

Heidegger e i requisiti del pensiero dell'essere: il concetto di *Geviert*

LUIS ROMERA OÑATE*

Sommario: 1. *L'impostazione del pensiero dell'essere*. 2. *Diverse tappe nel pensiero heideggeriano*. 3. *Le quattro direzioni del Geviert*. 4. *Dall'essere come senso all'essere come libertà ontologica*.



1. L'impostazione del pensiero dell'essere

La filosofia di M. Heidegger può essere complessivamente considerata come un tentativo di pensare l'essere. Un pensiero che abbia la pretesa di arrivare all'essere deve superare due ostacoli. Innanzitutto c'è da evitare il pericolo di scambiare l'essere con quello che non lo è, sia esso l'ente, l'entità o una dimensione dell'ente; pericolo ancora più grave dal momento che, secondo l'interpretazione dello stesso Heidegger, il pensiero occidentale è ripetutamente caduto nell'errore di ritenere che pensava all'essere quando invece l'aveva lasciato nell'oblio, centrando la sua attenzione sull'ente. Una tale confusione ha luogo quando il tipo di pensiero attuato non è adeguato allo scopo che si era previsto. Pensare quindi l'essere significa esercitare un pensiero che effettivamente attinga l'essere¹.

La seconda difficoltà cui si accennava è conseguenza di quanto si è visto: la questione dell'essere è collegata alla questione della conoscenza e alla questione della verità. La conoscenza dell'essere e l'essere della conoscenza; la verità

* Ateneo Romano della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

¹ Tra il I e II Heidegger c'è in linea di massima un'evoluzione che ha come momento decisivo la nota *Kehre*, ma ciò non toglie la continuità di un cammino. Cfr. per una discussione aggiornata sulla questione M. BERCIANO VILLALIBRE, *Sinn, Wahrheit, Ort (topos). Tres etapas en el pensamiento de Heidegger*, «Anuario filosófico», 24 (1991), pp. 9-48. Cfr. anche l'introduzione di O. PÖGgeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1963.

dell'essere e l'essere della verità sono coimplicati nella domanda sull'essere, in modo da ampliare e intensificare lo sforzo speculativo del pensiero. La relazione tra essere, pensiero e verità fa sì che la riflessione salti dall'uno all'altro, nel desiderio d'identificare un pensiero congruente con l'essere, che permetta determinare la verità dell'essere raggiungendo l'essere stesso.

Per Heidegger, com'è noto, nella tradizione occidentale si arriva a identificare l'essenza della verità con il concetto di adeguazione o concordanza, e questo secondo una doppia prospettiva. Verità significa che un ente è un ente vero in opposizione a un ente esclusivamente apparente, l'oro vero è l'oro autentico di fronte all'oro apparente. L'opposizione vero-apparente applicata all'ente risulta dalla concordanza o meno dell'ente con quello che precedentemente s'è determinato come vero (l'oro vero). D'altro canto, la verità vista dalla prospettiva dell'intelligenza indica la concordanza tra l'asserzione dell'intelletto e l'ente a cui essa fa riferimento. Si ritiene vera la proposizione che si adegua alla cosa o allo stato di cose che esprime². Tale concetto di verità viene accettato comunemente, sia in ambito filosofico o scientifico sia dal senso comune, come l'essenza della verità. «Questo doppio carattere dell'accordo è messo in luce dalla definizione tradizionale dell'essenza della verità: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Essa può significare: la verità è l'adeguazione della cosa alla conoscenza. Ma può anche voler dire: la verità è l'adeguazione della conoscenza alla cosa»³.

La nozione di verità, nella doppia dimensione di concordanza (*Übereinstimmung*) dell'ente vero con quello che già prima è ritenuto vero, e di conformità o correttezza (*Richtigkeit*) dell'asserire proposizionale con l'ente, troverebbe la sua origine in Platone. Il primato dell'*idea* in Platone fa sì che il pensiero vero sia considerato come la correttezza dello sguardo che raggiunge l'*eidōs*⁴.

Il concetto di verità come adeguazione, caratteristico di un pensiero concettuale-proposizionale, resterà invariato nella storia del pensiero occidentale, pur ricevendo diverse interpretazioni. Con esso il pensiero rappresentativo (*vorstellendes Denken*) verrà considerato come la modalità che permette di pensare correttamente l'essere; e l'essere visto dall'oggettività⁵.

Heidegger ritiene che, sia nel pensiero rappresentativo classico che vuole adeguarsi con l'*idea* o il composto di materia e forma, sia nel pensiero medioevale che cerca la concordanza con le idee divine, sia nel pensiero moderno dell'oggettivazione in cui l'oggetto è posto dal soggetto, «l'uomo pensa nel senso dell'essenza della verità come correttezza del rappresentare tutto ciò che è secondo <idee> e

² Cfr. M. HEIDEGGER (=H.), *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 135; H., *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 22.

³ H., *Dell'essenza della verità*, o.c., p. 136.

⁴ Cfr. H., *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, o.c., p. 185. Per i primi greci l'essere —secondo Heidegger— è visto come *das aufgehend-verweilende Walten*, con Platone diviene *das Aussehen von etwas*. «L'étant n'est plus ce qui surgit dans le domaine du dévoilement à partir de la Présence comme ce qui ouvre originellement l'espace en la conquérant» (B. RIOUX, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas*, PUF, Paris 1963, p. 13).

valuta ogni realtà in base a <valori>. La sola cosa decisiva non è quali idee e quali valori vengano posti, ma il fatto che, in generale, il reale sia interpretato in base a <idee> e il <mondo> valutato in base a <valori>»⁶. Così accade nel pensiero della metafisica, nato e sviluppatosi con la pretesa di pensare l'essere, ma sempre secondo il canone dell'oggettività; in esso, sottolinea Heidegger, quello che appare in ogni caso è l'ente, e, in un certo tipo di oggettivazione, l'ente in quanto ente o entità dell'ente, ma non l'essere «perché a differenza dell'ente, l'essere non si lascia rappresentare e produrre come oggetto»⁷. Per Heidegger l'essenza del pensiero rappresentativo, già accennata ma nascosta nel pensiero platonico, si è manifestata in modo palese nella Modernità, e in modo particolare in Nietzsche, nel quale il pensare si risolve nel volere, nella *Wille zur Macht*, nella *Wille zur Wille*; mentre l'essere è proprio ciò che non si lascia sottomettere al potere del volere.

Il pensatore tedesco ritiene che la verità come adeguazione non è l'essenza della verità perché il concetto di concordanza conserva, a suo avviso, un elemento implicito non ancora pensato e perciò rinvia a una dimensione più originaria di verità. Perché si dia la concordanza nella doppia direzione testè detta è necessario che l'ente sia già disponibile per un'oggettivazione. «La concordanza del *nexus* (della proposizione) con l'ente e il suo conseguente accordo, non rendono, in quanto tali, primariamente accessibile l'ente. Occorre piuttosto che l'ente sia già manifesto come <ciò in torno a cui> è possibile una determinazione predicativa»⁸. Per stabilire il rapporto concettuale-proposizionale con l'ente, esso deve necessariamente essere già situato in un orizzonte aperto originario, pre-predicativo e non-oggettivo; in un mondo (*Welt*).

L'antecedenza del mondo è l'antecedenza di una comprensione precomprensiva e circumprensiva (*vorgreifend-umgreifend*) della totalità all'interno della quale l'ente è suscettibile di un rapporto rappresentativo o strumentale⁹. I concetti heideggeriani di *Welt* e *Lichtung* stanno a indicare questo orizzonte di riferimento nella cui luce l'ente si manifesta come disponibile ad un rapporto.

Infatti, la verità come correttezza e il pensare come rappresentare, ed anche l'ente nel senso di ente-vero, sono concetti che si muovono in un circolo. Si può cogliere che cosa sia l'arte grazie all'analisi dell'opera d'arte, ma simultaneamente si può determinare che cos'è l'opera d'arte soltanto partendo dall'arte¹⁰; analogamente succede con l'ente e con la verità: «vero è ciò che corrisponde al reale e reale è ciò che è in verità. Il circolo si chiude di nuovo»¹¹.

La verità originaria va pensata in termini di svelatezza (*a-letheia*) poiché «la verità della proposizione ha le sue radici in una verità più originaria (nella svelatez-

⁶ *Ibid.*, p. 191.

⁷ H., *Poscritto a che cos'è metafisica*, in *Segnavia*, o.c., p. 260.

⁸ H., *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, o.c., p. 86. «L'uomo può trascurare solo ciò che già gli è assegnato. E può rappresentarsi, in un modo quale che sia, soltanto ciò che in precedenza da sé stesso si è illuminato e aperto (*gelichtet*) e, nella luce che così si è fatta, si è mostrato a lui» (H., *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1985, p. 113).

⁹ Cfr. H., *Dell'essenza del fondamento*, o.c., p. 113.

¹⁰ Cfr. H., *L'origine dell'opera d'arte*, o.c., p. 4.

¹¹ *Ibid.*, p. 35.

za), cioè nell'evidenza antepredicativa dell'ente»¹², che, anch'essa, rinvia a una svelatezza (*Enthülltheit*) dell'essere la quale rende possibile l'apertura (*Offenbarkeit*) dell'ente. Quando, invece, il pensiero cerca l'essere nella rappresentazione, il pensare diventa *ratio* e il pensiero rigoroso è il pensiero logico. Nel pensiero logico, però, resta nascosta e non pensata l'essenza della logica e la sua portata, giacché l'interrogazione su se stessa rimane sempre al di là dei limiti della *ratio*¹³.

Nella conferenza *Was ist Metaphysik?* (1929) Heidegger cerca di superare l'oggettivismo scientifico incentrato sull'ente interrogandosi su quello che non è ente (sul nulla dell'ente, cioè sull'essere). Su questa linea in *Einführung in die Metaphysik* (corso del 1935) mostra come le regole del pensiero logico non sono appropriate per impostare la domanda sull'essere. In *Der Satz vom Grund* (1956-1957) Heidegger critica il pensiero fondativo che cerca l'essere come fondamento sulla scia del principio di ragione. Se nel 1929 tenta di superare il cerchio dell'ente parlando del nulla (non in senso semplicemente negativo ma come ciò che non è un ente) in quest'ultima opera si delinea un pensare non razionale, non logico, prendendo spunto dall'affermazione di Silesius: la rosa è senza perché (*ohne Warum*), è perché (*weil*) è. Il *weil* per Heidegger non significa rinunciare a pensare, ma superare la logicizzazione dell'essere. *Weil* è collegato a *weilen* e indica il *Sein*, il *Grund* non metafisicamente considerato¹⁴.

Il pensiero dell'essere deve spostarsi verso un'altra regione del pensare dove «ciò che diventa visibile non è qualcosa che si possa in nessun modo dimostrare, se per dimostrazione (*Beweisen*) si intende il fatto di derivare enunciati concernenti un certo stato di cose da premesse appropriate attraverso una concatenazione di ragionamenti»¹⁵. Perciò nella conferenza *Zeit und Sein* (1969) in cui si torna sul rapporto tra tempo ed essere, si lamenta del bisogno di parlare proposizionalmente su un argomento che oltrepassa l'enunciabile.

L'alternativa che propone Heidegger è quindi pensare l'essere in modo non più rappresentativo e perciò non concettuale né proposizionale, superando il pensiero fondativo se per tale si intende l'intelligenza che cerca, in conformità con il principio di ragione sufficiente, un fondamento *razionalmente* autosufficiente. Il pensiero indicato da lui non è un qualcosa di concluso, bensì un mettersi in cammino, e implica spostare l'intelligenza verso un pensare problematizzante, non logico, non comune, raggiungibile con un salto (*Sprung*) che è in sé un passo indietro (*Schritt zurück*) verso il non pensato degno di essere pensato (*Denkwürdig*)¹⁶.

¹² H., *Dell'essenza del fondamento*, o.c., p. 87.

¹³ Per l'evoluzione della concezione del pensare dall'origine greca alla logica, in rapporto alla relazione *physis-logos*, cfr. il capitolo IV (*Essere e pensare*) della *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe, Vol. 40, V.Klostermann, Frankfurt a. M. 1983.

¹⁴ Cfr. M. OLASAGASTI, *Introducción a Heidegger*, Revista de occidente, Madrid 1967, pp. 65-75.

¹⁵ H., *Che cosa significa pensare*, in *Saggi e discorsi*, o.c., p. 88.

¹⁶ Cfr. H., *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, in *Identità e differenza*, «Teoresi» (1967), pp. 219ss.

2. Diverse tappe nel pensiero heideggeriano

Nelle opere del ciclo di *Sein und Zeit* il rinvio a una verità originaria in cui l'essere dell'ente può venire attinto si svolge tramite l'analisi dell'esperienza del sentirsi situati (*Befindlichkeit*) offertaci dagli stati d'animo, dove non è l'ente particolare a presentarsi, ma l'ente nella sua totalità e, in esso, l'essere come svelatezza¹⁷. Ma nelle annotazioni di Heidegger alle sue pubblicazioni sottolinea l'ambiguità del linguaggio in cui esse s'esprimono.

Durante il cammino del pensiero heideggeriano ci sono diverse tappe caratterizzate da parole-guida che vogliono indicare il modo in cui si pensa l'essere¹⁸. Una di queste è il termine *Geviert*, che senza costituire l'ultima parola sull'essere (che sarebbe piuttosto il termine *Ereignis*)¹⁹, segna un momento decisivo nelle riflessioni del filosofo tedesco²⁰.

A questo riguardo è significativa l'opera del 1955, *Zur Seinsfrage*. Nel contesto di una discussione sul nichilismo, l'autore riprende la critica al rappresentazionismo dell'essere. «La rappresentazione moderna della realtà, cioè l'oggettivazione, in cui anticipatamente si muove la com-prensione (*Be-greifen*), resta ovunque un attacco che fa presa (*An-griff*) sul reale, nella misura in cui si sfida il reale a mostrarsi nell'orizzonte della presa (*Griff*) rappresentativa»²¹. La *ratio* e il rappresentare sono soltanto uno dei modi del pensare e non sono determinati da se stessi ma da quello che il pensiero ha preordinato che sia pensato al modo della *ratio*. C'è da chiedersi perché mai la *ratio* sia stata costituita come la razionalità di tutti gli ordini e venga considerata come norma assoluta del pensare, tacciando di irrazionalità tutto ciò che non cade entro i suoi limiti.

Heidegger invece rinuncia al logicismo della *ratio*, non mira a raggiungere una definizione dell'essere né a coglierlo nel processo discorsivo. L'essere non oggettivo porta, d'altronde, a non impostare più il rapporto essere-uomo secondo il modello della relazione oggetto-soggetto, come invece fa la metafisica (nel senso heideggeriano), né a ipostatizzare l'essere come qualcosa di "in sé e per sé" che talvolta è in rapporto con l'uomo. Per evitare l'abitudine di rappresentare l'essere a modo di un oggetto scriverà la parola "essere" con una barratura sopra: "~~essere~~". E aggiunge: «il segno della barratura a croce non può essere un segno meramente negativo di cancellazione. Piuttosto esso indica le

¹⁷ Cfr. H., *Essere e tempo*, § 29; H., *Che cos'è metafisica*, in *Segnavia, o.c.*; H., *Dell'essenza del fondamento, o.c.*, ecc.

¹⁸ Un pensatore pensa soltanto un unico pensiero (cfr. H., *Was heißt Denken?*, Tübingen, Niemayer 1971, p. 20).

¹⁹ Cfr. J. GREISCH, *Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 57 (1973), pp. 71-111.

²⁰ Il termine *Geviert* può essere tradotto come "quadrato", "inquartato" ma il suo senso preciso nell'opera di Heidegger è del tutto particolare. Vattimo (*Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma 1989, pp. 126) sottolinea l'origine poetica dell'espressione, probabilmente in riferimento a Hölderlin; ciò rende la parola difficilmente chiarificabile; senz'altro è inconcettualizzabile per Heidegger.

²¹ H., *La questione dell'essere*, in *Segnavia, o.c.*, p. 351.

quattro contrade dell'insieme dei Quattro (*Geviert*) e la loro riunione nel luogo dell'incrocio»²². Il termine *Geviert* nel linguaggio antico dell'architettura significava la chiave di volta di un arco a crociera (detta anche *Schlußstein*), indicando il punto in cui si annodano le quattro nervature che sostengono la navata. Il riferimento alle quattro direzioni e al loro incrocio è essenziale nel significato heideggeriano della parola, come si vedrà.

Un'analisi più precisa sul senso del *Geviert* è contenuta in *Vorträge und Aufsätze* (1954) e in *Unterwegs zur Sprache* (1959). Ma già in *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-36) è accennato e in *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* del 1936-38, è teorizzata²³.

La domanda su che cos'è una cosa della conferenza *Das Ding* (1950) era già stata posta nell'*Origine dell'opera d'arte* dove si sottolineava la difficoltà di determinare la cosalità della cosa stando alla storia delle sue interpretazioni²⁴. Per arrivare alla cosalità Heidegger incentra le sue analisi sulla strumentalità dello strumento, mostrando come quest'ultima non si lascia cogliere nella mera descrizione della materia di cui è fatto e dell'insieme dei processi che conducono alla configurazione dello strumento. Materia, forma e processo di costruzione sono insufficienti per capire l'essere dello strumento. E' nell'uso che se ne fa che si manifesta la strumentalità dello strumento. Ma l'uso rinvia al mondo (*Welt*) in cui lo strumento ha senso, sicché l'"essere strumento" dello strumento si rapporta a un mondo e, viceversa, un mondo è mantenuto e conservato nello strumento. La svelatezza veritativa dell'essere dello strumento e il rapporto con il mondo accadono nell'opera d'arte²⁵.

La cosalità della cosa non si presenta nel semplice sguardo all'aspetto (*idea*) o alla produzione (*Herstellen*). Come oggetto di rappresentazione (*vorstellen*) la cosalità ci sfugge, perché, sia esso un paio di scarpe od una brocca, soltanto nell'adoperarle si lasciano capire pienamente. La brocca può diventare oggetto di rappresentazione, «ma ciò che costituisce la cosalità della cosa (*das Dinghafte des Dinges*) non risiede tuttavia nel fatto di essere un oggetto rappresentato, né si lascia definire in base all'oggettività dell'oggetto»²⁶.

«L'essere-brocca della brocca si dispiega nell'offerta del versato»²⁷. Il recipiente può essere riempito di acqua o di vino, offerti dalla *terra* (sostrato che dà nutrimento) e dal *cielo* (pioggia e rugiada e sole). La bevanda è pure versata per soddisfare la sete dei *mortali* o anche offerta consacratrice ai *divini*. Nell'offerta del versare della brocca permangono i Quattro (*Geviert*): il cielo e la terra, i mortali e i divini²⁸. La cosa non è prima cosa e, posteriormente, è incorporata ad un

²² *Ibid.*, p. 360.

²³ Qui il centro delle quattro direzioni è nominato *Ereignis*, il che mostra come questa *Leitwort* fondamentale del pensatore tedesco è strettamente collegata con l'analisi del *Geviert*.

²⁴ Cfr. H., *L'origine dell'opera d'arte, o.c.*, p. 17.

²⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 18-21.

²⁶ H., *La cosa, o.c.*, p. 110.

²⁷ *Ibid.*, p. 114.

²⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 114-115.

mondo; la cosa è, invece, cosa nella misura in cui è presente, si rapporta e mantiene un mondo, riunendo i Quattro. «La brocca non è una cosa né nel senso della romana *res*, né nel senso dello *ens* rappresentato alla maniera del Medio Evo, né nel senso dell'oggetto del pensiero moderno. La brocca è cosa in quanto coseggia riunendo (*dingt*)»²⁹.

I Quattro del *Geviert* delineano un mondo. In esso la cosa è cosa perché si manifesta come cosa e nel coseggiare mantiene la vicinanza dei Quattro, mantiene aperto un mondo³⁰.

Il riferimento al *Geviert* operato nell'analisi della cosa è un accenno alla maniera in cui può essere pensato l'essere; ma richiede un ulteriore chiarimento.

3. Le quattro direzioni del *Geviert*

Nell'*Origine dell'opera d'arte* Heidegger si muove parallelamente, nel tentativo di identificare l'essenza dell'opera d'arte, nell'analisi dell'essenza della verità e della cosalità della cosa. Parallela è la critica al concetto di conformità, con la manifestazione dell'insufficienza della descrizione di materia e forma per designare l'entità. Parallelo è il richiamo a una verità originaria in cui si svela l'essere dello strumento nell'uso che se ne fa, e il rinvio a un *mondo*. L'uno e l'altro avvengono nell'opera d'arte.

Heidegger si richiama al quadro di Van Gogh "un paio di scarpe" dove si manifesta quello che è in realtà lo strumento, il paio di scarpe del contadino. Nel quadro l'ente esce dal nascondimento e si presenta nella svelatezza (*Unverborgenheit*) del suo essere, perché l'ente, colto nella sua strumentalità, si rapporta al mondo in cui ha senso. «Se ciò che si realizza è l'apririmento dell'ente in ciò che esso è e nel come è, nell'opera è in opera l'evento (*Geschehen*) della verità»³¹.

L'accadere della verità nell'opera risulta dal mettersi in opera la verità dell'opera, poiché nell'installarsi nel suo essere-opera inaugura e mantiene un mondo. Nel mondo eretto dall'opera si apre lo spazio per la vita (nascita e compimento del suo destino) di un popolo e, nell'apertura, l'ente trova significato, si manifesta in quello che esso è. Ma l'esposizione di un mondo è solo uno dei tratti essenziali dell'opera³².

L'opera è anche un'elaborazione della terra, senza la quale non sarebbe opera. L'opera emerge dalla terra e vi ritorna. Il tempio eretto che dischiude un mondo è elaborato e riposa sulla roccia. «Questo venir fuori e questo sorgere, come tali e nel

²⁹ *Ibid.*, p. 118. Cfr. anche H., *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, o.c., pp. 101-105, dove presenta l'esempio del ponte.

³⁰ «La parola <mondo> non si usa più qui in senso metafisico. Per essa non s'intende né l'universo della natura e della storia nella sua immagine secolarizzata, né il creato (*mundus*) della visione teologica, e nemmeno la totalità di ciò che è presente (*cosmos*)» (H., *Il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1984, p. 36).

³¹ H., *L'origine dell'opera d'arte*, o.c., p. 21.

³² Cfr. *ibid.*, pp. 26-30.

loro insieme, è ciò che i greci chiamano originariamente *physis*. Essa illumina ad un tempo ciò su cui e ciò in cui l'uomo fonda il suo abitare. Noi lo chiamiamo terra»³³. La terra, contrariamente all'aprirsi proprio del mondo, si chiude in se stessa, si ritira. La terra solo appare là dove è percepita come essenzialmente imperscrutabile, dove si mantiene chiusa. «La terra è l'autochiudersi per essenza»³⁴. La terra è suscettibile di originare nuovi mondi e trattenerli nel loro dispiegarsi storico.

L'opera si lascia capire nel rapporto tra terra e mondo. In esso si cela la relazione tra storia e *physis*, nel senso di apertura e chiusura nel corso della storicità dell'essere. Il rapporto svelatezza-velatezza costituisce la base per pensare la verità e l'essere dell'ente. Nelle opere posteriori il binomio heideggeriano non sarà più nominato terra-mondo ma terra-cielo.

La terra è infatti, «quello che serbandò sorregge, che fiorendo dà frutti, che si distende inerte nelle rocce e nelle acque e vive nelle piante e negli animali»³⁵. Con il termine "terra", riferito al pensiero dell'essere, Heidegger vuole indicare quel sostrato che sorregge e fa nascere, da cui sono mantenuti e a cui ritornano i diversi enti che popolano un mondo. Ma se il mondo (cielo) è l'aperto, l'apertura, la terra è il chiuso dell'essere. La terra heideggeriana vuole reinterpretare in chiave di svelatezza-velatezza il concetto greco di *physis*³⁶.

Il cielo è invece l'aperto, il mondo nella terminologia dell'*Origine dell'opera d'arte*. All'interno dell'aperto è dove si compiono le decisioni di un popolo, dove acquistano senso le realtà di un momento storico.

Pensare l'essere significa pervenire a questo rapporto di terra e cielo, al quale rinvia l'ente. L'essere allora è apertura perché schiude lo spazio in cui abitano i mortali, in cui l'ente arriva a manifestarsi in quello che gli è proprio; ma ad un tempo, è chiusura, si sottrae allo sguardo, non si lascia cogliere completamente. L'essere non è pensabile né come semplice apertura, né come pura chiusura; esso rende presente l'ente, ma in quanto presenza (*Anwesenheit*) dice apertura e chiusura: l'apertura stessa non si apre come un che di presente; presente è l'ente, l'essere è apertura. Apre ma si sottrae, si chiude, perché non è un ente.

L'essere però si deve pensare anche secondo la terza delle direzioni del *Geviert*: i mortali. «I mortali sono gli uomini. Si chiamano mortali perché possono morire»³⁷. Sin da *Sein und Zeit* la possibilità del morire è esclusiva di quell'ente a cui compete la comprensione. L'esperienza della morte nella sua radicale ultimità, non è oggettivabile. I mortali sono perciò coloro che possono rapportarsi all'essere come tale, non soltanto all'ente, perché sono in grado di raggiungere una conoscenza in cui si esperisce l'essere.

³³ *Ibid.*, p. 28.

³⁴ *Ibid.*, p. 32.

³⁵ H., *Costruire...*, o.c., p. 99.

³⁶ «Die Natur soll ursprünglich als Erde gedacht werden, damit sie der einseitig szientifischen Vergegenständlichung und der technischen Bestandsicherung und Vernutzung entrissen und aus dem Ereignis neu erfahren werden kann» (O. PÖGgeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg-München 1983, p. 129).

³⁷ H., *Costruire...*, o.c., p. 99.

L'essere non è un concetto onnicomprensivo nel quale rientra pure l'uomo, in modo tale da stabilire una relazione tra essere e uomo simile alla connessione tra due elementi distinti o al rapporto tra genere e specie. Heidegger afferma che diciamo *troppo poco* dell'essere stesso se accantoniamo il suo presentarsi (*Anwesen*) all'essere umano (*Menschenwesen*); e viceversa, diciamo *troppo poco* dell'essere umano se non lo pensiamo *già* in rapporto all'essere³⁸. «Essere-presente («essere») è sempre, in quanto essere-presente, un essere-presente all'essere umano, essendo l'essere-presente quel richiamo che di volta in volta chiama l'essere umano»³⁹.

Il rapporto essere-uomo non si può considerare come il rapporto tra due cose che talvolta sono in grado di erigere un ponte che le mette in relazione. Ma neanche lo si può pensare nel senso trascendentale o idealista, in cui l'essere è posto dal soggetto. Per allontanare una tale possibilità, Heidegger ripete spesso che, se è vero che l'essere richiede l'uomo, quest'ultimo è *fruito* dall'essere. Per "presentarsi", l'essere si richiama all'uomo; ma non è l'uomo che presenta l'essere o lo costituisce secondo una presenza, bensì è l'essere che presentandosi, nel gioco di svelatezza-velatezza del cielo-terra, fruisce l'uomo. Perciò il pensiero non *pone* l'essere, è piuttosto *memoria dell'essere*. «Nella sua essenza, infatti, l'uomo è la memoria dell'essere, ma nel senso dell'essere. Ciò significa che l'essere umano fa parte di ciò che, nella barratura a croce dell'essere reclama il pensiero in un richiamo più iniziale»⁴⁰.

Il rapporto tra uomo ed essere pensato non metafisicamente significa superare la loro denominazione sulla base del concetto di "in sé". Non c'è un sostrato, o sussistenza, o noumeno in sé (essere) che posteriormente si rapporta con un'auto-coscienza⁴¹. Essere e uomo sono da pensare secondo l'identità, così come essa è prospettata in *Identität und Differenz* (1957).

Heidegger, prendendo spunto in quest'opera dall'asserzione platonica nel *Sofista* sull'identità⁴² e riprendendo l'impostazione idealista, propone un concetto relazionale d'identità. L'identità non è la semplice tautologia, ma «essa dice che <con se (*ihm!*) stessa è ogni A essa stessa la stessa cosa>. Nella stesheità (ipseità)

³⁸ Cfr. H., *La questione...*, o.c., p. 356.

³⁹ *Ibid.*, p. 357.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 360.

⁴¹ Il superamento delle opposizioni oggettive realizzato non secondo il modello della *Aufhebung* hegeliana ma tramite la coappartenenza è una delle costanti dell'opera di Heidegger. Ad esempio, nel contesto del rapporto tra *Ereignis* ed *Anwesenheit*, «l'essenziale dell'*Ereignis* è proprio il suo movimento, il far coappartenere i differenti: i termini relazionati non sono più l'essere e il tempo, l'essere e l'uomo, considerati a sé stanti e poi fatti appropriare da una ragione che ricerca il fondamento della suddetta relazione. Al contrario la presenza, tramite il tempo, giunge alla permanenza e, nel trovare soggiorno, diventa presenzialità, si trattiene presso l'uomo che è colui che accoglie il dono della presenza, che permette all'essere di non restare completamente nascosto, ma solamente sottratto nella differenza, realizzando in quest'opera di corrispondenza la propria essenza» (M. MARASSI, *Presenza e differenza. Heidegger e l'unità originaria*, in *La differenza e l'origine*, a cura di V. Melchiorre, Vita e pensiero, Milano 1987, pp. 347-348).

⁴² Cfr. *Soph.*, 254 d.

v'è la relazione del *con*, una mediazione quindi, un legame, una sintesi, *l'unione in unità*⁴³. Per Heidegger, dopo l'idealismo assoluto non è più possibile pensare l'identità come uniformità di "A=A" trascurando la relazionabilità e la mediazione insita nell'identità come rapporto a sé stesso con sé stesso. Nell'espressione dell'identità come "A è A" si nomina l'essere (l'è). L'identità è il tratto fondamentale dell'essere ovvero l'essere è da pensare in termini di identità. L'identità come *proprium* dell'essere è però l'identità relazionale, così come appare nel detto di Parmenide «lo stesso è invero intendere (pensare) come pure anche essere». Sin dalle origini del pensiero occidentale l'essere e il pensiero si pensano in base al *to autó*, che Heidegger chiama "appartenere insieme" (*Zusammengehören*). L'essere deve essere visto dall'identità come mutua appartenenza di essere e pensiero⁴⁴.

Distaccandosi dal pensiero rappresentativo, l'appartenere insieme di essere e uomo significa che «l'uomo è propriamente questa relazione di corrispondenza all'essere, ed è soltanto questo», e ad un tempo, «l'essere è presente e sosta (permane) solo in quanto la sua parola investe l'uomo in modo strutturale (essenziale)»⁴⁵.

Ogni epoca storica è caratterizzata da una particolare modalità dell'appello dell'essere all'uomo. L'appello che segna l'epoca tecnica nostra è indicato da Heidegger con il termine *Ge-stellt*. Il punto è che l'appello in cui si muove un'epoca è inoggettivo e determina la costellazione di significati di essa: «nello scambievole chiamarsi in causa di uomo ed essere noi scorgiamo ciò che costituisce la costellazione della nostra epoca»⁴⁶.

Il riferimento dell'essere all'uomo si compie nel pensiero, perché «ogni operare riposa nell'essere e mira all'ente. Il pensiero, invece, si lascia reclamare dall'essere per dire la verità dell'essere»⁴⁷. Il pensiero è pensiero dell'essere in quanto fatto avvenire dall'essere e in quanto è all'ascolto dell'essere⁴⁸. Non il pensiero dell'esattezza tecnico-teoretica, concettuale, ma il pensiero che fa pervenire l'essere alla presenza perché è all'ascolto dell'appello dell'essere. Tale appello accade nel linguaggio, poiché «il linguaggio è la casa dell'essere»⁴⁹. Ma non si può considerare il linguaggio come attività dell'uomo, prodotto culturale o insieme di strutture logico-linguistiche oggetto di studio della grammatica. E' il linguaggio che parla, e il suo parlare è un nominare che chiama e invita le cose ad essere cose. E' nel linguaggio che le cose giungono alla propria essenza, senza essere ridotte a oggetti naturalistici o razionalizzati scientificamente secondo una classificazione storiografica; nel linguaggio le cose adunano presso di sé il *Gevier*⁵⁰.

Citando l'esempio di una poesia di G. Trakl, Heidegger scrive: «le cose che

⁴³ H., *La proposizione dell'Identità*, in *Identità e differenza*, «Teoresi» (1966), pp. 3-22, qui p. 10.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 11-13.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 14-15.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 18. Cfr. anche pp. 18-22 per il rapporto *Ge-stellt* ed *Er-eignis*.

⁴⁷ H., *Lettera sull'<umanismo>*, in *Segnavia*, o.c., p. 268.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p. 270.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 267.

⁵⁰ Cfr. H., *Il linguaggio*, o.c., pp. 28-35.

la poesia nomina, in tal modo chiamate, adunano presso di sé cielo e terra, i mortali e i divini. I Quattro costituiscono, nel loro relazionarsi, un'unità originaria. Le cose trattengono presso di sé il Quadrato (*Geviert*) dei Quattro. In questo adunare e trattenere consiste l'essere cosa della cosa. L'unitario Quadrato di cielo e terra, mortali e divini, immanente all'essenza delle cose in quanto cose, noi lo chiamiamo: il mondo. La poesia, nominando le cose, le chiama in tale loro essenza. Queste nel loro essere e operare come cose, dispiegano il mondo»⁵¹.

Pervenire all'essere implica superare un pensiero rappresentativo in cui il volere spinge all'oggettività, dove l'ente è razionalmente capito, chiuso, dominato, assicurato, e perciò disponibile per la tecnica. L'essere invece non è disponibile e, conseguentemente, non è oggettivabile. L'essere fruisce (*brauchen*) l'uomo perché ha bisogno dei mortali, però non è condizionato da essi. Da ciò, l'atteggiamento specifico che permette di avvicinarsi all'essere è un'attesa.

La contrapposizione tra rappresentatività e lasciare apparire l'essere Heidegger la esprime con l'opposizione tra il volere oggettivante-assicurante e il rilassamento (*Gelassenheit*). L'essere non si può "comprendere" se con ciò s'«allude alla facoltà di rappresentarsi un dato in un modo tale da poterlo allo stesso tempo classificare in una nozione nota e così parlo al sicuro (sistematizzarlo)»⁵².

Nel rapporto tra cielo e terra e nella vicendevole appartenenza con i mortali, la cosa riposa in se stessa, trova lo spazio in cui giace, si affida ed è raccolta nel suo fondamento (pensato non metafisicamente). Allora «il venire incontro della verità (*Gegenen*) è quel raccogliere che custodisce nell'originario (*zurück...*) rapporto all'ampio riposo (*zum weiteren Beruhe*) nell'istante ritmico (*Weile*)»⁵³. E' in questa verità che lascia in riposo la cosa nel suo fondamento, non più sollecitata dall'oggettività, che ci avviciniamo all'essere. Perciò, dobbiamo essere in attesa dell'essere, pensare senza sollecitare rappresentativamente l'essere, lasciarsi richiamare dall'essere. Da qui la quarta direzione del *Geviert*, i divini⁵⁴.

Infatti, arrivare all'essere è reso possibile da un pensiero che sa attendere l'avvento dell'essere, sentire il suo appello, rammemorare quello in cui già si è. Con queste espressioni Heidegger tenta di nominare un pensiero che è riflessione senza concettualizzare o ragionare. Questo tipo di riflessione non *produce* un pensiero, ma si lascia invadere dall'essere. Il carattere gratuito, non dipendente da me, di qualcosa che ci viene incontro senza essere afferrata, è il tratto indicato nei divini. «I divini sono i messaggeri che ci indicano la divinità. Nel sacro dispiegarsi della loro potenza, il dio appare nella presenza o si ritira nel suo nascondimento»⁵⁵.

⁵¹ *Ibid.*, p. 35.

⁵² H., *Rilassamento*, II, «Teoresi» (1972), pp. 3-35, qui p. 10.

⁵³ *Ibid.*, pp. 11-12.

⁵⁴ Cfr. B. RIOUX, *o.c.*, pp. 115-130.

⁵⁵ H., *Costruire...*, *o.c.*, p. 99. Pöggeler sottolinea il rapporto tra critica al pensiero occidentale, centralità del *Welt* e attesa in Heidegger: «Nicht das erstarrte und entleerte Sein, sondern die "Welt" soll das zentrale Thema Heideggers sein: die Welt als "wahre Welt", als Welt, die den abendländischen Nihilismus in seiner Gesamtheit hinter sich läßt. Heidegger soll die alte verfallene, christlich-metaphysisch-bürgerliche Welt verwerfen und die kommende, heile und neue Welt erwarten» (O. PÖGgeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, *o.c.*, p. 75).

L'avvento dell'essere è ad un tempo un avvenire dell'essere al pensiero. Temporalità dell'essere è evento dell'essere ed evento dell'essere al pensiero perché non c'è l'uno senza l'altro (si ricordi il rapporto mortali-essere). Perciò i divini indicano l'avvenire dell'essere, di un essere che non dipende dal pensiero. «I mortali abitano in quanto attendono i divini come divini. Sperando, essi si confrontano con l'inatteso e inaspettato. Essi attendono gli indizi del loro avvenire, e non misconoscono i segni della loro assenza. Non si fanno da sé i loro dei e non praticano il culto degli idoli. Nella disgrazia, essi attendono ancora la salvezza che si è allontanata da loro»⁵⁶. I divini non sono né una nuova versione metafisica di Dio, né una riedizione di un politeismo pagano, mostrano piuttosto la contrapposizione con l'uomo: questi è "fondato", i divini ricordano l'essere fondato dell'uomo e la ricchezza del fondamento, non metafisicamente pensato, e il carattere di dono dell'essere⁵⁷.

Ma il darsi dell'essere è sempre epocale, «si dà essere soltanto sempre in questa od in quella accezione storica: *physis, logos, en, idea, energheia*, sostanzialità, oggettività, soggettività, volontà, volontà di potenza»⁵⁸. I divini avvicinano ad un altro termine heideggeriano: il destino (*Geschick*)⁵⁹.

Esula dai limiti del nostro lavoro un'analisi del significato che ha nel pensiero di Heidegger la parola Dio. Ciò nonostante, nel contesto del *Geviert* un accenno a Dio c'è quando esso è definito come quello che si «sottrae a ogni confronto con ciò che è presente»⁶⁰.

Pensare l'essere, secondo una riflessione che medita sul *Geviert*, significa tener conto contemporaneamente dei Quattro, perché non si dà l'uno in modo isolato, né è possibile pensare a uno senza pensare agli altri tre⁶¹.

Il rapporto che collega i Quattro non è, ancora una volta, oggettivabile, quindi i Quattro non sono degli elementi "in sé" adunati da una relazione. La cosa, come si è visto, quando si pensa non rappresentativamente ma partendo dal suo uso, si mostra come ciò che trattiene (*verweilt*) a fa avvenire (*ereignet*) il *Geviert*. La cosa «porta i Quattro nella luce di ciò che è loro proprio (*Eigenes*). A partire dalla semplicità di questa luce, essi sono confidati (*zugesichert*) l'uno l'altro. Uniti in questa reciprocità, essi sono disvelati (*unverborgen*)»⁶².

Per esprimere l'unitaria semplicità dei Quattro, Heidegger ricorre al gioco

⁵⁶ H., *Costruire...*, o.c., p. 100.

⁵⁷ Cfr. M. BERCIAÑO VILLALIBRE, *El evento (Ereignis) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger*, «Logos» XXIII-53 (1990), pp. 29-45.

⁵⁸ H., *La concezione...*, o.c., p. 230.

⁵⁹ Cfr. B. WELTE, *La métaphysique de Saint Thomas d'Aquin et la pensée de l'histoire de l'être chez Heidegger*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» (1966), pp. 601-614. Siamo d'accordo con l'analisi del pensiero di Heidegger, ma è problematica l'impostazione che presenta della filosofia di Tommaso.

⁶⁰ H., *La cosa*, o.c., p. 118. Come è stato detto, i divini del *Geviert* ci offrono un collegamento verso la possibilità e il carattere di Dio in Heidegger, soprattutto stando a *Beiträge zur Philosophie* in cui si parla dell'avvento dell'ultimo Dio (cfr. F. VOLPI, *Itinerarium mentis in nihilum. Heidegger e l'«ascesi» del pensiero*, in *La ricezione italiana di Heidegger*, a cura di M.M. Olivetti, Cedam, Padova 1989, pp. 239-264).

⁶¹ Cfr. H., *Costruire...*, o.c., pp. 99-100; anche H., *La cosa*, o.c., p. 118.

⁶² H., *La cosa*, o.c., p. 115.

delle parole appropriare-traspropriare. Ognuno dei Quattro si dà in riferimento agli altri, li rispecchia (*spiegelt*), in modo che i Quattro si danno, avvengono e si trattengono in una reciproca appropriazione (*zueinanderereignet*) che implica traspropriarsi (*vereignen*), cioè il confidarsi agli altri⁶³. Anche la parola “rispecchiare” vuole accennare il gioco dei Quattro in quanto ognuno rispecchia, rinvia, fa presente gli altri tre. Soltanto in tale reciproco rapporto accade il *Geviert*: «il facente-avvenire-traspropriante gioco di specchi della semplicità di terra e cielo, divini e mortali, noi lo chiamiamo mondo. Il mondo è (*wesst*), in quanto mondeggia. Ciò vuol dire che il mondeggiare del mondo non è spiegabile in base ad altro né fondabile su altro», e ciò perché «l'inspiegabilità e infondabilità del mondeggiare del mondo risiede nel fatto che cose come causa e ragioni fondanti restano inadeguate al mondeggiare del mondo»⁶⁴.

Lo stesso motivo, la non possibilità di un pensiero rappresentativo-fondativo (metafisico nell'accezione heideggeriana) vieta di pensare il rapporto cosa-*Geviert* in termini di causa o ragione fondante, «non è né una connessione di causa ed effetto né la relazione trascendentale-orizzontale e quindi anche tale rapporto non è né un rapporto ontico né ontologico»⁶⁵.

Il rapporto tra cosa e *Geviert* c'è nella misura un cui tra loro non si può parlare di identità. L'essenza della cosa fa accadere (*ereignet*) e trattiene (*verweilt*) il *Geviert*⁶⁶, mondo e cosa non sono delle realtà una accanto all'altra; ma nemmeno costituiscono un'identità. «Intimità di mondo e cosa non è fusione. L'intimità di mondo e cosa regna soltanto dove mondo e cosa nettamente si distinguono e restano distinti»⁶⁷. Il rapporto che costituisce la loro unità è detto differenza (*Unterschied*), non però, ancora, nel senso di distinzione oggettiva⁶⁸.

Nella seconda conferenza di *Identität und Differenz*, intitolata *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* (1957), Heidegger ha come scopo pensare la *Differenz* tra essere ed ente. Per arrivare ad una situazione adatta a tale pensiero, inizia la sua dissertazione con l'analisi della natura onto-teo-logica della metafisica.

Con l'espressione riportata si delinea il nucleo della critica heideggeriana alla metafisica occidentale. Essa, invece di pensare l'essere, si sofferma esclusivamente sull'ente (è *onto-*) perché eleva al livello di massimo pensiero la ragione (è *-logica*) e in base a tale primato cerca il fondamento, la ragione ultima, la causa che giustifica l'ente (è *teo-*). «Nel suffisso *-logica* non si nasconde soltanto la logicità nel senso del discorso consequenziale, ed in special modo del procedimento predicativo, che ordina, dirige, assicura e comunica il sapere scientifico. *-logica* è rispet-

⁶³ Cfr. *ibid.*, p. 119.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 119-120.

⁶⁵ H., *Rilassamento*, II, o.c., p. 22.

⁶⁶ Cfr. H., *La cosa*, o.c., p. 115.

⁶⁷ H., *Il linguaggio*, o.c., p. 37.

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 37-41. «Se tentiamo di rappresentarci tale differenza ci troveremo subito fuori strada, cioè saremo tentati di concepire tale differenza come una relazione, che il nostro rappresentare aggiunge all'essere e all'ente» (H., *La concezione...*, o.c., p. 227).

tivamente (*jeweils*) la totalità di una connessione fondante, in cui l'oggetto delle scienze viene rappresentato e concepito in rapporto al suo fondamento»⁶⁹.

Secondo il paradigma del pensiero logico l'ente è concepito sempre in base al suo richiamarsi al fondamento. Ma il fondamento che pensa la metafisica è *Ursache*, vale a dire «causa prima, che corrisponde al ritorno, alla *ratio* ultima, alla giustificazione finale»⁷⁰. Il concetto di Dio come fondamento, afferma Heidegger, è conseguentemente il concetto di *causa sui*, e ciò giacché «la metafisica è Teo-logica *perché* è Onto-logica»⁷¹. Il primato della *ratio* oggettivante-raziocinante condiziona l'inizio, lo svolgersi e il risultato della metafisica occidentale. In essa la differenza non è pensata⁷².

La differenza tra essere ed ente, tra mondo e cosa, tra *Geviert* e cosa è da pensarsi in termini di velatezza-svelatezza. A questo riguardo è significativo un passo della conferenza appena ricordata: «l'essere è presente nel modo di un passare nell'ente. L'essere però non passa nell'ente, come se lasciasse la sua dimora; lo stesso è da dirsi dell'ente (...). L'essere passa in..., (nel...), perviene -svelando a..., (al...) e tramite questo *pervenire a...* (*Überkommis*) avviene come autosvelamento. Arrivo (*Ankunft*) significa nascondersi nello svelamento, cioè essere presente in modo nascosto: essere essente. L'essere si mostra come il pervenire svelante. L'essente in quanto tale appare nella maniera del nascondersi arrivo nel non-nascondimento (nell'apparenza)»⁷³.

4. Dall'essere come senso all'essere come libertà ontologica

Il pensiero di Heidegger non è assimilabile né a un sistema chiuso, già concluso, né all'inizio di una scuola, pur rimanendo il pericolo di utilizzarlo in modo "scolastico", adoperando i suoi termini ma senza ripensarne l'articolazione e la portata. Le riflessioni heideggeriane hanno perciò aperto la porta a vari sviluppi di natura più o meno diversa, più o meno riconducibili l'uno all'altro. Il rapporto che collega, secondo il pensatore tedesco, i termini "pensiero rappresentativo", "principio di causalità", "onto-teo-logia", e il rifiuto di essi è suscettibile di portare verso un

⁶⁹ H., *La concezione...*, o.c., p. 225.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 226.

⁷¹ *Ibid.*, p. 226. I limiti della critica heideggeriana alla storia della metafisica occidentale derivano dalla non giusta comprensione dell'analogia e dalla radicalità della distinzione tra causa prima e seconda (e dal tipo di pensiero che è in grado di raggiungere tale distinzione); cfr. M. MÜLLER, *Existenzphilosophie in geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1958.

⁷² Manca in Heidegger una comprensione non razionalista dell'analogia che potrebbe permettere un accesso a Dio non "logico". Heidegger si ferma all'affermazione della *Differenz* e dell'*Es* dell'espressione *es gibt Sein* di *Zeit und Sein*. Cfr. J.B. LOTZ, *Identità e differenza in confronto critico con Heidegger*, in *La differenza e l'origine*, o.c., pp. 280-301.

⁷³ H., *La concezione...*, o.c., p. 229.

atteggiamento decostruttivista, o nichilista. La connessione tra “essere”, “presenza”, “svelatezza”, “uomo”, “temporalità”, “storicità”, permette di avviarsi verso un certo tipo di pensiero ermeneutico. L’articolazione di “essere”, “storia”, “destino-invio”, “evento” (*Ereignis*), “c’è-si dà” (*es gibt*), può spingere la riflessione verso un ripensamento della storia che si conclude con un nuovo storicismo⁷⁴.

L’analisi fin qui condotta, al di là della discussione sulla relazione e il contenuto preciso dei sentieri del pensiero che Heidegger ha aperto, ha voluto mostrare soltanto uno dei momenti del pensatore studiato, vale a dire, il rapporto tra *Sein* e *Geviert*, o meglio, come si pensa il *Sein* a partire dall’analisi del *Geviert*. Dalla lettura dei brani citati emerge lo sforzo per superare l’impostazione moderna del pensiero dell’essere, che fa perno sulla soggettività considerata come fondamento, e con esso, il tentativo di pensare non oggettivamente l’essere, evitando il “logicismo” che Heidegger ritiene di aver trovato in tutta la storia del pensiero metafisico occidentale.

La connessione tra *Sein-Geviert-Welt* e il rapporto fra le quattro direzioni del *Geviert* permettono di rilevare due indicazioni sul pensiero dell’essere di Heidegger. La prima fa riferimento alla situazione da dove è pensato l’essere: come sin dalle prime opere, l’essere viene visto dal (*von-her*) senso. Il primato del senso, dell’*esse ut verum*, è però storicamente considerato, senza una sua ipostatizzazione. Questo porta alla seconda indicazione: la non oggettivizzazione dell’essere significa superare qualsiasi “in sé”, anche nel senso trascendentale. Come si è affermato, nel primo Wittgenstein è presente ancora un’impostazione trascendentale in cui, senza più spazio per il soggetto, il linguaggio logico diventa l’orizzonte trascendentale; impostazione che si mantiene nel secondo Wittgenstein, per il quale trascendentale sarà la dimensione pragmatica dei diversi *Sprachspiele*⁷⁵. In Heidegger il linguaggio non è trascendentale nel senso moderno, e tanto meno l’uomo; la storicità allontana una tale possibilità. Anche per questo motivo si chiude la porta ad un orizzonte trascendente di senso.

Ma, sicuramente, la via percorsa da Heidegger non è l’unica possibile per trascendere l’oggettivismo; ve ne sono altre che, sviluppate, potrebbero darci una luce maggiore anche per ripensare la questione del senso.

In una di esse si crea lo spazio per riprendere un pensiero sull’in sé non oggetto né oggettivato. E’ la riflessione sulla libertà che scorre su un doppio binario. Meditare sull’uomo dalla (*von-aus*) libertà, quindi, un approccio verso il carattere auto-riflessivo dell’essere dell’uomo in quanto si autodetermina; e meditare sul significato radicale di gratuità e donazione dell’essere come frutto della libertà di Dio; così si apre una strada in cui si supera l’*eidōs* e si sviluppa l’intuizione aristotelica dell’*energeia*, mentre si può ripensare la differenza ontologica

⁷⁴ Berciano è portato ad affermare l’esito incompiuto e ambiguo del pensiero di Heidegger sulla base dello studio dei termini *Ereignis* ed *es gibt Sein* (M. BERCIANO VILLALIBRE, *El evento (Ereignis) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger II*, «Logos» 54 (1990), pp. 69-84.

⁷⁵ Cfr. K. O. APEL, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn 1975; IDEM, *Transformation der Philosophie, I-II*, Suhrkamp, Frankfurt 1976.

studi

e il senso, l'essenza della verità e l'essere stesso. Per portare avanti un tale pensiero occorre, però, ampliare la riflessione verso cammini che vanno oltre Heidegger.

* * *

***Abstract:** The thought of Heidegger revolves around a single object: to think being. The movement of his speculation can be defined according to certain leading terms, which express the way in which being must be thought. One of these terms is Geviert. To understand the content of Geviert in the context of Heidegger's thought, one must start from his critique of the representationist thought which characterizes western metaphysics. To think being as Geviert means not to objectivize it, but to think it in the interrelatedness of sky and earth, mortals and gods. The pair "sky-earth" indicates being's dimension of hiddenness and disclosure. "Mortals" bespeaks the reference of being to man, "gods" its givenness. From the analysis of Geviert we may conclude that Heidegger thinks being as meaning, whereas perhaps it would be necessary to broaden the point of view from which to think being, so as to reach a more complete comprehension of it.*