce una comprensione dell'essere come "esserli-presente" e disponibile, la sua proposta pone l'accento sulla inafferrabilità dell'essere degli enti. Se l'essere descrive le molteplici e imprevedibili possibilità scaturienti dall'interrelazione tra gli enti, esso resta indominabile dal punto di vista conoscitivo e operativo.

9. L'ultimo punto di distacco tra le due proposte riguarda l'aspetto "teologico" delle rispettive ontologie. La proposta heideggeriana, infatti, pur mantenendo un punto di vista "ateo", non estromette il tema teologico dalla propria impostazione. Nel tentativo di distacco dalla trascendenza, Heidegger legge un senso del sacro e del divino proprio nella indisponibilità dell'essere al dominio e alla manipolabilità. Ci si avvicina alla sacralità degli enti quando non li si guarda come mere entità sussistenti e disponibili al pensiero e all'uso, secondo un senso che "ecceda l'ontico", senza indicare per questo una trascendenza.

Alla luce del confronto svolto, resta da chiederci quali siano invece gli elementi in comune anche tra due impostazioni ontologiche così diverse, per rilevare quali punti delle rispettive indagini ontologiche ci sembrino innegoziabili.

1. Il primo punto inaggirabile è da individuarsi nella trascendentalità dell'essere, intesa come apertura manifestativa che consente gli atti intenzionali (di pensiero, espressione e azione) del soggetto. Si tratta, a nostro avviso, del punto di maggior vicinanza tra Heidegger e la tradizione: la comprensione preontologica dell'essere in relazione agli atti intenzionali del *Dasein* per Heidegger; la trascendentalità dell'essere iniziale per Rosmini, l'*ens* come ciò che per primo *cadit in apprehensione* per Tommaso e l'*ens in quantum ens* per Scotto - intesi come il *primum cognitionis* – indicano la medesima struttura. La trascendentalità dell'essere è dunque il presupposto ontologico e gnoseologico comune ai nostri autori, e del quale occorre che ogni filosofia rigorosa tenga conto.

2. Il secondo punto comune è da rintracciarsi in una certa esperienza fenomenologica del mutamento e del divenire degli enti mondani, che si esprime attraverso la loro generazione, variazione e sottrazione. Mediante questa attestazione fenomenologica può essere avvertita la tensione tra la sussistenza delle determinazioni ontiche e la possibilità del loro darsi, variare, sottrarsi.
3. La rilevazione di questi due punti (l'ineludibilità del trascendentale e il dato fenomenologico del divenire) permette di mettere a tema lo scarto che abbiamo indicato come il senso fondamentale della differenza ontologica: la differenza e, al contempo, la coappartenenza reciproca tra essere trascendentale ed enti determinati.
4. Questi elementi (trascendentalità dell'essere, evidenza del divenire degli enti, attestazione dello scarto tra l'uno e l'altro) godono di uno statuto di evidenza di tipo elencico: sono punti inaggirabili di ogni indagine filosofica che voglia tentare la costruzione di un discorso compiuto. Anche rispetto a un pensatore come Heidegger – critico di un impianto filosofico tradizionale – abbiamo tentato di mostrare che la questione della differenza ontologica viene avvertita come ineludibile e implicata in ogni discorso, anche quello volto a liquidarla. Abbiamo mostrato che il rigore della filosofia si mostra attraverso il fatto che gli elementi principali dell'indagine filosofica non sono arbitrari, ma godono di un certo statuto di "evidenza" (anche se articolato: logico, ontologico, fenomenologico) e che questo vale anche per un pensatore "post-metafisico" come Heidegger.
5. La messa a tema di questi punti rispetto a quell'ente particolare che noi siamo – e che Heidegger chiama *Dasein* – ci permette di indicare un altro elemento condiviso: la struttura dell'"esserci umano" è, per sua costituzione, relazionale. Il *Dasein*, oltre a partecipare a relazioni intramondane, si relaziona anche all'orizzonte trascendentale che le consente (cioè all'essere): questo si esprime attraverso il fenomeno dell'intenzionalità. Su questo punto converge anche la tradizione metafisica classica: la costituzione essenziale dell'essere umano è relazionale e, di conseguenza, la sua libertà non è assoluta, ma si esprime in modo situato e condizionato.
6. Per la tradizione, così come per Heidegger, le questioni ontologiche sono, dunque, strettamente connesse alle questioni esistenziali, e viceversa. La riflessione dell'essere umano (nel senso oggettivo e insieme soggettivo dell'espressione genitiva) – inserito già da sempre nella duplicità relazionale della differenza ontologica, che lo costituisce – avverte questa tematica come un'urgenza di tipo esistenziale.
7. Un ultimo, ma fondamentale, punto in comune: secondo entrambe le prospettive, la totalità dell'ente – compreso l'ente che noi stessi siamo – non si esaurisce in ciò che è

meramente “ontico” e sussistente; la presenza non corrisponde alla totalità dell’essere. La tradizione spinge questa attestazione in chiave metafisica: il senso ultimo della realtà può essere coerentemente compreso solo a partire da un impianto ontologico che si completa in una trascendenza creatrice; Heidegger pensa a un senso immanente dell’essere che, tuttavia, eccede costitutivamente gli enti determinati e ne costituisce le modalità ontologiche. Entrambe le prospettive possono essere considerate dunque, ma solo in senso molto diverso, delle “metafisiche”, in quanto filosofie che tematizzano un’eccedenza rispetto alla totalità dell’ente.

Per quanto la proposta heideggeriana non sia priva di problemi irrisolti (tra quelli che abbiamo tentato di mettere in luce: un essere inteso al contempo come trascendentale e come forza generatrice; l’aporeticità di un essere trascendentale e incrementale insieme, l’incompatibilità di trascendentalità e finitezza), essa ha comunque il merito di sostenere – nel discorso filosofico del Novecento – istanze eminentemente metafisiche: l’anti-riduzionismo dell’essere a un certo senso della presenza ontica e l’ineludibilità della questione ontologica.

In merito a questi punti, Heidegger ha come bersaglio polemico – molto più che la metafisica e la tradizione – la reviviscenza dei positivismi nel XX secolo: in questo contesto va inquadrata la critica al senso della presenza come *Vorhandenheit* in direzione dell’utilizzabilità e la riflessione sull’oblio della questione dell’essere, assorbita dalle maglie troppo stringenti del formalismo logico di impronta neopositivistica. Meno di un secolo dopo, in un’epoca non meno segnata dai positivismi, alcune delle indicazioni heideggeriane rispetto ai due punti summenzionati possono ancora rappresentare per noi una risorsa filosofica a cui attingere.

Tuttavia, occorre rilevare che, nel seguire questo orientamento, Heidegger sacrifica quegli elementi di dinamismo che pure sono presenti nella metafisica della trascendenza, che la sua interpretazione ontoteologica finisce per assorbire in una lettura della creazione come produzione (*Herstellung*) e della presenza intesa come disponibilità all’utilizzo (*Vorhandenheit*).

In questo elaborato di tesi abbiamo mostrato che la differenza ontologica può essere intesa in modi differenti, a seconda del senso che viene attribuito all’essere nel suo rapporto con l’ente; ciò comporta diverse implicazioni dal punto di vista ontologico, gnoseologico, esistenziale e teologico. L’unica “differenza” possibile non è quella che ha come esito la trascendenza; viceversa, l’unico approccio rispondente alla mutevolezza e alla “fatticità” del reale non è quello proposto dall’immanentismo heideggeriano. L’analisi della figura della differenza

ontologica e la variabilità del senso che le è stato attribuito nella storia del pensiero mostrano l'ineludibilità della questione come base di ogni sistema ontologico e come urgenza avvertita a livello esistenziale.





## Bibliografia

### Opere di Martin Heidegger

Nel testo è stata utilizzata la sigla HGA seguita dal numero del volume di riferimento per intendere l'edizione in lingua originale delle opere complete di Heidegger (*Gesamtausgabe*), editore Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

Le opere consultate sono qui elencate secondo l'ordine della *Gesamtausgabe*.

- M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus in Frühe Schriften [1912-1916]*, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.m. 1978 [HGA, bd. 1]; ed. it., *La dottrina delle categorie e del Significato in Duns Scoto*, a cura di A. Babolin, Laterza, Roma-Bari 1974.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit [1927]*, a cura di F.-W. von Herrmann, 1977 [HGA, bd. 2].; trad. it., *Essere e tempo*, nuova ed. it. a cura di Franco Volpi, sulla versione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 2005.
- M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik [1929]*, a cura di F.-W. von Herrmann, 1991 [HGA, bd. 3]; ed. it., *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M. E. Reina, Laterza, Bari 1981.
- M. Heidegger, *Holzwege [1935-1946]*, a cura di F.-W. von Herrmann, 1977 [HGA, bd. 5]; ed. it., *Sentieri Interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik [1936-1946]* in *Vorträge und Aufsätze [1936-1953]*, a cura di F.-W. von Herrmann, 2000 [HGA, bd. 7]; ed. it., *Oltrepassamento della Metafisica in Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976.
- M. Heidegger, *Was ist Metaphysik? [1929]* in *Wegmarken [1919-1961]*, a cura di F.-W. von Herrmann, 1976 [HGA, bd. 9]; ed. it., *Che cos'è metafisica?*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001.
- M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes [1929]*, in *Wegmarken [1919-1961]*, cit.; edd. it., *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.
- M. Heidegger, *Brief über den 'Humanismus' [1946]*; ed. it., *Lettera sull'umanismo in Segnavia*, cit.
- M. Heidegger, *Zur Seinsfrage [1955]* in *Wegmarken [1919-1961]*, cit.; ed. it. *La questione dell'essere*, in *Segnavia*, cit.

- M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* [1955-1956], a cura di P. Jaeger, 1997 [HGA, bd. 10]; ed. it., *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991.
- M. Heidegger, *Identität und Differenz* [1955-1957], 2007 [HGA, bd. 11]; trad. it., *Identità e differenza*, a cura di Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano 2009.
- M. Heidegger, *Platon: Sophistes* [1924-25], a cura di I. Schüßler, 1992. [HGA, bd. 19]; ed. it., *Il Sofista di Platone*, a cura di N. Curcio, Adelphi, Milano 2013.
- M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [1925-26], a cura di W. Biemel, 1976, 1995 [HAG, bd. 21]; ed. it., *Logica. Il problema della verità*, a cura di U. Ugazio, Mursia, Milano 1986.
- M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* [1926], a cura di F.-K. Blust, 1993 [HGA, bd. 22]; ed. it., *I concetti fondamentali della filosofia antica*, a cura di F. Volpi, trad. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2000, p. 237.
- M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927], a cura di F.-W. von Herrmann, 1975, 1989, 1997 [HGA, bd. 24]; ed. it., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, ETS, Pisa 1984.
- M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [1928], a cura di K. Held, 1978, 1990, 2007 [HGA, bd. 26]; ed. it., *Principi metafisici della logica*, a cura di Giovanni Moretto, Il Melangolo, Genova 1990.
- Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [1929-30], a cura di F.-W. von Herrmann, 1983 [HGA, bd. 29-30]; ed. it., *Concetti fondamentali della metafisica: mondo, finitezza, solitudine*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1992.
- M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und «Theätet»* [1931-32], a cura di H. Mörchen, 1988, 1997 [HGA, bd. 34]; ed. it., *L'essenza della verità: sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997.
- M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes* [WS 1930-31], a cura di I. Görland, 1980, 1988 [HGA, bd. 32]; ed. it., *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di Eugenio Mazzarella, Guida, Napoli 1988.
- M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* [1935], a cura di P. Jaeger, 1983 [HGA, bd. 40]; ed. it., *Introduzione alla Metafisica*, a cura di G. Vattimo, trad. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1990.
- M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* [1936], a cura di I. Schüßler, 1988 [HGA, bd. 42]; ed. it., *Schelling: il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, a cura di E. Mazzarella e C. Tatasciore, Napoli, Guida 1994.

- M. Heidegger, *Grundbegriffe* [1941], a cura di P. Jaeger, 1981, 1991 [HGA, bd. 51]; ed. it., *Concetti fondamentali*, a cura di F. Camera, Il nuovo Melangolo, Genova 2007.
- M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936-1938], a cura di F.-W. von Herrmann, 1989, 1994 [HGA, bd. 65]; ed. it., *Contributi alla filosofia: dall'evento*, a cura di Franco Volpi, trad. it. a cura di A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007.
- M. Heidegger, *Die Überwindung der Metaphysik [1938-39]* in *Metaphysik und Nihilismus*, a cura di H.-J. Friedrich, 1999 [HGA, bd. 67]; ed. it. *Oltrepassamento della metafisica in Metafisica e Nichilismo*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 2006.
- M. Heidegger, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, a cura di P. Trawny, 2015 [HGA, bd. 97]; trad. it., *Quaderni Neri 1942-1948 (Note I-V)*, trad. it. A. Iadicicco, Bompiani, Milano 2018, p. 661.
- M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, a cura di J. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 1989; trad. it. *Carteggio 1918-1969*, a cura di Roberto Brusotti, il Melangolo, Genova 1991.

### **Opere di autori classici (in ordine cronologico)**

- H. Diels, *Die fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch, Berlin 1903, p. 81, ed. it. *I presocratici. Testimonianze e frammenti.*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1979.
- Platone, *Sofista*, in *Opere complete*, 2 voll. (*Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico*), testo greco a cura di J. Burnet; trad. it. di F. Sartori e C. Giarratano, Laterza, Roma-Bari 1987.
- Aristotele, *Fisica*, testo greco a cura di W.D. Ross; trad. it. a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995.
- Aristotele, *Metafisica*, testo greco a cura di W. Jäger, trad. it. a cura di Enrico Berti, Laterza, Roma 2017.
- Thomas De Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, t. 22, ed. a. Dondaine, Editori di San Tommaso, Roma 1970-1976; trad. it., *Sulla Verità*, a cura di F. Fiorentino Bompiani, Milano 2005.
- Thomas De Aquino, *In Boethii De Trinitate*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, t. 50, ed. P.M.-J. Gils, Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf, Roma-Paris 1992; trad. it., *Commenti ai libri di Boezio. De Trinitate, De Ebdomadibus*, trad. it. a cura di C. Pandolfi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997.

- Thomas De Aquino, *Summa theologiae*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, t. 1, ed. P. Caramello, Marietti, Torino-Roma 1976; trad. it. e commento a cura dei domenicani italiani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1984.
- I. Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, in *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. III, ed. C. Balić *et al.*, Typis plyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1954.
- I. Duns Scotus, *Ordinatio*, II, dd. 1-3, in *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. VII, ed. C. Balić *et al.*, Typis plyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1973.
- I. Duns Scotus, *Lectura*, I, dd. 8-45, in *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. XVII, ed. C. Balić *et al.*, Typis plyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1966.
- I. Duns Scotus, *Contingency and Freedom: Lectura I, 39*, trad. eng. e commento a cura di A. Vos Jaczn, H. Veldhuis, A.H. Looman-Graaskamp, E. Dekker, N.W. Den Bok, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1994.
- I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1787], in *Gesammelte Schriften*, vol. 4., G. Reimer, Berlin 1911; trad. it., *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004.
- G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. F. Hogemann, W. Jaeschke, vol. 21, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1981, trad. it. *Scienza della logica*, 2 voll., a cura di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1988, vol. I.
- A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, voll. 3-5 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma, 2003.
- A. Rosmini, *Teosofia*, a cura di M. A. Raschini e P.P. Ottonello, voll. 12-17 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova Editrice, Roma 1998-2001.

## **Opere di altri autori**

- AA. VV. *Heidegger e i medievali: atti del colloquio internazionale, Cassino 10-13 maggio 2000*, a cura di C. Esposito e P. Porro, «Quaestio. Annali di storia della metafisica», I, Brepols, Turnhout 2001.
- AA. VV. *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*, a cura di F. Bellelli ed E. Pili, Città Nuova, Roma 2016.

- A.A.V.V., *Rosmini pensatore europeo*, Jaca Book, Milano 1989.
- T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. a cura di P. Lauro, ed. it. a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004.
- G. Bateson, D. D. Jackson, J. Haley, J.H. Weakland, *Verso una teoria della schizofrenia* (1956), in G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1972, pp. 244-274.
- G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1972.
- W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main 1980; trad. it., *Identità e differenza*, a cura di S. Saini, Vita e Pensiero, Milano 1989.
- E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, Vita e Pensiero, Milano 1966.
- H. Blumenberg, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, Suhrkamp, Berlin 2020.
- O. Boulnois, *Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique*, in «Le Philosophoire», vol. 9, n. 3, 1999, pp. 27-55.
- A. Caputo, *Razionalismo e irrazionalismo nell'interpretazione heideggeriana della «Grammatica speculativa»*, in *Heidegger e i medievali*, cit., pp. 276-301.
- J.D. Caputo, *Phenomenology, Mysticism and the Grammatica Speculativa. A Study of Heidegger's «Habilitationsschrift»*, «Journal of the British Society for Phenomenology», V, 1974, 101-117.
- R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* in «Erkenntnis», II, Springer 1931, pp. 219–41; trad. it: R. Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. Pasquinelli (a cura di), *Il neoempirismo*, U.T. E.T., Torino 1978.
- G. Chiurazzi, *Dynamis: ontologia dell'incommensurabile*, Guerini Scientifica, Milano 2017.
- J.F. Courtine. *Suarez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990.
- J-F. Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2005.
- J-F. Courtine, *La construction de l'ontothéologie*, in «Giornale di Metafisica», *Dio come essere?*, XXXVIII, 2016, N.1, pp. 39-57.
- C. Esposito, *Heidegger: storia e fenomenologia del possibile*, 2 ed., Levante editori, Bari 2003.
- C. Esposito, *'Al di sopra', 'attraverso', 'al di là'. Heidegger, Suarez, Tommaso nella storia della metafisica*, «Giornale di metafisica», XXXII, 2010, pp. 553-586.
- F. Évain, *L'Être en question dans la personne. Un affrontement entre Rosmini et Heidegger*, in «Rivista Rosminiana», LVIII, 1964, N. 1, pp. 29-34.

- A. Fabris, *Filosofia, storia, temporalità : Heidegger e «I problemi fondamentali della fenomenologia»*, ETS, Pisa 1988.
- A. Fabris, *Dio con l'essere. Di nuovo Martin Heidegger* in «Giornale di Metafisica», *Dio come essere?*, XXXVIII, 2016, N.1, pp. 58-67.
- C. Fabro, *Il ritorno al fondamento. Contributo per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di Tommaso d'Aquino*, «Scripta Theologica», VI, 1974, pp. 93-109.
- É. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, tra. it. a cura di P.S. Treves, Morcelliana, Brescia 1947.
- É. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1948; trad. it., *L'essere e l'essenza*, a cura di L. Fratini e M. Roncoroni, Massimo, Milano 1988.
- M. Gourinat, *La querelle de l'ontothéologie*, in «Cahiers de recherches médiévales», II, 1996, pp. 85-93.
- P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Éditions augustiniennes, Paris 1968.
- F-W. Von Hermann, *La metafisica nel pensiero di Heidegger*, ed. italiana e tedesca, a cura di A. Molinaro, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2004.
- W. Jäger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Weidmann, Berlin 1912.
- W. Jäger, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1923.
- M. Lamanna, *Sulla prima occorrenza del termine 'ontologia'. Una nota bibliografica*, in «Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics», VI, 2006, pp. 557–570.
- E. Lèvinas, *Dio e l'ontoteologia* in *Dio, la morte, il tempo*, Jaca book, Milano 1996, pp.171 – 297.
- J.B. Lotz, *Dall'essere al Sacro: il pensiero metafisico dopo Heidegger*, Queriniana, Brescia 1993.
- J.B. Lotz, *Esperienza trascendentale* [1978], trad. it. a cura di Massimo Marassi, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- J.-L. Marion, *Question de l'être ou différence ontologique*, in Id., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989, pp. 172-181.
- J.L. Marion, *Saint Thomas d'Aquin et l'onto-theologie*, in «Revue thomiste», XCV, 1995 N. 1, pp. 31-66.
- L. Messinese, *Stanze della metafisica: Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino*, Morcelliana, Brescia 2013.
- F. Mora, *Martin Heidegger: pensare senza fondamenti*, Mimesis Filosofie, Milano 2019.

- M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Kerle, Heidelberg 1964.
- P. Nartop, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik* in «Philosophische Monatshefte» XXIV, 1888, pp. 37-75 e 540-574; trad. it., *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele*, a cura di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- G. Nicholson, *The Ontological Difference*, in «American Philosophical Quarterly», XXXIII, , 1996, N. 4, pp. 357-74; URL: <<https://www.jstor.org/stable/20009875>>.
- P.P. Ottonello, *L'essere iniziale nella ontologia di Rosmini*, Sodalitas, Stresa 1967.
- W.v.O. Quine, *Existence and Quantification*, in *Id.*, *Ontological Relativity and Other essays*, Columbia University Press, New York 1969, pp. 91-113.
- P. Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, in «Divus Thomas», *Antonio Rosmini e la filosofia*, CXXIII, 2020, n. 2, pp. 7-26.
- P. Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, in «Giornale di Metafisica», XLII, 2020, n.2, pp. 505-523.
- P. Porro, *Heidegger, la filosofia medievale, la medievistica contemporanea*, in *Heidegger e i medievali*, cit., pp. 431-461.
- P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma 1997.
- N. Ricci, *Differenza teologica e differenza ontologica nella metafisica di Rosmini*, in *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*, cit., pp. 169-185.
- S.V. Rovighi, *Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, Vita e Pensiero, Milano, 2011.
- E. Severino, *Introduzione in Aristotele, Il principio di non contraddizione: libro quarto della Metafisica*, ed. e trad. it. a cura di Emanuele Severino, La scuola, Brescia 1968.
- G. Simmel, *Il conflitto della civiltà moderna*, ed. it. a cura di G. Rensi, SE Milano 1999.
- G.P. Soliani, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012.
- G.P. Soliani, *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, in *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*, cit., pp. 151-168.
- G.P. Soliani, *Le fonti medievali del principio di cognizione rosminiano*, in «Divus Thomas», *Antonio Rosmini e la filosofia*, CXXIII, 2020, n. 2, pp. 27- 38.
- O. Todisco, *Il carattere oggettivo dell'ente scotista nella lettura di Martin Heidegger*, in *Heidegger e i medievali*, cit., pp. 245- 273.
- P. Tonner, *Haecceitas and the Question of Being: Heidegger and Duns Scotus*, in «Kritike: An Online Journal of Philosophy», II, 2008, N. 2, pp. 146-154.

- F. Volpi, *La riabilitazione della dynamis e energeia in Heidegger*, Aquinas, XXXIII, 1990, N.1, pp. 3-27.
- F. Volpi, *La selvaggia chiarezza*, Adelphi, Milano 2011.
- M. Zanatta, *Brevi considerazioni per un confronto fra Rosmini e Heidegger*, in A.A.V.V., *Rosmini pensatore europeo*, Jaca Book, Milano 1989.
- P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano 1980.



