
La sospensione del reale

Dýnamis e symbebekós

nell'ontologia fisica del secondo Heidegger

GAETANO CHIURAZZI
Università di Torino

ABSTRACT: Moving inside Aristotelian philosophy, Heidegger was concerned with the different modes in which Being is said: categories, *dýnamis* and *energeia*, truth and falsehood. Although Heidegger had no thematic interest in Being as *symbebekos*, the dynamic ontology that Heidegger works out against the metaphysics of presence is an ontology of contingency in which *symbebekos* plays a fundamental role, to such an extent that it even constitutes its very foundation. The “suspension of the real” is a consequence of a radical inversion of the relation between substance and accident, so that Being, in its totality, depends on the eventuality of the *symbebekos*; it happens, it is an event (*Ereignis*). *Ereignis* can thus be understood as the Heideggerian “translation” of *symbebekos*.

KEYWORDS: ontology, accident, event, Aristotle, Heidegger

I. Verso un'ontologia fisica

Ci sono varie ragioni per considerare la svolta ermeneutica impressa da Heidegger alla fenomenologia come una svolta “aristotelica”. Come mostrano ampiamente vari titoli e temi dei corsi universitari da lui tenuti a Friburgo e a Marburgo, l'interesse per Aristotele si fa in Heidegger sempre più prevalente¹. Questo interesse può essere spiegato a partire da una questione problematica che consente di istituire un parallelo tra Platone e Aristotele, da un lato, e Husserl e Heidegger, dall'altro: il platonismo husserliano, che resta come una traccia sotterranea in tutta la produzione di Husserl, lasciava

¹ Cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne, 1984; Id., *Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Aristoteles*, «Philosophischer Literaturanzeiger», 37, 1984; W. Brogan, *The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology*, in: Kisiel T. and J. Van Buren (a cura di), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, New York, State University of New York Press, 1994, pp. 213–27.

infatti aperta una domanda sul radicamento ontologico delle essenze fenomenologiche, domanda che può essere sintetizzata nella forma: in che cosa si radica la visione fenomenologica delle essenze, e ancor più l'essenza stessa, l'*éidos*? Può essa considerarsi come separata, indipendente da ogni esistenza e fattualità, come le idee platoniche?

Questa domanda si iscrive però per Heidegger all'interno di un più vasto orizzonte problematico chiaramente aristotelico, la cui domanda-chiave si esplicita sempre più come una domanda sul senso dell'essere in generale, a conclusione di uno sviluppo speculativo che Heidegger aveva inaugurato con la sua lettura del trattato di Brentano, maestro di Husserl, *Sui significati molteplici dell'essere in Aristotele*². La domanda sul senso dell'essere — che ancora nei *Contributi alla filosofia* sarà definita come «la domanda di tutte le domande»³ — è la domanda sull'unità dei molteplici *modi* con cui l'essere si dice, dei suoi molteplici significati. In questa domanda è implicita la questione — problematica già nella *Metafisica* di Aristotele — della possibile riduzione dei molteplici sensi dell'essere a quello categoriale, ancora sostenuta, ad esempio, da Aubenque⁴, e negata invece da Heidegger, come esplicitamente scrive in uno dei corsi che, dopo gli anni Trenta, torna a dedicare ad Aristotele:

Soprattutto per Kant e a partire da Kant [...] la “possibilità” e la “effettività” (*Wirklichkeit*) insieme alla “necessità”, fanno parte delle categorie; costituiscono il gruppo delle categorie della “modalità”; come si dice in breve, sono la modalità. Ma in nessuna delle enumerazioni fornite da Aristotele delle categorie si trovano *dýnamis* e *enérgeia*. Per Aristotele la domanda su *dýnamis* e *enérgeia*, su *possibilità* ed *effettività*, non riguarda la domanda sulle categorie. Su questo punto, nonostante tutti i tentativi di darne l'interpretazione opposta, non ci devono essere esitazioni.⁵

² M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, p. 81; tr. it. di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Napoli, Guida, 1980, p. 189. Sul confronto Heidegger-Brentano cfr. F. Volpi, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione del giovane Heidegger*, Padova, Cedam, 1976.

³ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1994²; tr. it. Di F. Volpi e A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Milano, Adelphi, 2007, p. 40.

⁴ «I differenti sensi dell'essere, in conclusione, si riducono ai diversi modi della predicazione [...]: la distinzione tra atto e potenza come tra essere per sé ed essere per accidente esprimeva la possibilità di una molteplicità di significati, più che costituire una prima esposizione di queste significazioni. [...] Si può dunque ricondurre la teoria dei significati dell'essere alla teoria delle categorie e definire le categorie come i significati dell'essere in quanto si costituiscono nel discorso predicativo» (P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962, p. 170).

⁵ M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik IX 1–3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, a cura di H. Hüni, 1981, p. 9 (tr. it. di U. M. Ugazio, *Aristotele, Metafisica IX 1–3*, Milano, Mursia, 1992, pp. 12–13, modificata).

Nel dire che “l’essere si dice in molti modi”, Aristotele non intendeva perciò alludere semplicemente alla molteplicità dei predicati possibili dell’*ousia*, bensì, come scrive nel libro VI della *Metafisica*, a modi che sono *ulteriori* rispetto ad essa e ad essa irriducibili:

L’essere, inteso in generale, ha molteplici significati: uno di questi [...] è l’essere accidentale; un secondo è l’essere come vero e il non essere come falso; inoltre, ci sono le figure (*schémata*) delle categorie (per esempio l’essenza, la qualità, la quantità, il dove, il quando, e tutte le restanti); e, ancora, oltre a tutti questi, c’è l’essere come potenza e atto.⁶

Ora, è un fatto indiscutibile che l’interesse di Heidegger si focalizzi, sia prima sia dopo la cosiddetta *Kehre*, sempre proprio intorno agli altri modi con cui l’essere si dice oltre quello della predicazione categoriale: l’essere vero e, soprattutto, l’essere possibile, che è poi la vera scoperta di Aristotele, il quale ha così fondato un’ontologia modale radicalmente contrapposta all’ontologia categoriale platonica, ancora pervasa da una logica parmenidea (per quanto Platone mostri, soprattutto in dialoghi come il *Teeteto*, il *Sofista*, il *Filebo*, un grande sforzo di superamento dell’eleatismo, nel tentativo di elaborare una concettualità intermedia tra l’essere e il non essere, quale appunto quella che prende in considerazione l’essere possibile). Come ha scritto Franco Volpi sintetizzando la sua ricostruzione dell’itinerario heideggeriano all’interno del testo aristotelico, Heidegger rilegge Aristotele provando «di volta in volta a considerare determinante ciascuno dei vari significati, inizialmente forse quello della sostanza, poi quello del vero e infine quello dell’*enérgeia*»⁷. E soprattutto dopo la *Kehre* Heidegger sembra concentrarsi in particolare sui concetti di *dýnamis* e *enérgeia*, mostrando un interesse crescente verso la *phýsis*, termine con cui giunge a designare l’“ente in generale”, la “totalità dell’ente” come era esperita soprattutto dai presocratici. Non si può però non rilevare la curiosa anomalia per cui la sua indagine sembra arrestarsi proprio all’essere come potenza e atto, e non pare ci sia riscontro testuale per un interesse nei confronti del *symbebekós*, che quindi non appare, almeno a prima vista, come un tema esplicito della sua indagine ontologica⁸. Ma questa omissione, ritengo, non esclude tuttavia

⁶ Aristotele, *Met.* VI 2, 1026 a33–b2.

⁷ F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., p. 187.

⁸ Un’analisi del *symbebekós* è fatta all’interno delle lezioni su Aristotele degli anni venti: ma l’unica osservazione degna di rilievo che qui Heidegger fa riguarda la determinazione del *symbebekós* come relativo a qualcosa di più originario, considerata decisiva per la concezione greca dell’essere, in quanto basata sulla conoscibilità, e quindi in funzione dell’*epistème*. Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen Ausgewählten Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Frankfurt a.M., Klostermann, 2005, vol. 62.

che forse il *symbebekós* sia — e in maniera radicale — un tema implicito e costante, forse il tema, di Heidegger. La determinazione dell'essere come *Ereignis*, a cui Heidegger perviene dopo la *Kehre*, non è forse che una nuova formulazione dell'essere come *symbebekós*.

Nelle pagine che seguono vorrei allora soffermarmi su questi due concetti, *dýnamis* e *symbebekós*, per ripercorrere alcuni momenti della riflessione heideggeriana dopo la *Kehre*: essa si mostra a mio avviso come il tentativo di delineare una ontologia non più categoriale ma dinamica, e perciò direi non più metafisica (nella misura in cui la metafisica designa un ambito sottratto alla dimensione del movimento e del tempo) ma fisica. Un'ontologia, quindi, che comporta una scelta, per così dire, tra due "Aristoteli": ovvero tra l'Aristotele dei libri V e IX della *Metafisica* e quello del libro VII⁹, o anche tra l'Aristotele della *Fisica* e quello delle *Categorie*.

2. L'enigma del movimento

Secondo la testimonianza di Gadamer, il vero centro del pensiero aristotelico era per Heidegger la *Fisica*¹⁰; più che esplicita è del resto l'affermazione diretta di Heidegger, laddove scrive: «La *Fisica aristotelica* è il libro fondamentale della filosofia occidentale, e un libro occultato e quindi mai pensato sufficientemente a fondo»¹¹. L'importanza della *Fisica* è evidentemente dovuta al fatto che il suo oggetto è il divenire, il movimento, il mutamento, ovvero l'essere soggetto alle condizioni del tempo. E il movimento (*kínesis*) è, così dice Heidegger nel *Natorp-Bericht*, il «motivo originario dell'ontologia aristotelica»¹². Se la *Fisica* è rimasta un libro così a lungo occultato e incompreso, ciò è però dovuto al fatto che il movimento, come Heidegger scrive nel suo commento al libro II, 1 appunto della *Fisica*, è «la cosa in assoluto più difficile che dovette essere pensata nella metafisica occidentale»¹³. Anzi, la metafisica si caratterizza proprio per la sua incapacità a pensarlo davvero.

A riprova della centralità del movimento nell'ontologia che Heidegger viene delineando sulla scorta di Aristotele c'è il fatto che già nel suo corso

⁹ Cfr. M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik IX 1–3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, cit., §1 (tr. it. p. 12–13).

¹⁰ Cfr. H.–G. Gadamer, *Heideggers "Theologische" Jugendschrift*, «Dilthey-Jahrbuch», 6, 1989 (tr. it.: *Uno scritto «teologico» giovanile di Heidegger*, «Filosofia e teologia», IV, 1990, p. 494).

¹¹ Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der phýsis. Aristoteles, Physik B, 1*, in *Wegmarken*. a cura di F.–W. von Herrmann, 1976, p. 242 (tr. it. F. Volpi, *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987, p. 196).

¹² Cfr. Id., *Natorp-Bericht: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, a cura di H. U. Lessing, «Dilthey-Jahrbuch», 6, 1989, p. 27 (tr. it. di V. Vitiello e G. Cammarota, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, «Filosofia e teologia», IV, 1990, p. 515).

¹³ Id., *Vom Wesen und Begriff der phýsis. Aristoteles, Physik B, 1*, cit., p. 283 (tr. it. p. 237). Cfr. Aristotele, *Phys.* III 2, 201b 33–34.

estivo del 1923, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, egli considerava come costitutiva della vita fattizia la *Bewegtheit*, la motilità, carattere proprio degli enti finiti e temporali. Essi sono tali perché tesi verso qualcosa di assente, che loro manca¹⁴. La motilità dell'esserci è infatti dovuta a una mancanza che lo costituisce come "anticipante" la sua possibile completezza o totalità: questa mancanza ne fa un essere *mortale*.

Per Aristotele la mancanza, la *stéresis*, "modalizza" la sostanza facendone una *possibilità*. Essa, dice Heidegger sempre nel suo commento al libro II, 1 della *Fisica*, non è una mera "privazione" o un'"assenza" (*privatio* o *negatio*), ma un modo costitutivo di esser presente («*da*») dell'assentarsi, un *eídos pos*, «una certa qual specie di aspetto e di presenza», che conferisce una forma determinata (cfr. *Phys.* 193 b 18–21). Questa precisazione ricorda quelle che in *Essere e tempo* tendevano a distinguere la particolare mancanza dell'uomo, la morte, da altre forme di incompletezza o di incompiutezza, come quella oggettiva di qualcosa cui manchi un pezzo, o come quella soggettiva di una momentanea impossibilità di vedere una parte della Luna. La mancanza che caratterizza l'esistenza dell'uomo è invece *effettiva*, nel senso che opera positivamente nel costituirlo in un certo modo, come un ente finito e mortale, un ente, cioè, *possibile*. Non c'è possibilità senza questo tipo di mancanza, cioè senza limite, senza questa particolare forma di incompiutezza o incompletezza: al punto che, come osserva Heidegger riferendosi alla dottrina aristotelica, «la *dýnamis* è in un senso preminente in balia della *stéresis* e da essa catturata»¹⁵. Lungi dal presentarsi come uno stato di pienezza debordante, eccedente — una *potenza*, una sorta, cioè, di *Wille zur Macht* che costituisce un *surplus* del reale, e che tende a imporsi su di esso in maniera anche violenta — la *dýnamis* è invece definita a partire da una mancanza: c'è *dýnamis* perché non c'è mai uno stato di totale compiutezza, di definitività. *Dýnamis* e incompletezza — ovvero non-totalità, indefinitezza — sono così termini correlativi: è questa l'idea centrale che fa crollare il parmenidismo, e che è alla base di tutta una serie di scoperte e di nuove prospettive, aperte dal confronto che già Platone intrattiene con Parmenide nei suoi ultimi dialoghi, a cui — vorrei qui ricordare — non è estranea una ricerca che ruota intorno al tema, ad esempio, dei numeri irrazionali. Perché lo statuto dell'ente in qualche modo "mancante", incompleto, e quindi possibile, è uno statuto intermedio tra l'essere e il nulla, simile a quello dei numeri

¹⁴ Aristotele, *Met.* IX 8, 1050a 7–9.

¹⁵ M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik IX 1–3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, cit., §12 (tr. it. p. 81). Sul concetto di *stéresis*, cfr. le pagine di *Vom Wesen und Begriff der fÚsij. Aristoteles, Physik B, 1*, cit. pp. 294–98 (tr. it. p. 248–52). Sulla ripresa heideggeriana della dottrina modale di Aristotele cfr. F. Volpi, *La riabilitazione della dýnamis e dell' enérgeia in Heidegger*, «Aquinas», 33, 1990.

irrazionali¹⁶. O, per aggiungere un altro termine di paragone (questa volta di tipo grammaticale), simile ai sincategoremi: i quali infatti sono formalmente definiti come non indipendenti, bisognosi di un completamento di senso, mancanti, incompleti.

L'Analitica esistenziale condotta in *Essere e tempo* mostra ampiamente quale sia il ruolo costitutivo della mancanza (di quella specifica forma di "mancanza" che è la morte, la quale *sovrasta* costantemente l'esserci¹⁷) nel trasformare la presunta sostanzialità dell'uomo in esistenza, che per Heidegger significa possibilità *reale*, effettiva, distinta dal *possibile logicum*, definito dal mero principio di non contraddizione. Questa caratterizzazione dinamica dell'esistenza e del reale — che porta Heidegger a delineare una vera e propria *pandinamica* dell'essere in generale (*Pandynamik des Seins überhaupt*), in cui il movimento appare come un carattere fondamentale dell'essere stesso¹⁸ — è un punto centrale della sua ontologia, mai abbastanza messo in rilievo, dal quale dipende la sua stessa caratterizzazione *ermeneutica*, il suo conferire cioè un ruolo fondamentale alla comprensione, di cui l'interpretazione, ricordiamolo, è solo un'articolazione. La comprensione è apertura di possibilità, e non ci sarebbe alcuna interpretazione (e cioè alcuna *realizzazione* del senso, vale a dire nessun significato) se non ci fosse la comprensione. Ne va insomma qui *della distinzione della nozione ermeneutica di verità da ogni forma di positivismo eleatico* (da cui non è distante neanche il positivismo pragmatista), secondo cui è possibile, e dunque vero, ciò che si realizza, mentre ciò che non si realizza è relegato nel Limbo del meramente ineffettuale. Il verificazionismo pragmatista — la tesi che l'effettualità è una ragione sufficiente per la verità — è l'estrema metamorfosi dell'eleatismo.

Heidegger trova la strada per superare queste forme di positivismo in Aristotele, a partire dal confronto che questi intrattenne con i Megarici. I Megarici infatti identificavano completamente la *dýnamis* con l'*enérgeia*, in base al fatto che l'unico modo di accesso alla *dýnamis*, l'unico modo di attestarla, è il suo esercizio, la sua realizzazione. Per Aristotele invece la *dýnamis* è essenzialmente indipendente dalla sua realizzazione: ci può essere *dýnamis* anche senza esplicazione attuale. Così Heidegger sintetizza questa contrapposizione nelle lezioni sui capitoli 1–3 del libro IX della *Metafisica*, tenute a Friburgo nel 1931:

¹⁶ Cfr. Aristotele, *Met.* IX 2, 1046b 55gg. Su ciò mi permetto di rimandare al mio *Relativism and Incommensurability*, di prossima pubblicazione.

¹⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer 1927, p. 250 (tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1986², p. 377).

¹⁸ Id., *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1993, §61.

Proprio perché questa realtà non può essere nient'altro che la realizzazione nell'esercizio della capacità, i Megarici negano la determinazione d'essenza di Aristotele. Le due concezioni stanno l'una di fronte all'altra: *Aristotele considera decisa, in base alla determinazione d'essenza della δύναμις, la domanda sull'esser-accessibile della δύναμις stessa, i Megarici, servendosi dell'unico modo in cui una δύναμις può essere accessibile, ne negano in fondo l'essenza.*¹⁹

Queste distinzioni possono essere esplicitate come differenze tra varie forme di assenza o presenza della possibilità, ovvero come: 1) totale assenza di una capacità o di una possibilità; 2) semplice capacità o possibilità; 3) esercizio attuale di una capacità come realizzazione della possibilità.

La questione riguarda un punto importante, e cioè la natura ontologica della possibilità, sospesa tra l'essere e il non essere. I Megarici negano la possibilità, perché riducono l'intero reale all'esercizio attuale, alla semplice presenza (se sto seduto, sto semplicemente seduto: non ho la possibilità di alzarmi²⁰; il principio eleatico di identità — che per i Megarici riduceva ogni predicazione alla pura tautologia — assume qui un chiaro significato ontologico, che porta a escludere, prima ancora che il diverso, l'idea stessa del possibile, su cui si fonda ogni cambiamento, mutamento, diversità). Aristotele invece mantiene la possibilità a un livello intermedio tra assenza e presenza, come una capacità che si ha benché possa non essere attualmente esercitata. Quel che Heidegger caratterizza come “metafisica della presenza”, e che comporta l'identificazione delle condizioni della verità con la positivizzazione dell'ente, non è altro che il salto di questo livello intermedio. In base a queste distinzioni si comprende infine la differenziazione ontologica su cui si struttura l'ontologia di *Essere e tempo*, e che comporta una differenza tra: 1) assenza (morte, radicale impossibilità); 2) capacità (esistenza, possibilità effettiva); 3) presenza (positività, possibilità realizzata).

L'ambito del divenire, del movimento, del cambiamento, l'ambito cioè della *phýsis* — la parola che Heidegger considererà un sinonimo di “essere”, sfruttando la derivazione etimologica di alcune forme verbali tedesche di *sein* dall'indoeuropeo **bhu*, che significa “aprirsi, sbocciare”, e da cui deriva il termine greco *phýsis* –, è quello intermedio tra assenza e presenza cui appartiene la *dýnamis*: in breve, è l'orizzonte ontologico dell'essere come tempo.

¹⁹ Id., *Aristoteles, Metaphysik IX 1–3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, cit., §18,a (tr. it. p. 122).

²⁰ Aristotele, *Met.* IX 3, 1047a 15sgg.

3. Dall'essere all'avere

Un aspetto interessante della questione, che consente di cogliere ulteriormente il nesso tra possibilità, esistenza e tempo, è il fatto che, per ascrivere la possibilità a un livello intermedio tra presenza e assenza, Aristotele si serve di un linguaggio non più strettamente “ontologico”, ma che inclina piuttosto verso la sfera pratica, la cui spia principale è la funzione che vi gioca il verbo *échein*, “avere”. La possibilità effettiva che caratterizza l'esistenza è un avere-la-capacità-di: «Essere-nella-capacità-di significa secondo Aristotele *dýnamin échein*; secondo i Megarici significa invece *energeîn*»²¹. In questo modo, Heidegger può dire che «Aristotele vede la presenza della *dýnamis* intesa come tale nell'*échein*; quel che si ha è in possesso ed essendo in possesso è disponibile, accessibile (*verfügbar, vorhanden*)»²². Persino la distinzione tra l'ente *vorhanden* e l'ente *zuhanden* dipende dunque da questa caratterizzazione della *dýnamis*, senza la quale essa è incomprendibile: l'ente *vorhanden* è tale solo come possibilità, per l'esserci, di usarlo. Dal momento che è utilizzato, esso è *zuhanden*, ma queste due “determinazioni” non sono predicati dell'ente stesso, bensì modi del suo rapporto con l'esserci, della sua capacità di comprenderlo, di “averlo” in un modo piuttosto che in un altro.

Il nesso che lega la possibilità alla semantica dell'avere è tale da condurre a una caratterizzazione in termini di “avere” dell'*esistenza* stessa: essa è infatti definita da Heidegger tramite il verbo *habitare*, nientemeno che un frequentativo di *habeo*. Attraverso questa semantica dell'“avere” l'ontologia fondamentale è messa in comunicazione con l'altra dimensione del campo ontologico propria del movimento e del cambiamento, ovvero quella della prassi: anzi, come ha notato sempre Franco Volpi nei suoi numerosi scritti sull'argomento, tutta l'analitica esistenziale può essere intesa come un'ontologizzazione della filosofia pratica di Aristotele²³, tanto che potrebbe essere definita addirittura come una vera e propria “scienza dell'avere”. Nella definizione della *dýnamis* questo passaggio è esplicitamente suggerito da Heidegger:

Dýnamin échein significa: ciò che dà capacità è tale in quanto *ha* una capacità: *si mantiene* in questa capacità e con questa capacità *si mantiene in sé*, resta cioè l'opposto di

²¹ M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik IX 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, cit., §18, a (tr. it. p. 126).

²² Ivi, §19 (tr. it. p. 127).

²³ Cfr. F. Volpi, *L'esistenza come «praxis». Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e tempo»*, in: Vattimo G. (a cura di), *Filosofia '91*, Roma-Bari, Laterza, 1992; Id., “*Sein und Zeit*”: *Homologien zur «Nikomachischen Ethik»*, «*Philosophisches Jahrbuch*», 96, 1989. Cfr. anche J. Taminiaux, *La réappropriation de l'Ethique à Nicomaque: poiesis et praxis dans l'articulation de l'ontologie fondamentale*, in: *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Millon, 1989.

qualcosa che è in esercizio. Questo mantenersi–in–sé ci appare già più chiaramente come un modo dell'essere. Il mantenersi–in–sé è però nel contempo un *mantenersi–pronto–per...* (l'esercizio stesso). Tutto questo dev'essere colto solo attraverso il greco *échein*. I significati di *échein* che ho nominato qui trovano espressione anche nel termine che gli corrisponde, nell'*héxis*.²⁴

La nozione di *héxis* (latino *habitus*) costituisce dunque il ponte tra l'ontologia e la filosofia pratica: l'esserci è immerso nella possibilità, che esercita tramite i suoi atteggiamenti o modi di rapporto all'ente, *habitus* o *héxeis*, comportamenti che esprimono una *capacità*, una *dýnamis*, un *können* o un *Vermögen*, che si attualizza in concrete formazioni di senso, e che anzi ha in tali attualizzazioni o operatività l'unica forma di attestazione possibile²⁵. La nozione di *Vorhabe*, in particolare, riassume in sé tale carattere non sostanziale e pre–oggettuale delle determinazioni esistenziali dell'esserci, potendo anzi essere intesa come la traduzione riattualizzata del termine greco *ousía*, che originariamente non significava ciò che è stabile, la natura sostanziale di qualcosa, ma ciò che si ha. Come Heidegger sottolinea in più luoghi, il significato pre–filosofico del termine *ousía*, «andato perduto nel processo di appiattimento dell'originario», era infatti «possesso» (*Haben*), «dote» (*Hausstand*), «patrimonio» (*Vermögen*)²⁶. L'*ousía* è l'originario possesso, la sostanza o la facoltà — un pre–requisito — che mette in grado di fare qualcosa, nel senso in cui si parla di “sostanze o facoltà” a proposito dei beni che uno ha, e che sono tali, un *bene*, nella misura in cui consentono di fare e agire (il Bene stesso, che è al di là delle idee, è inteso da Platone come ciò che sovrasta l'essere in generale e la verità e li rende possibili²⁷).

La *héxis* è, per Aristotele, una condizione o un atteggiamento, un'acquisizione, e quindi una modificazione, uno stato che esprime delle “variazioni” possibili in relazione a qualcos'altro, e che quindi dischiude un ambito di “storicità”, in quanto ciò che è o può essere acquisito, per quanto stabile, non appartiene per ciò stesso all'essenza, intesa come determinazione ri-

²⁴ M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik IX 1–3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, cit., §18a (tr. it. p. 127).

²⁵ Di qui la distinzione, proposta in *Nic. Eth. 1098b*, tra la disposizione alla felicità, che è una *héxis*, e la felicità, che è una *enérgεια*, tra l'aver una virtù e manifestarla.

²⁶ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1985 (tr. it. di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli, 1990, p. 125). Analoga osservazione è fatta in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M., 1975 (tr. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, il Melangolo, 1990, p. 103).

²⁷ Platone, *Resp. VI 508d–509d*; M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1988, § 14 (tr. it. di F. Volpi, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul “Teeteto” di Platone*, Milano, Adelphi, 1997, p. 135).

flessa, e non relativa, del soggetto²⁸. L’“avere”, insomma, che nelle *Categorie* appare come una delle predicazioni possibili dell’ente, definisce un ambito diverso da quello della relazione copulativa – che può facilmente essere assimilata a una relazione di identità o di necessità, come nella definizione essenziale —, ovvero quello di una relazione intrinsecamente accidentale. E qui il discorso sulla possibilità — sulla *dýnamis* — interseca quello sull’accidentale, sul *symbebekós*, che in *Met.* VI 2, 1026a 33 sgg. è uno dei modi — il primo dell’elenco — in cui l’essere si dice.

4. Il *symbebekós* come verità dell’essere

In latino il termine *symbebekós* è stato tradotto con “*accidens*”, e in questa forma è passato nel linguaggio filosofico. Certamente è innanzi tutto questo significato che consente di intravedere il nesso che il *symbebekós* può avere con la nozione heideggeriana di *Ereignis*, ma una delucidazione ulteriore può a mio parere venire anche dal suo significato letterale, che non si avverte nella traduzione latina: *symbebekós* è il perfetto di *symbaíno*, alla lettera “con–venire”, “venire assieme”. A mio parere, non è possibile comprendere quel che Aristotele intende con il termine *symbebekós* senza tenere in considerazione anche questo suo significato letterale.

Aristotele parla del *symbebekós* in particolare nel libro VI della *Metafisica*: ad esso è dedicato poco spazio, probabilmente in ragione del fatto che del *symbebekós*, come scrive Aristotele, non c’è scienza²⁹: nessuna scienza, né pratica né poetica né teoretica, se ne occupa³⁰, poiché le scienze si occupano di ciò che è sempre o per lo più, mentre l’accidentale è estraneo a queste categorie temporali³¹. Difficile definire infatti il suo statuto ontologico, perché, proprio come la *dýnamis*, esso è «qualcosa di vicino al non–essere (*eggus ti toú mè óntos*)», sebbene non sia del tutto un non–essere³².

Due sono comunque gli esempi che ne illustrano il significato; il primo è quello di una casa: *katà symbebekós* è in questo caso il fatto che essa possa essere gradevole, scomoda, utile, per alcuni, ma non per altri; il secondo è tratto dalla geometria, e qui Aristotele dice che *katà symbebekós* è il fatto che un triangolo abbia gli angoli interni uguali a due retti, poiché questa proprietà è “aggiuntiva” rispetto alla definizione del triangolo, che è ciò di cui propriamente si occupa il geometra. Su come intendere questi esempi gli

²⁸ Cfr. Aristotele, *Metafisica* V 20 1022b; *Etica Nicomachea* II, 5; *Categorie* 8, 27–28.

²⁹ Id., *Met.* VI 2, 1027a 20.

³⁰ Ivi, 1026b 3–4.

³¹ Ivi, 1027a 26–27.

³² Ivi, 1026b 13.

interpreti sono alquanto discordi³³: soprattutto il secondo esempio sembra non chiarire molto in che senso possa essere “accidentale” per un triangolo avere gli angoli interni uguali a due retti. Tale incongruenza sembra però dovuta proprio alla traduzione del termine “*symbebekós*” con “*accidens*”, poiché fa intendere che tutto ciò che è *katà symbebekós* sia accidentale, vale a dire “casuale”, mentre ciò non è vero: anzi, una tale traduzione è, come nota Heidegger, piuttosto strana, proprio perché «l’*accidentale* è certamente un *symbebekós*, ma non ogni *symbebekós* è accidentale»³⁴. Forse la questione può essere in qualche modo risolta ricorrendo a una traduzione, come ho suggerito, più *letterale* del termine, nel senso prima accennato.

Secondo questo significato letterale il *symbebekós* è un “con-venuto”, qualcosa che “viene assieme”, derivando da altre premesse o condizioni collaterali. Ci può allora essere un *symbebekós* non propriamente “accidentale”. Le geometrie non-euclidee hanno dimostrato a sufficienza quanto sia “accidentale” per un triangolo l’*avere* gli angoli interni uguali a due retti: tale proprietà del triangolo deriva, non direttamente dalla sua definizione, ma da altri presupposti (in questo caso, il postulato delle parallele)³⁵. Molto più intuitiva è l’“accidentalità” di ciò che è empirico: *katà symbebekós* è in questo caso l’*inessenziale* che si aggiunge, con-viene, a qualcosa, come l’essere comoda o meno per una casa. Il *symbebekós* è insomma dotato di una relativa indipendenza dalla definizione, e cioè dall’*identità*: in entrambi i casi menzionati da Aristotele, infatti, la definizione del triangolo o della casa resterebbe *la stessa*, anche se non tutti i triangoli avessero gli angoli interni uguali a due retti o nessuna casa fosse, ad esempio, comoda. Per questo motivo il *symbebekós* è inteso anche come un relativo³⁶, poiché non esiste per se stesso, ma solo per altro³⁷.

Il *symbebekós* rappresenta chiaramente un elemento di variabilità, di mutamento, sebbene non necessariamente di casualità, nel reale. Ad esso pertiene quindi un carattere temporale diverso da quello dell’*ousía*, che è sempre o per lo più. Questa costanza ontologica dell’*ousía* è il fondamento della

³³ Cfr. la nota di Reale al luogo suddetto nel suo *Commento alla Metafisica*, Napoli, Loffredo, 1978, vol. III, p. 302–303.

³⁴ M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik IX 1–3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, cit., p. 13 (tr. it. p. 15). Cfr. Aristotele, *Met.* V 30, 1025a 31 sgg.

³⁵ A riprova di questo significato “deduttivo” del *symbebekós* si può citare Platone, il quale nel *Gorgia* usa l’espressione «*tà symbainonta ek tou lógou*», “ciò che deriva – con–segue, viene assieme – dal discorso” (*Gorg.* 459B).

³⁶ Brentano, in *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, cita le traduzioni di Schwegler e Brandis, che rendono *katà symbebekós* con “*beziehungsweise*”. Cfr. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seiendes nach Aristoteles*, Freiburg i. B., Herdersche Verlagshandlung, 1862 (tr. it. di S. Tognoli a cura di G. Reale, *Sui molteplici significati dell’essere secondo Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, p. 19).

³⁷ Aristotele, *Met.* V 30, 1025a 28–29.

costanza di significato che, nel libro IV della *Metafisica*, è condizione del *lógos* e della stessa umanità: se non ci fosse identità *costante* di significato, non sarebbe possibile la comunicazione, e quindi l'uomo in quanto *lógon échōn*. È chiaro che, intesa in maniera metafisica, la permanenza dell'*ousía* implica una sua totale atemporalità. Essa mette la teoria del significato — e della verità che da esso dipende, su cui ricade la stessa idea di atemporalità — al riparo da ogni *symbebekós*, da ogni con-venienza.

Ma, riprendendo quello che ho inteso presentare come il significato letterale del termine *symbebekós* — l'idea di un con-venire che tiene assieme due termini di un rapporto —, vorrei però seguire una linea argomentativa che può apparire non immediatamente giustificata, ma che a mio avviso costituisce la traccia che porta alla concezione heideggeriana dell'essere e della verità come evento, per mostrare come essa costituisca il confronto conclusivo di Heidegger con la concezione aristotelica dell'essere che si dice in molti modi, e in particolare con il più marginale di essi, appunto il *symbebekós*, fino a farne quello fondamentale. Noterò a questo proposito che il termine “*convenientia*” è, insieme ad *adaequatio* e *corrispondentia*, uno dei termini con cui la tradizione ha definito la verità. È nota la polemica di Heidegger nei confronti della definizione tradizionale della verità, considerata come “impropria” in quanto rivolta prevalentemente all'ente³⁸. Tuttavia, non si può dire che per Heidegger queste definizioni tradizionali siano semplicemente “sbagliate”: in esse, osserva Heidegger, deve pur esserci qualcosa di valido, se hanno resistito a ogni mutare delle interpretazioni della conoscenza. Si tratta piuttosto, allora, di indagare il fondamento di tali formulazioni a partire da un orizzonte più ampio e radicale, quello della “verità ontologica”. C'è insomma un senso *positivo* in quelle formulazioni, un senso positivo della *convenientia*, della *corrispondentia* e forse persino dell'*adaequatio*, che semplicemente resta nascosto, in secondo piano — o come sullo sfondo — nella loro interpretazione ontica, la quale «è inevitabile, ma tuttavia derivata»³⁹. Attraverso di esse è però possibile risalire verso una verità più originaria, quella dell'essere, l'*alétheia*.

Questa strada è indicata implicitamente nel §4 di *Essere e tempo*, laddove la definizione della verità ontica come *convenientia* viene esposta riferendosi a Tommaso d'Aquino:

Nel corso della deduzione dei “trascendentali” — cioè dei caratteri d'essere che vanno ancora al di là di ogni possibile determinazione di un ente per generi di realtà, di ogni *modus specialis entis*, e che appartengono necessariamente a ogni entità,

³⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., §44a, p. 214 (tr. it. p. 330).

³⁹ Id., *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, cit., p. 130 (tr. it. p. 86).

qualunque essa sia — si vuol provare che anche al *verum* appartiene questo carattere di *transcendens*. A tal fine si fa ricorso a un ente, il quale, in virtù del suo stesso modo di essere, ha la proprietà di “convenire” (*zusammenzukommen*) con qualsiasi ente. Questo ente particolare, *l'ens, quod natum est convenire cum omni ente*, è l'anima (*anima*)⁴⁰.

“*Verum*” esprime la *convenientia* (*Zusammenkommen* = *symbaínein*) dell'ente con l'intelletto, così come “*bonum*” esprime la *convenientia* dell'ente con l'appetito. Ciò, precisa Heidegger, «non ha nulla a che fare con una fallace soggettivizzazione della totalità dell'ente»: in virtù del carattere *necessario* di questo *convenire* di anima ed ente, tale rapporto non apre al soggettivismo né al prospettivismo. C'è anzi un *convenire* “trascendentale”, come quello della deduzione kantiana, per cui l'Io penso deve “poter accompagnare” tutte le mie rappresentazioni — venire insieme ad esse — affinché possano essere dette mie e costituire così un'esperienza. Questa verità trascendentale è una *convenientia* di anima ed ente, come un “venire insieme”, “accordarsi” o “convergere”: un'idea che, come osserva incidentalmente Heidegger, era già stata espressa da Aristotele nel *De anima* con la formula *ē pshyché tà ónta pós estin*, l'anima è in qualche modo tutte le cose (*De an.* IV 8 431b 21): l'identità qui espressa dalla “è” è meglio definibile come un con-venire, un *symbaínein*.

Questa formulazione della *convenientia* resta comunque ancora presa nell'ambito della analitica esistenziale e della verità ontica: i suoi termini correlativi sono infatti l'ente e l'esserci. Bisogna trasportarla su un piano più propriamente ontologico per comprendere la sua riformulazione in termini di *Ereignis*. Infatti, è proprio come una sorta di correlazione di questo tipo, come un con-venire, che nei *Contributi alla filosofia* — il testo che avrebbe dovuto essere una prosecuzione di *Essere e tempo*, la seconda “opera capitale” di Heidegger, in cui egli ha lasciato le indicazioni più profonde e radicali del suo pensiero —, viene definito l'*Ereignis*. L'*Ereignis* è l'evento, l'accadere grazie al quale Essere (*Seyn*) ed esserci (*Dasein*) vengono a corrispondersi, con-vengono in una relazione di coappartenenza, e cioè di “possesso”, come una appropriazione reciproca. La cosiddetta *svolta*, la *Kehre*, non è altro che la focalizzazione sull'altro termine di questa correlazione: non più l'esserci, come in *Essere e tempo*, ma l'Essere. L'evento è il darsi della loro “unità”, della loro correlazione, è il «riferimento vicendevole (*kehrig*) dell'Essere e dell'esser-ci [...]»⁴¹. L'*Ereignis* è il nome di un rapporto, è anzi

⁴⁰ Id., *Sein und Zeit*, cit., p. 14 (tr. it. p. 68).

⁴¹ Cfr. Id., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, cit., p. 37.

«il rapporto di tutti i rapporti»⁴², in cui l'esserci cor-risponde (*ent-spricht*) alla chiamata dell'essere. L'evento è l'origine della verità e della temporalità dell'essere, come apertura dello spazio, della radura (*Lichtung*) in cui con-vengono essere ed esser-ci, spazio-tempo che rende possibile ogni altra corrispondenza e convenienza, cioè ogni esser-vero ontico⁴³.

Il concetto di *Ereignis*, in questo modo, rappresenta la traduzione sul piano ontologico, e cioè del rapporto tra l'essere e l'esserci, del rapporto pre-ontologico che in *Essere e tempo* era fondato sulla comprensione dell'essere e che si presentava come modo dell'In-essere, nonché del rapporto ontico di corrispondenza o convenienza tra esserci ed ente che definisce il concetto tradizionale di verità. Tale rapporto, che sul piano pre-ontologico si presenta come *habitare*, e sul piano ontologico come un appropriarsi reciproco di essere ed esserci, non può essere pensato come una relazione sinonimica, vale a dire di identità. Possiamo definirlo piuttosto come una *correlazione fattuale, casuale*, nel senso che è una correlazione che *accade*, in cui si determinano reciprocamente essere ed esserci. Si tratta in maniera eminente di quella relazione di co-appartenenza di cui Heidegger, in *Essere e tempo*, lamenta la marginalizzazione nel discorso filosofico, a causa della «tendenza metodologicamente incontrollata alla deduzione di ogni molteplice dalla semplicità di una “causa prima”»⁴⁴. *Ereignis* è quindi la denominazione che Heidegger dà a questa struttura ontologica, che non implica né coincidenza né coordinazione, ma rapporto reciproco⁴⁵. Il *symbaínein* di essere ed esserci come correlazione fattuale tra due non identici è così letteralmente il principio della sintesi a priori: una sintesi trascendentale, sebbene non metafisica, in quanto fondata su un accadere che ha avuto luogo, in quanto evento, possibilità.

Queste idee potrebbero essere espresse tramite la distinzione effettuata da Saul Kripke tra “contingenza a priori” e “necessità a posteriori”: il convenire (*symbaínein*) di essere ed esserci è un fatto del tutto accidentale e perciò contingente, di una contingenza *a priori* perché conosciuta come condizione di possibilità di ogni ulteriore rapporto di senso, che non sussiste se non sulla base di questa co-appartenenza originaria; ma, una volta che essa sia accaduta, si presenta come una necessità a posteriori, ovvero, appunto, come la condizione necessaria di ogni verità, sia essa ontica o ontologica.

⁴² Cfr. Id., *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1985, penultima pagina?? (tr. it. A cura di A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1979, p. 211).

⁴³ Id., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, cit., §204 sgg.

⁴⁴ Id., *Sein und Zeit*, cit., p. 131 (tr. it. p. 222) [questo riferimento lo fornisco dopo].

⁴⁵ Cfr. F. Dastur, *Le temps chez le dernier Heidegger*, in *Heidegger*, a cura di M. Caron, Paris, Editions du Cerf, 2006, p. 278.

5. Verità e tempo, ovvero: la sospensione del reale

L'ontologia dinamica che Heidegger mi sembra quindi delineare è un'ontologia che "appende" l'intero reale al possibile e all'eventualità dell'essere, e cioè al suo accadere in cui si realizza la con-venienza di essere ed esserci, il loro reciproco determinarsi. La definirei quindi una "sospensione" del reale, volendo con ciò esprimere essenzialmente due cose:

- 1) innanzi tutto l'idea che il reale è riportato a una condizione di "irrealità", a qualcosa che sta più in alto, appunto alla possibilità: «Più in alto della *realtà* (*Wirklichkeit*) si trova la possibilità», scrive Heidegger in *Essere e tempo*⁴⁶. Con questa rivalutazione, o, meglio, con questo primato della possibilità, si attua il vero superamento della filosofia parmenidea, e persino di quel residuo di parmenidismo che si trova nell'ontologia aristotelica, laddove Aristotele afferma il primato dell'*enérgeia* sulla *dýnamis*⁴⁷. Come scrive R. Giusti, Heidegger opera una vera «decostruzione dell'*enérgeia* in direzione della *dýnamis*», radicalizzandone oltre tutto la dimensione *fisica*, per cui essa è sempre anche un "poter non essere", e cioè espressione di un limite (*pása dýnamis adynamía*⁴⁸), e contestandone la subordinazione metafisica all'*enérgeia*⁴⁹. In tal modo, l'intera esistenza, e anzi la realtà intera, la *Wirklichkeit* (come è mostrato dalla domanda metafisica per eccellenza: «perché esiste qualcosa e non il nulla?») è così appesa alla, o sovrastata dalla possibilità;
- 2) in secondo luogo, con "sospensione del reale" intendo l'idea di un superamento della metafisica come superamento della fondazione: il possibile non *fonda* il reale, lo sospende, perché lo mostra come mutevole, variabile, accidentale. "Vibrare" (*erzittern*), "oscillare" (*erschwingen*), sono tutti termini che ricorrono ampiamente nel secondo Heidegger, soprattutto nei *Contributi alla filosofia*, per indicare questo stato di "sospensione", reso possibile dalla eventualità dell'essere⁵⁰.

⁴⁶ Ivi, p. 38 (tr. it. p. 100).

⁴⁷ Aristotele, *Met.* IX 8, 1049b 5.

⁴⁸ Ivi, 1046A 30-31

⁴⁹ Cfr. R. Giusti, *La potenza all'origine. Heidegger interprete di Aristotele*, Napoli, La Città del Sole, 2000, pp. 51 e 114. Questo libro è una discussione molto puntuale del tema della *dýnamis* in Heidegger da cui emerge molto chiaramente lo spostamento baricentrico che egli attua rispetto alla dottrina aristotelica delle modalità: il tentativo, cioè, di pensare l'originarietà della *dýnamis* come unico modo per uscire dalla metafisica della presenza, sottolineandone al contempo la dimensione radicalmente fisica, la sua iscrizione, cioè, in un orizzonte di finitudine, al fine di sottrarla alla metafisica della potenza, che va dal neoplatonismo al *Wille zur Macht* nietzscheano.

⁵⁰ Con questi due caratteri decisamente anti-parmenidei mi pare di poter sintetizzare anche l'opposizione di questa ontologia a quella di Hegel: in effetti, Hegel potrebbe costituire l'altro grande esponente di una ontologia dinamica, di una storicizzazione del reale, che potrebbe per questo essere

Questa “sospensione del reale” introduce una diversa prospettiva nell’indagine ontologica, con conseguenze teoriche importanti: non dal basso verso l’alto, come nel processo fondazionale, ma dall’alto verso il basso. Essa consente di definire ad esempio le linee di una “semantica ermeneutica” in cui si attua un vero e proprio capovolgimento rispetto alla semantica metafisica, che ha nell’*ousía*, intesa come ciò che permane atemporalmente identico, la sua unità sostanziale di significato. Se il procedere proprio dell’ontologia tradizionale consiste nel fare dell’*ousía* il fondamento di predicazioni possibili, e quindi anche della stessa accidentalità, il percorso inverso cui mette capo la riflessione di Heidegger consiste nel far dipendere piuttosto l’*ousía* dal *symbebekós*, capovolgendo anche qui il principio aristotelico secondo cui «nulla di ciò che è accidentale è anteriore a ciò che è per sé» (*Met.* XI 8, 1065b 2). La definizione essenziale, il significato costante, viene così consegnato al “con-venuto”, al relativo, aprendo la strada alla “relatività ontologica”: *non esistono “significati per sé”, ma solo significati in riferimento ad altro, a un “rispetto a che”, a un orizzonte di senso, cioè a un modo.* L’*ousía*, come la *héxis* rispetto alla *diáthesis*⁵¹, non è che l’estensione temporale del *symbebekós*, la *Wesung* — come si esprime Heidegger nei *Contributi alla filosofica* — dell’essere, il suo permanere.

Tutti i modi dell’essere che Aristotele elencava finiscono quindi col ricevere una diversa gerarchizzazione in base a questo stato di sospensione generato dal *symbebekós* come *Ereignis*, comportando una conseguente fondamentale trasformazione dell’ontologia metafisica in ontologia ermeneutica, e cioè dell’ontologia concepita a partire da un fondamento atemporale (l’*ousía*), quale quella aristotelica, la quale è nella sua essenza *descrittiva*, in un’ontologia concepita a partire dall’apertura di un senso, ovvero dal fenomeno della comprensione, che è sempre, nella sua dimensione radicale, comprensione della differenza dell’essere dall’ente. Il senso — che esprime l’idea di un “al di là” del reale, una possibilità, un *können*⁵² — è l’apertura dell’ontologia. Sulla base di queste considerazioni, il reale si mostra come radicalmente accidentale, e quindi come possibile; in questa accidentalità consiste la dimensione storico-temporale — ma non storicistica — della verità; a partire dall’originario con-venire di essere ed esserci che si dà in questa accidentalità è possibile la semantizzazione del reale, il senso, la sua trasformazione in un mondo, e quindi la sua permanenza in una forma

accostato a Heidegger. Purtuttavia, anche l’ontologia di Hegel resta nella scia di Parmenide, in quanto pensa l’essere come necessità e non come assoluta casualità. La domanda metafisica fondamentale, “perché esiste l’essere e non il nulla?”, resta in fondo estranea a Hegel, ed è tra l’altro anche uno dei motivi che maggiormente distinguono la sua ontologia da quella del secondo Schelling.

⁵¹ In *Cat.* 8, 27–28, la *héxis* è detta “più duratura” della semplice disposizione.

⁵² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 143 (tr. it. p. 237).

sostanziale. Che l'essere, e la verità, siano *evento* significa dunque che vanno pensati a partire dalla loro radicale accidentalità, come qualcosa che è ma *potrebbe non essere*. Ancora una volta è Parmenide il termine di confronto per una tale ontologia: se per Parmenide, infatti, l'essere è e *non può* non essere, per Heidegger l'essere è e *può non* essere. Un semplice spostamento della negazione trasforma la necessità dell'essere in possibilità. Questa comprensione — perché si tratta appunto di una comprensione, anzi, di un fenomeno eminente di comprensione, in quanto ha come proprio oggetto la pura possibilità, e nient'altro — è espressa in quella che Heidegger considera la domanda fondamentale della metafisica: perché c'è l'essere e non il nulla? Il “non” che essa consente di pensare — precluso alla scienza e a ogni forma di pensiero positivo, che per Heidegger non è propriamente un “pensare” (se la scienza non pensa, è perché non prende in considerazione, peraltro *giustamente*, perché non è questo il suo compito, la possibilità del non essere, vale a dire la possibilità *tout court*) — è la fonte di quella meraviglia che, nell'epoca dell'oblio dell'essere, si presenta come del tutto speculare a quella con cui Aristotele apriva il primo libro della *Metafisica*: non la meraviglia di fronte a ciò che è in quanto è, ma la meraviglia per ciò che è in quanto potrebbe non essere. Meraviglia che, perciò, può facilmente trasformarsi in angoscia. Questo “non essere” è il nascondimento che sempre appartiene all'essere come sua possibilità essenziale, come sua determinazione temporale.

Che cosa è dunque la verità, quella che Heidegger chiama *alétheia*, una volta che sia stata così radicalmente sospesa alla temporalità dell'essere, alla possibilità, e addirittura all'accidentale? I corsi di Heidegger nel periodo intorno agli anni Trenta si concentrano molto su questo: ad esempio quello, intitolato *L'essenza della verità*, dedicato nel 1931/32 e poi ancora nel 1933/34 all'interpretazione del mito della caverna di Platone e al problema del falso nel *Teeteto*, e richiamato anche nel §233 dei *Contributi alla filosofia*. Una tesi può essere allora avanzata in conclusione, una tesi che qui mi limito ad enunciare, ma che trova ampio fondamento proprio sulla base di quanto fin qui detto e di ciò che Heidegger scrive in quei corsi, ovvero: l'*alétheia* è l'esperienza stessa del tempo, del venire all'essere e del fuggirne, dello svelarsi e del nascondersi, del nascere e del morire, l'esperienza *sospensiva* dell'essere che è — ma potrebbe non essere.

gaetano.chiurazzi@unito.it

