



Martin Heidegger
Il principio di ragione

Adelphi, Milano 1991
Pag. 275

18 marzo 2026

Una questione da porre prima di iniziare la lettura di questo libro di Heidegger, *Il principio di ragione*. Il detto di Leibniz, *Nihil est sine ratione*. E se noi questo detto di Leibniz lo mettessimo a fianco a un altro detto, più antico di un paio di millenni, quello di Gorgia di Lentini, che era coetaneo di Parmenide, VI secolo a.C., quindi più o meno 2000 anni prima di Leibniz? Il detto di Gorgia, riassunto molto brevemente, dice: nulla è, se qualcosa fosse non sarebbe conoscibile, se fosse conoscibile non sarebbe comunicabile. I primi due enunciati - nulla è, se qualcosa fosse non sarebbe conoscibile - mostrano l'impossibilità della conoscenza: nulla è, quindi non c'è nulla da calcolare, nulla da considerare. La cosa in Gorgia è più articolata, naturalmente, però in questo detto di Gorgia non c'è traccia del principio di ragione; anzi, il principio di ragione, potremmo dire parafrasandolo, non è conoscibile. Il principio di ragione inteso come un principio fondante naturalmente, perché di principi di ragione nel quotidiano ce ne sono quanti se ne vuole, ma sono tali per convenzione, sia quelli del vivere quotidiano sia quelli della scienza; comunque sono principi di ragione dettati da una convenzione, perché nessuno di questi principi di ragione arriva all'autentico principio di ragione che, come Leibniz nota in modo molto preciso, è Dio, e solo lui. Cioè, alla fine c'è soltanto un Dio che può garantire, come abbiamo visto leggendo la teologia infinite volte. Quindi, è come dire che il principio di ragione non può essere altri che Dio. Per un motivo banalissimo: quando cerco la causa dov'è che mi arresto? O seguiamo Tommaso il quale argomenta così: siccome non è possibile retrocedere all'infinito nella ricerca delle cause, allora significa che c'è un punto di arresto. Ora, questo ci induce a pensare che il principio di ragione sia un'invenzione del cristianesimo, del neoplatonismo in generale, sempre sulla base platonica ovviamente; un'invenzione del cristianesimo, e cioè di quella esigenza di trovare un principio primo che non sia la doxa - come aveva trovato Aristotele, perché sulla doxa non posso costruire niente di certo - cioè, un punto, trovare quell'elemento che deve essere identico a sé, che deve essere assoluto, in modo da potere garantire la conoscenza. Cosa che con i sofisti era stata fortemente messa in discussione, abbiamo appena visto Gorgia: se anche fosse non sarebbe conoscibile, quindi il problema non si pone. Quindi, il principio di ragione è un'invenzione del

cristianesimo e il principio di ragione non è nient'altro che Dio. Heidegger a pag. 19. *Nihil est sine ratione. Niente è senza ragione, senza un fondamento. Niente, in questo caso, significa non un qualcosa di tutto ciò che in qualche modo è, è senza fondamento. In questa versione della tesi salta immediatamente agli occhi che essa contiene due negazioni, nihil - sine, niente - senza. La doppia negazione dà come risultato un'affermazione: niente di ciò che in qualche modo è, è senza fondamento. Il che significa: tutto ciò che è, ogni ente, in qualunque modo sia, ha un fondamento. Nella versione latina si dice omne ens habet rationem. Di solito, sia dal punto di vista del contenuto sia da quello linguistico, noi diamo preminenza alla forma affermativa di una proposizione rispetto a quella negativa. Ora, nel caso della formula della tesi del fondamento, or ora menzionata, le cose stanno diversamente. In che senso? L'asserzione affermativa: "ogni ente ha un fondamento" suona come una constatazione. Essa prende nota che ogni ente è dotato di un fondamento. Una constatazione prevede che sia possibile verificare se ciò che si è constatato è pertinente e fino a che punto lo è. Ora, possiamo noi verificare se ogni ente ha un fondamento? Per operare questa verifica dovremmo porre di fronte a noi ogni ente, quale che siano il tempo e il luogo in cui è, è stato o sarà, e poi controllare in che misura esso ha in sé un fondamento per sé. Ma una siffatta verifica è negata all'uomo. Noi conosciamo sempre soltanto dati parziali dei diversi ambiti dell'ente, e anch'essi soltanto secondo visuali limitate, in singoli settori e per gradi particolari. Dunque la nostra constatazione: "ogni ente ha un fondamento", come si suol dire, non sta in piedi. Anche presupponendo che fossimo in grado di verificare se ogni ente reale ha di volta in volta un fondamento, resterebbe pur sempre aperto il campo di ciò che, pur non essendo reale, tuttavia è, e precisamente in quanto è possibile. Anche questo possibile, e cioè l'ente in potenza, fa parte dell'ente in senso lato e ha un fondamento della sua possibilità. Ma chi mai può avere la pretesa di abbracciare con lo sguardo tutto ciò che è possibile e che è in potenza reale? Quindi, già ha posto il fatto che il fondamento è impossibile. A pag. 23. La tesi del fondamento è una tesi fondamentale, un principio. Forse potremmo addirittura sostenere ancora di più e dire: la tesi del fondamento è il principio di tutti i principi. Questa indicazione, sospingendoci in modo quasi impercettibile, ci rinvia all'enigma che avvolge la tesi e, quindi, anche ciò che essa dice. Incomincia a porre un enigma. A pag. 25. Certo, finché non si chiarisce che cosa è mai un principio, la questione dei principi supremi e della loro gerarchia non fa che vagare nella nebbia. La risposta a questa domanda esige che noi sappiamo in modo sufficientemente chiaro in primo luogo che cosa è un fondamento e in secondo luogo che cosa è una tesi fondamentale, un principio. Dove e come otteniamo una informazione attendibile su che cosa è un fondamento? Probabilmente mediante la tesi del fondamento. Ma stranamente questa tesi non tratta affatto del fondamento in quanto tale. Essa dice piuttosto: ogni ente ha necessariamente un fondamento. La tesi del fondamento presuppone a sua volta che si sia già stabilito che cos'è un fondamento, e cioè che sia chiaro su che cosa riposa l'essenza del fondamento. Cioè, che si sappia già che cos'è il fondamento. Ma allora, è ancora possibile chiamare seriamente principio, anzi, il principio supremo, una tesi che presuppone qualcosa di così essenziale? Intanto comincia a enunciare i vari problemi. A pag. 29. La tesi del fondamento contiene la risposta a questa domanda. Contiene la risposta, ma non la dà, celandola invece in ciò che dice. Nella sua formula abbreviata la tesi dice: nihil est sine ratione; niente è senza ragione, senza fondamento. Nella formula affermativa questo significa: qualsiasi cosa che in qualche modo è, ha necessariamente un fondamento. Noi approviamo la sua enunciazione; e tuttavia non già soltanto perché riteniamo che la tesi sia stata finora confermata ovunque, e che lo sarà sempre anche in futuro, ma perché abbiamo, come si suol dire, la sensazione certa che la tesi stessa deve essere giusta. Si sente dentro. Siamo di fronte a due possibilità che inquietano entrambe in uguale misura il nostro pensiero. O la tesi del fondamento è l'unica tesi - in generale l'unico qualcosa - a cui non può essere riferito ciò che essa dice, ossia che qualsiasi cosa, che in qualche modo è, ha necessariamente un fondamento. In questo caso la conseguenza assai strana sarebbe che proprio la tesi del fondamento - ed essa sola - cadrebbe fuori dal suo stesso ambito di validità: la tesi del fondamento rimarrebbe senza fondamento. /.../ Ma dove andiamo a finire se, prendendo in parola la tesi del fondamento, ci mettiamo alla ricerca del fondamento del fondamento? Il fondamento del*

fondamento non ci spinge forse oltre se stesso, verso il fondamento del fondamento del fondamento? Ma se insistiamo nel porci questa domanda dove mai ci fermeremo e dove avremo una prospettiva di arrivare al fondamento? Se il pensiero proseguisse questo cammino verso il fondamento finirebbe per precipitare in modo inarrestabile in un abisso senza fondo. Gli piace ogni tanto essere un po' drammatico. Questo abisso senza fondo è il motivo per cui si è inventato il principio di ragione, cioè Dio, perché altrimenti c'è l'abisso senza fondo. Ma non è vero che c'è questo abisso. L'abisso senza fondo c'è se si vuole dimostrare che è possibile la sostanza senza le categorie, che è possibile l'essere senza gli enti, che è possibile l'uno senza i molti. Perché, se si pone la questione come la ha posta Aristotele, allora la sostanza, cioè l'essere, cioè l'uno per Plotino, non è altro che ciò che se ne dice. Così come l'universale e i particolari: non sono separabili in nessun modo. Se, invece, li separo, ecco che la sostanza diventa l'abisso senza fine, perché non riesco a determinarla; se tolgo le determinazioni, ovviamente, come la determino? A pag. 32. Novalis, un poeta che era nello stesso tempo un grande pensatore, lo sapeva. Dice in un frammento: "Che il principio supremo contenga nel suo compito il supremo paradosso? Che sia una tesi la quale non dà assolutamente pace ma sempre attira e respinge, sempre ridiventa incomprendibile ogni qualvolta la si è già compresa? Che ecciti incessantemente la nostra attività senza stancarla mai, senza che diventi mai abitudine? Secondo antiche saghe mistiche, per gli spiriti Dio è qualcosa di simile". Che cosa ci insegnano le parole di Novalis? Ci insegnano che nella contrada dei principi supremi le cose stanno presumibilmente in modo del tutto diverso da come vorrebbe la dottrina corrente della loro evidenza immediata. La tesi del fondamento viene da noi ovunque seguita e utilizzata come sostegno e come bastone d'appoggio; ma al tempo stesso, non appena la pensiamo nel suo senso più proprio, essa ci fa precipitare in un abisso senza fondo. Agostino: se nessuno mi chiede che cos'è il tempo lo so, se qualcuno me lo chiede non lo so più. Non lo sapeva neanche prima cosa fosse, però, se non ci si pensa, il problema è risolto. A pag. 34. Nell'uso linguistico tedesco la traduzione del termine latino principium con il neologismo Grundsatz si afferma soltanto all'inizio del XVIII secolo; si tratta apparentemente di un evento insignificante nella storia del linguaggio. Anche altre parole per noi assai comuni come Absicht per intentio, Ausdruck per expressio, Gegenstand per obiectum, Dasein per praesentia... Dasein per Heidegger è l'uomo, è l'esserci, che in latino è praesentia. Questo ci dice che cosa intende lui esattamente con il Dasein: la presenza. ...tutte le parole si formano nel XVIII secolo. Chi potrebbe contestare che queste parole tedesche sono cresciute bene? Da noi oggi non cresce più nulla. Perché? Perché ci mancano le possibilità di un colloquio pensante con una tradizione stimolante e benefica; perché noi, anziché dialogare con essa, immettiamo il nostro linguaggio nei calcolatori elettronici, un processo questo, che condurrà la scienza e la tecnica moderna a modi di operare completamente nuovi e a conseguenze imprevedibili, ma che finirà probabilmente per accantonare il pensiero che medita come un che di inutile e quindi di non necessario. Nel significato del termine latino principium non si trova immediatamente nulla di quanto dice l'espressione tedesca Grund-satz. Grund è il fondamento, il satz sarebbe il salto. E tuttavia, tanto nella filosofia che nelle scienze, adoperiamo le denominazioni principium, Prinzip, Grundsatz, senza ulteriori distinzioni e con lo stesso significato. Ciò vale anche per l'espressione Axiom, assioma, derivante dal greco. Si parla di assiomi della geometria. Euclide nei suoi elementi elenca gruppi di ἀξιώματα. Per Euclide è un assioma, per esempio, la proposizione: "Tutte le grandezze uguali a una stessa grandezza sono uguali anche fra loro". I matematici greci non consideravano gli assiomi come principi; ciò che essi intendevano viene in luce nella perifrasi della parola "assioma". Gli ἀξιώματα sono χοινὰ ἐννοιαί. Platone usa volentieri questa espressione che significa: visione, prendere visione, e precisamente con l'occhio spirituale. La perifrasi di ἀξιώματα τῶν χοινὰ ἐννοιαί viene solitamente tradotta con: "rappresentazioni universalmente accettate". Anche Leibniz tiene in un certo senso a questa interpretazione di ciò che è un assioma, anche se con l'essenziale differenza che egli lo determina come proposizione: axiomata sunt propositiones, quae ab omnibus pro manifestis habentur; e Leibniz aggiunge: et attente considerata ex terminis constant; gli assiomi sono proposizioni che da tutti vengono ritenute evidenti e che, considerate con attenzione,

consistono di concetti-limite. Il principium rationis, il principio di ragione sufficiente, la tesi del fondamento, è, per Leibniz, un assioma di questo tipo. Cioè, la doxa: è questo che ci sta dicendo. A pag. 36. A che cosa ci serve il riferimento ai termini assioma, principio e Grundsatz? Serve a ricordarci che da lungo tempo, tanto nella filosofia che nelle scienze, essi vengono adoperati l'uno al posto dell'altro, nonostante ciascuno provenga da un ambito rappresentativo rispettivamente diverso. Questi termini tuttavia, anche se in maniera consunta, vogliono pur sempre dire la stessa cosa, altrimenti l'uno non potrebbe tradurre l'altro in un'altra lingua. La parola greca ἀξιόμια deriva da ἀξιόω. "io apprezzo qualcosa". Ma che cosa significa "apprezzare qualcosa"? Noi oggi non esistiamo a rispondere: apprezzare significa valutare qualcosa, stimare qualcosa per il suo valore. Ma a noi, ora, interessa sapere che cosa significa ἀξιούω, nel senso greco di "apprezzare". Dobbiamo riflettere su ciò che potrebbe significare il termine "apprezzare" pensato in greco; i Greci infatti non conoscono né l'idea del valore né il concetto di valore. Che cosa significa "apprezzare qualcosa", e precisamente nel senso del riferimento originario greco dell'uomo a ciò che è? Apprezzare significa: portare alla luce qualcosa rispettando il riguardo in cui si trova e conservandolo in luce. L'assioma mostra qualcosa che sta nel riguardo sommo, ma non in seguito a una valutazione che parte dall'uomo e che dall'uomo viene attribuita. Ciò che sta in sommo riguardo trae da esso stesso questo rispetto. Tale riguardo si basa sull'evidenza che gli è propria. Ciò che, a partire da se stesso, sta in sommo riguardo, apre la vista di quella altezza dalla cui evidenza ogni altra cosa riceve di volta in volta il suo aspetto e ottiene il suo riguardo. Qui già c'è tutta la questione, che poi riprenderà Platone, e cioè di qualche cosa che può esistere in quanto causa sui. Cosa che è greca, sì, fino a un certo punto, perché nei presocratici e nei sofisti questa cosa della causa sui non esiste, non è mai esistita. Il senso nascosto di ciò a cui rinvia l'assioma pensato in greco è, in sé, semplice. Per noi, invece, tale senso può essere colto solo con difficoltà. Ciò è dovuto soprattutto a fatto che siamo da lungo tempo abituati ad intendere l'assioma nel senso del principio e della tesi fondamentale, una interpretazione, questa, che d'altra parte viene favorita dalla stessa concezione tardo-greca degli assiomi come proposizioni o tesi. Ma nemmeno il principium latino dice direttamente qualcosa di ciò che parla nell'assioma greco. Principium – id quod primum cepit, ciò che ha colto, ciò che ha preso per primo, e che quindi contiene il Primo e sta in tal modo al primo posto nella gerarchia. Nel principium latino, di nuovo, non risponda nulla di quanto dice la parola tedesca Grund-Satz. Se volessimo riprodurre questa parola in greco, la parola greca per Grund-Satz sarebbe ὑπόθεσις. Ipotesi. Platone usa questa espressione in un senso che è essenziale per tutto il suo pensiero. Essa non significa certo ciò che intende il forestierismo tedesco Hypothese, e cioè una supposizione non ancora dimostrata. Ὑπόθεσις significa ciò che sta a fondamento di qualcos'altro e che mediante l'altro è già sempre venuto in luce, anche se noi uomini non subito e non sempre ce ne accorgiamo espressamente. Nel caso in cui ci riuscisse di ascoltare la nostra parola tedesca Grund-Satz come pura eco letterale del termine platonico ὑπό-θεσις, il titolo Grund-Satz verrebbe ad avere un accento e un peso diversi. La nostra discussione della tesi fondamentale, del fondamento - del principio e della ragione - perverrebbe così in un batter d'occhio su un altro terreno e su un altro fondamento. Ha messo un po' di cose lì su cui lavorare. Lezione terza. A pag. 39. In breve, essa vuol dire che la tesi del fondamento è senza fondamento. Detto ancora più chiaramente: "niente è senza fondamento" - questa stessa frase, dunque un qualcosa, è senza fondamento. Dire che non c'è fondamento è una frase che non ha fondamento. Se si dice che niente ha fondamento, quindi... È ciò che facevano gli scettici: se non esiste il vero, allora neanche questa affermazione è vera. Ma, dice, c'è una scappatoia. Dire che "niente è senza fondamento" è una frase essa stessa priva di fondamento, è una contraddizione evidente. Ma ciò che è in sé contraddittorio non può essere. Lo dice il principio di non contraddizione. Lo dice Kant: il principio di non contraddizione non è che l'impossibile, la contraddizione non dice che non è, dice semplicemente che contraddice un'altra cosa. In sintesi, esso afferma: esse non potest, quod implicat contradictionem; ciò che contiene in sé una contraddizione non può essere. Ogni qualvolta e ovunque noi vogliamo pervenire a ciò che può essere ed è reale, dobbiamo sempre evitare le contraddizioni, dobbiamo cioè seguire il principio di non contraddizione.

Per tale ragione, ogni sforzo diretto ad acquisire un sapere certo di ciò che è, deve mirare non soltanto a evitare le contraddizioni, ma anche, nel caso in cui se le trovasse di fronte, a risolverle mediante ipotesi nuove e adeguate. Le scienze cercano di eliminare gradualmente tanto le contraddizioni che talvolta si presentano nelle teorie, quanto i contrasti che emergono nei fatti osservati. Questo stile di pensiero determina la passione della scienza moderna. Il pungolo segreto che la sprona è il principio di non contraddizione, con la sua pretesa di validità incondizionata. Però, se noi ci soffermiamo un istante a riflettere, cosa che possiamo fare, allora non possiamo non tornare ad Aristotele: l'essere, la sostanza, le categorie, il non-essere; perché le categorie non sono la sostanza, così come il non-essere non è l'essere, ma si coappartengono, sono distinti ma non separati. E, allora, il risultato del lavoro che fa Aristotele nelle Categorie, è che la contraddizione è insita inesorabilmente nel concetto di sostanza, cioè nell'essere, perché l'essere è le categorie, cioè, l'essere è non-essere, la sostanza è queste altre cose. Quindi, certo, il principio di non contraddizione l'ha formalizzato Aristotele, ma non l'ha posto nei termini in cui lo sta ponendo Heidegger, cioè come l'enunciare qualcosa che non esiste. Non avrebbe neanche potuto farlo, in fondo, perché, ponendo nelle Categorie la sostanza come le categorie, già dice che c'è un paradosso, nel senso che la sostanza, che vuole essere identica a sé, ecc., non è altro che i molti, cioè ciò che se ne dice. E, di conseguenza, il paradosso potremmo dire che esiste, potremmo anche dire che non esiste. Dal momento che non stiamo parlando di enti di natura, cosa che troppo spesso gli autori scordano, possiamo giocare tranquillamente con le parole. Che è esattamente ciò che fece Gorgia. La sua dimostrazione che "nulla è e, se qualcosa fosse, non sarebbe conoscibile", è un gioco di parole. Lui era soprattutto un retore, e sapeva che non stava parlando di enti di natura, stava costruendo un racconto, né più né meno. Cosa che, invece, da Platone in poi, si è completamente dimenticata. E, allora, ecco che questi concetti, questi costrutti logici, linguistici, diventano enti di natura. Come? Con Platone, con l'idea. L'idea, che deve garantire tutto quanto, deve essere un qualche cosa che non è un mio costrutto. Platone rimane la pietra miliare che ha condizionato tutto il pensiero occidentale fino a oggi. Il paradosso è una figura retorica, non è una figura logica. Possiamo anche dire che è logica, tenendo conto che la logica a sua volta è una figura della retorica. Allora sì, certo, ma non riguarda enti di natura. Non è la cosa che si contraddice perché la cosa non c'è, quindi non può contraddirsi. A pag. 40. Il contrasto richiamo al principio di non contraddizione può anche essere, per la scienza la cosa più evidente del mondo. La chi conosce la storia di tale principio deve ammettere che già l'interpretazione del suo contenuto rimane problematica. E, soprattutto, la Scienza della logica di Hegel c'è da quasi centocinquanta anni. Essa mostra come la contraddizione e il contrasto non siano una ragione che si oppone alla realtà di qualche cosa. Qui, ormai, il danno era fatto. Si parla di realtà delle cose, si parla di, come in Hegel, di Aufhebung, quindi, di integrazione della contraddizione: la contraddizione viene recuperata nell'uno. La contraddizione è piuttosto la vita intima della realtà, del reale. Tale interpretazione dell'essenza e dell'effettività della contraddizione è il nucleo centrale della metafisica di Hegel. Dopo la Logica di Hegel non è più immediatamente certo che, dove c'è una contraddizione, ciò che si autocontraddice non possa ugualmente essere reale. Sì, questo è il lavoro che ha fatto Hegel, e cioè ha recuperato, contrariamente a Kant, ha recuperato la contraddizione, l'ha integrata in modo che l'uno, a questo punto, contiene anche la contraddizione, contiene tutto, il tutto. È un po' come diceva Anselmo: l'uno è perfetto, quindi contiene anche la contraddizione, nel caso di Hegel, nel caso di Anselmo, contiene anche naturalmente la realtà, quindi, Dio è necessariamente reale perché, se è perfetto, non può mancare di qualche cosa. Stando così le cose, rimane da più punti di vista un modo di procedere affrontato se, nell'ambito delle nostre considerazioni sulla tesi del fondamento, ci richiamiamo senza indugio e riflessione al principio di non contraddizione, e dichiariamo che l'affermazione "la tesi del fondamento è senza fondamento" contraddice se stessa ed è, quindi, impossibile. Bene - ma come dobbiamo rappresentarci allora questa fattispecie: la tesi del fondamento senza fondamento? Infatti, non appena rappresentiamo qualcosa, lo rappresentiamo come questo o come quello. Ma dicendo "come questo o come quello" collochiamo da

qualche parte il rappresentato, per così dire lo deponiamo, lo posiamo su un fondamento. Il nostro rappresentare fa ovunque ricorso a un fondamento. La tesi del fondamento senza fondamento - ciò è per noi irrepresentabile. Ma ciò che è irrepresentabile non è affatto già per questo anche impensabile, posto che il pensare non si esaurisce nel rappresentare. Se invece ci atteniamo all'ipotesi che la tesi del fondamento, ed essa prima di tutti gli altri principi, abbia un fondamento, ci troviamo di fronte alla questione: qual è il fondamento della tesi sul fondamento? Di che tipo è questo fondamento indubbiamente strano? Potremmo dirla così. Se pongo la tesi come qualche cosa che non ha fondamento, mi trovo di fonte, come dice lui, a una contraddizione. Ma, aggiunge, perché è una cosa che ci rappresentiamo, ma per rappresentare qualcosa dobbiamo comunque avere bisogno di un fondamento, perché questa rappresentazione poggia su un fondamento, è fondata su qualcosa; quindi la tesi del fondamento dice che non ce la possiamo rappresentare. Ma, se non facciamo questo, ci ritroviamo la domanda: qual è la tesi del fondamento, che fondamento ha? Sono tutti problemi che si incontrano inesorabilmente nel momento stesso in cui si separano l'uno e i molti, cioè l'essere e l'ente. Il problema, diciamo così, di Heidegger è quello di avere inventato la differenza ontologica, cioè la differenza tra essere ed ente. Sì, possiamo dire che sono distinti, certo, ma differenti? E, allora, si è trovato nella difficoltà insormontabile di dovere determinare l'essere senza gli enti. E come? Gli enti sono le determinazioni dell'essere, ed ecco che allora scrive Sein in tutte le varie maniere, perché dell'essere non possiamo parlare. Invece no, non si è accorto, che ne sta già parlando; che parlando dell'essere, certo, parla degli enti, ma parlando degli enti parla dell'essere, perché questi enti comunque, essendo i molti, si riferiscono all'uno, cioè all'essere, che è la totalità degli enti. A pag. 45. Leibniz, parlando della tesi del fondamento in quanto principio di ragione sufficiente, lo definisce principium grande, un principio di grande potenza. Ciò che tale distinzione vuol dire potrebbe divenire chiaro in tutta la sua portata soltanto se fossimo già in grado di entrare in dialogo e di pensare con Leibniz. Questa possibilità ci rimane tuttavia negata, fin tanto che non disponiamo di una discussione adeguata della tesi del fondamento. Il primo dialogo con Leibniz, un dialogo metafisico, è stato avviato da Schelling e si estende fino alla dottrina della volontà di potenza di Nietzsche. La volontà di potenza ha bisogno del principio di ragione, sennò come fa a imporre la sua ragione? Ma la grande potenza della tesi del fondamento ci diventa ugualmente chiara se solo prestiamo attenzione a una versione del principium rationis che si trova spesso in Leibniz. Egli dice: nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa. "Niente è senza ragione - senza fondamento - ovvero non c'è effetto senza causa". La tesi "non c'è effetto senza causa" viene chiamata principio di causalità. Nella formula appena riportata, Leibniz, mediante il sive (ovvero), equipara evidentemente il principio di ragione sufficiente - la tesi il fondamento - e il principio di causalità. Si è tentati di criticare tale equiparazione facendo notare che, certo, ogni causa è una specie di fondamento, ma non ogni fondamento ha il carattere della causa cui consegue un effetto. Pensiamo, per esempio, all'assioma già ricordato, tratto dagli Elementi di Euclide: "Tutte le grandezze uguali a una stessa grandezza sono uguali anche tra loro". Nel ruolo di premessa maggiore di un sillogismo, l'assioma può servire come fondamento. In base a tale fondamento due grandezze determinate risultano uguali tra loro. Sennonché, l'assioma non è causa del fatto che le due grandezze determinate divengono uguali l'una all'altra nello stesso modo in cui uno scroscio di pioggia fa sì che il tetto di una casa si bagni. Fondamento e conseguenza non sono la stessa cosa di causa ed effetto. Qui lui fa un gioco, ma ne farà anche altri, un gioco di prestigio. Perché si può anche mostrare che il fondamento è la causa, perché senza il fondamento non c'è ciò che prosegue. Ma lui usa una bella figura retorica, nota come exemplum, e dice che uno scroscio di pioggia fa sì che il tetto di una casa si bagni. A pag. 49. La versione rigorosa del principium rationis come principio reddendae rationis contiene dunque una interpretazione mirata e decisiva di quanto la tesi del fondamento dice nella sua non-limitatezza: niente è senza fondamento. Ciò significa ora: qualcosa "è", e cioè si dimostra un ente, soltanto se viene enunciato in una proposizione che soddisfa il principio di ragione, cioè la tesi del fondamento intesa come principio di ogni possibile fondazione. Cioè, un ente è utilizzabile soltanto se si dimostra

fondato, solo così è utilizzabile, cioè è calcolabile. Ecco perché Gorgia non aveva bisogno del principio di ragione, perché non aveva niente da calcolare e, quindi, non se ne faceva niente. *La grandezza e la potenza della tesi del fondamento si esplicano nel fatto che il principium reddendae rationis...* Per cui la ragione deve essere restituita, deve essere fornita; infatti, lui parla di fornitura. *...che in apparenza è soltanto un principio del conoscere - proprio in quanto principio del conoscere diviene al tempo stesso il principio di tutto ciò che in qualche modo è.* E qui siamo agli antipodi di Gorgia. Il *principium rationis* è ciò che fa diventare qualche cosa quello che è, rendendolo calcolabile. Come dire, le cose sono se e soltanto se io le posso dominare, cioè se le posso calcolare; solo allora sono, sennò non sono. Da qui il detto di Gorgia, che nulla è conoscibile, chiaramente ha creato qualche problema, per cui nulla è calcolabile, nulla è dominabile. A pag.54. *L'insieme essenziale di tutto ciò che è, fino alla sua prima causa, fino a Dio, è governato dal principium rationis. L'ambito di validità della tesi del fondamento abbraccia tutto ciò che è, inclusa la sua causa prima. Con questa precisazione la grande potenza del principium rationis diventa più chiara. Eppure, così intesa, essa indica soltanto i confini esterni del suo ambito di validità. Noi, però, vogliamo sapere che cosa è che nel principio grande e potente esercita il potere. Lo scopriamo se ci atteniamo alla versione del principium rationis che Leibniz, rispetto a quella comune, ritiene essere la sola rigorosa e determinante. Questa versione rigorosa viene in luce nella denominazione più precisa corrispondente, che dice: principium reddendae rationis, il principio della ragione che va resa - del fondamento che va fornito. Il che significa: secondo la tesi del fondamento, il fondamento stesso non è disponibile in un qualche luogo in modo indeterminato e indifferente. Il fondamento come tale pretende di venire reso, dato indietro, in quanto fondamento - "indietro", cioè in direzione del soggetto rappresentante, mediante esso e per esso. Il fondamento pretende di imporsi ovunque in modo tale che tutto, nell'ambito di questa sua pretesa, appare come un effetto, deve, cioè, venire rappresentato come una conseguenza. Solo ciò che si presenta al nostro rappresentare, che ci viene-incontro in modo da risultare posto, posato, sul proprio fondamento, vale come qualcosa che sta in modo sicuro, che sta di fronte, e cioè come un oggetto (Gegenstand). Gegen, contro, stand, sta. Soltanto di ciò che sta in questo modo possiamo dire con certezza: esso è.* Quindi, la ragione esige il fondamento per potere dire che qualche cosa è, per poterlo avere lì, per poterlo dominare, per poterlo avere di fronte.

Intervento: ...

Qui la questione è complessa, perché il modo in cui lui parlerà più avanti dell'essere, come qualche cosa che è... l'abisso famoso. Questo abisso per Heidegger non è soltanto una figura, è qualcosa di reale, qualcosa di reale contro il quale la ragione si scontra e non può nulla. A pag. 56. *Come ultima ratio della Natura, come estremo, supremo e quindi primo fondamento che c'è della natura delle cose, si deve porre ciò che solitamente viene chiamato Dio. Nella natura delle cose v'è un fondamento del fatto che c'è qualcosa piuttosto che niente. Questo fondamento si chiama Dio, inteso come causa prima che v'è di tutti gli enti. Ma per quale ragione è valida la tesi che deve esserci un fondamento del fatto che c'è qualcosa piuttosto che niente? Con questa tesi Leibniz inizia il suo trattato. Ripetiamo il testo della proposizione: vi è una ragione - un fondamento - nella Natura delle cose perché esista qualcosa piuttosto che niente. Perché c'è un fondamento; Dio, ovviamente. Ma anche questa proposizione posta a capo del ragionamento è già una conseguenza della tesi del fondamento. Lui va avanti a mostrare come il Grund, il fondamento del fondamento, sia l'abisso, sia l'insondabile, l'incalcolabile, per cui l'ineffabile, che non si calcola. In collegamento diretto con la proposizione appena richiamata, Leibniz prosegue: ciò che la prima proposizione dice è una conseguenza di quel principium magnum, di quel principio grandioso, il quale dice che niente diviene, e cioè niente giunge all'essere, senza fondamento. Detto in termini estremi significa: Dio esiste soltanto in quanto la tesi del fondamento è valida. E qui ha rischiato non poco. Vien fatto di replicare subito con la domanda: in che senso è valida la tesi del fondamento? Qui Heidegger è bravo a porre le domande, cioè, non fa passare niente. Se essa è quel principio di grande potenza nei suoi poteri, sarà anche quello di ottenere degli effetti. Leibniz, nel trattato già ricordato, sostiene infatti che alle tesi supreme si addice un efficere.*

Degli effetti, un fare qualcosa. *Ogni effetto, tuttavia, secondo la tesi del fondamento, esige una causa.* Secondo la tesi del fondamento. *Ma la causa prima è Dio. Dunque, la tesi del fondamento è valida soltanto in quanto Dio esiste. Senonché, Dio esiste soltanto in quanto la tesi del fondamento è valida. Qui il pensiero gira in circolo.* È vero che si diverte con gli etimi, però, ma lo vedremo più avanti, partendo da questi etimi o cose del genere, costruisce una teoria. E questo che cosa ci fa pensare? Che si prende un termine, gli si attribuisce un significato unitario, e ne fai quello che vuoi, dimenticando che quello stesso termine ha un numero di significati che tende all'infinito. Quindi, perché quello? A pag. 64. *Il fondamento non solo pretende di essere fornito, ma esige al tempo stesso di essere sufficiente in quanto fondamento, e cioè di bastare completamente. Ma perché? Per porre al sicuro un oggetto nel suo stare. Sullo sfondo della determinazione dell'essere sufficiente, cioè della sufficienza, emerge una delle idee-guida del pensiero leibniziano: la perfezione, ovvero la completezza delle determinazioni tra il sussistere di un oggetto. Un oggetto sussiste quando è completo. Questo "essere sufficiente" viene richiesto e determinato dalla perfezione dell'oggetto. Non è certamente un caso che nei pressi della tesi del fondamento la lingua, come da sé, parli di un efficere, sufficere, perficere, e cioè di un molteplici fare (fare), di un produrre e di un fornire. Per Leibniz, la denominazione della tesi del fondamento pensata in modo rigoroso e completo dice: principium reddendae rationis sufficientis; il principio di ragione sufficiente che va fornita. Posiamo anche dire: la tesi del fondamento spettante. Come sappiamo che è spettante, chi ce l'ha detto? Va fornita, dice. Ma se non si coglie la questione del linguaggio... Va fornita perché il linguaggio ha la necessità di fermare qualcosa per potere da lì costruire altre proposizioni, che è l'unico motivo, non ce ne sono altri.*

25 marzo 2026

A pag. 75. *Che cosa dice la tesi del fondamento? Una risposta ci viene solo se ascoltiamo la tesi. A tal fine è necessario fare attenzione al tono in cui essa parla. La tesi infatti risuona in due diverse tonalità e, in entrambe, dice qualcosa di diverso. Finora abbiamo dito la tesi del fondamento in una sola tonalità, piuttosto confusa. Questa circostanza ci ha consentito di pensare la tesi in versioni diverse, senza però riflettere su quale potesse essere la ragione di tale diversità.* A pag. 77. Lezione sesta. Il "senza perché", detto in termini sommari, significa: *la rosa non ha un fondamento.* Qui si riferisce a un detto di Silesio: *La rosa è senza perché; fiorisce poiché fiorisce, di sé non gliene cale, non chiede di essere vista.* Heidegger fa tutto un discorso sul perché e sul poiché: il perché chiede del fondamento invece il poiché lo esibisce. A pag. 82. *Niente senza fondamento. Ogni ente ha un fondamento. Il soggetto della tesi del fondamento non è il fondamento, ma: "ogni ente"; a "ogni ente" viene attribuito il predicato di avere un fondamento. La tesi del fondamento, intesa nel modo abituale, non è un'asserzione sul fondamento, bensì sull'essente, nella misura in cui esso è di volta in volta un ente. Qui dice una cosa che è curiosa. A parte il fatto che dice a pagina 84: La tesi del fondamento, infatti, in quanto principio supremo è qualcosa di indeducibile, qualcosa cioè che ingiunge al pensiero di fermarsi.* Beierwaltes aveva visto bene, perché qui è completamente neoplatonico. A pag. 86. *Nihil est sine ratione.* Tale accentazione... L'accentazione qui cambia, perché mette l'accento, sempre nella frasetta di Leibniz, su "est" e "ratione", che sottolinea. A pag. 87. *Il nostro pensiero deve scorgere ora ciò che è già stato udito in realtà nell'accentazione della tesi. Il pensiero deve scorgere qualcosa di udibile... /.../ Nel pensiero ci vengono meno il sentire e il vedere abituali, poiché esso ci porta in un udire e in uno scorgere. Si tratta di indicazioni strane, eppure esse non sono che indicazioni molto antiche. Quando Platone chiama ἰδέα ciò che costituisce il carattere proprio dell'ente, la visione dell'ente e ciò che da noi è visto, e quando prima ancora Eraclito chiama λόγος ciò che costituisce il carattere proprio dell'ente, il detto dell'ente a cui, udendolo, corrispondiamo – allora, in entrambi i casi, ci viene indicato che il pensiero è un udire e un vedere. Adesso Heidegger, cambiando l'accentazione, mette in evidenza l'essere e il fondamento, perché il suo intento è di arrivare a dire, e lo farà a breve, che il fondamento è l'essere.* A pag. 90 c'è un'annotazione interessante di Heidegger. *Per*

questo la metafora serve spesso come ausilio nell'interpretazione delle opere poetiche e delle creazioni artistiche in generale. Il metaforico c'è soltanto all'interno della metafisica. In effetti, perché ci sia una metafora occorre che ciò che viene "metaforizzato" sia quello che è. È una figura retorica, cioè una variazione, perché c'è qualcosa che non varia. Quindi, occorre che qualcosa sia un'invariante e allora posso costruire una variante. A pag. 90. *Anche se in maniera completamente indeterminata, l'"è" nomina l'essere di ciò che di volta in volta è. La tesi del fondamento, che ora ci sta dinnanzi come asserzione sull'ente, dice: all'essere dell'ente appartiene un qualcosa come il fondamento. Perciò la tesi del fondamento dimostra di non essere soltanto un'asserzione sull'ente. /.../ Scorgiamo piuttosto questo: la tesi del fondamento parla dell'essere dell'ente. Che cosa dice la tesi? La tesi del fondamento dice: all'essere appartiene un qualcosa come il fondamento. L'essere è dello stesso genere del fondamento, ha il carattere del fondamento. La tesi "l'essere ha il carattere del fondamento" dice qualcosa di completamente diverso dall'asserzione: l'ente ha un fondamento. "L'essere ha il carattere del fondamento" non significa quindi affatto "l'essere ha un fondamento", bensì: "l'essere è essenzialmente in sé in quanto fondante". Certo, la tesi del fondamento non lo dice apertamente. Il contenuto immediatamente percepibile della tesi lascia non detto ciò che essa fortemente dice. Ciò di cui la tesi del fondamento parla non perviene al linguaggio, non a quel linguaggio che corrisponde a ciò di cui la tesi del fondamento parla. La tesi del fondamento è un dire dell'essere. Essa lo è, ma nascostamente. Nascosto rimane non soltanto ciò di cui la tesi parla, ma anche il fatto stesso che essa parla dell'essere. Rimane nascosto. Ora, lui ha compiuto questa operazione, ha cambiato l'accentazione: nihil est sine ratione, ha messo l'accento su est e ratione. Facciamolo anche noi. Suona così: Nulla è, senza ragione. Il detto è sempre lo stesso, ma abbiamo cambiato l'accento. In questo modo diciamo che nulla è, quindi è qualcosa, e non c'è una ragione per questo. Ma questo modo di leggere il detto di Leibniz apre molte più strade di quante ne apra quell'altra formulazione, perché dicendo che nulla è significa che nulla, cioè non essere, è; cioè, non essere è essere. Quindi, essere e non essere sono lo stesso. E non c'è una ragione, nel senso che, se essere e non essere sono lo stesso, non posso stabilire una ragione, perché è l'indeterminato. Essere e non essere diventano l'indeterminato, quindi non posso stabilire un principio di ragione, che deve essere necessariamente determinato. Quindi, noi abbiamo cambiato l'accentazione, costruendo un altro pensiero che va al di là di quello che dice Heidegger, sempre e soltanto modificando l'accento. Come accade, la retorica è costruita su questo: cambiare il modo in cui qualche cosa si dice, magari dire sempre la stessa cosa ma in tono diverso. Come capita quotidianamente: una stessa frase, una stessa parola, detta in un modo può determinare gioia, riconoscenza, detta in un altro modo rabbia e rancore. A pag. 93. *Lo spostamento dell'accento ci fa udire una consonanza tra essere e fondamento. Udita nella nuova tonalità, la tesi del fondamento dice che all'essere appartiene qualcosa come il fondamento.* Heidegger tiene molto a questo, e cioè che l'essere sia il fondamento. A pag. 94. *L'essere è nella sua essenza fondamento. Per questo l'essere non può avere ancora un ulteriore fondamento che dovrebbe fondarlo.* Cioè, abbiamo raggiunto l'uno. Vedete Beierwaltes, ha colto bene la questione. *Quindi il fondamento rimane via dall'essere. Nel senso di un tale rimanere-via del fondamento dall'essere, l'essere "è" il fondo abissale, l'Ab-Grund (senza fondamento).* *In quanto l'essere come tale è in sé fondante, rimane esso stesso privo di fondamento. L'"essere" non rientra nel dominio della tesi del fondamento, bensì solo l'ente.* L'essere è infondato. Cosa significa che è infondato, cioè che non ha un fondamento? Che non ha un principio di ragione, perché è lui il principio di ragione. Ma se non ha fondamento - questa una cosa che Heidegger sfiora ma senza affrontarla in modo preciso - se non ha nessun fondamento perché è lui il fondamento, allora non potrei nemmeno affermare con tanta sicurezza che sia il fondamento, perché se non ha fondamento non c'è un principio di ragione che lo sostenga, ma è un'idea così come un'altra. Come dire, Pippo è il fondamento. Perché? Potremmo dire che è autocontraddittorio: se l'essere è il fondamento ma non ha fondamento, cioè non ha un principio di ragione, non ha ragione di essere, dunque non è, e, se non è, è niente. A meno che, naturalmente, io non ponga l'essere come l'Uno,*

e cioè come l'ineffabile. In questo caso non ha il fondamento perché non ha bisogno del fondamento, perché lui è l'uno, perché è il tutto, è l'intero. A pag. 95. *Da un lato diciamo: essere e fondamento - lo Stesso. Dall'altro diciamo invece: essere - il fondo abissale. Bisogna pensare alla consonanza di queste due "tesi", cioè di proposizioni che non sono più "proposizioni" nel senso proprio della parola. È come se lui alludesse a qualcosa che è fuori del linguaggio. Se non sono più proposizione, siamo fuori dal linguaggio, siamo nell'iperuranio. A pag. 112. Tuttavia, ciò che anzitutto ci appare strano rimane questo: l'essere si destina a noi nel momento stesso in cui sottrae la sua essenza, celandola nella sottrazione. L'essere si rivolge a noi nel momento in cui l'essere appare nel momento in cui scompare. Infatti, poi citerà Eraclito, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, il frammento classico. Ma proprio questo carattere quanto mai strano dell'essere si annuncia assai presto nella storia del pensiero occidentale. Si annuncia nel senso che il primo pensiero dei Greci, là dove esso giunge a compimento, in Platone e Aristotele, deve prendere espressamente in considerazione uno stato di cose che il pensiero successivo ha, sì, tenuto presente, ma non ha affatto valutato nella sua portata. Per porre di fronte a noi tale stato di cose in modo assolutamente essenziale e conciso, scegliamo fra le tante una testimonianza illustre, che si trova all'inizio del primo capitolo del primo libro della Fisica di Aristotele. La Fisica è costituita da lezioni in cui Aristotele tenta di determinare ciò-che-è-da-sé – τὰ φύσει ὄντα - relativamente al suo essere. La Fisica di Aristotele è diversa da ciò che noi oggi intendiamo con questo termine, mentre la scienza fisica appartiene all'età moderna, ma soprattutto per il fatto che mentre la Fisica aristotelica è filosofia, la fisica moderna è una scienza positiva che presuppone una filosofia. La Fisica di Aristotele rimane il libro fondamentale di ciò che in seguito si chiamerà metafisica; ed è la metafisica a determinare la struttura dell'intero pensiero occidentale, anche là dove esso, in quanto pensiero moderno, sembra pensare contro il pensiero antico. Ma l'antagonismo include sempre in sé una dipendenza decisiva e spesso addirittura pericolosa. Senza la Fisica di Aristotele non ci sarebbe un Galilei. Aristotele inizia la tua lezione considerando il cammino per il quale il pensiero può giungere a definire ciò-che-è-da-sé – τὰ φύσει ὄντα – relativamente al suo essere, e questo essere in quanto φύσις. Quindi, φύσις è l'essere ma anche λόγος, perché lui dà un'accezione di essere presso i greci molto ampia. "Cammino" in greco si dice ὁδός; μετὰ significa "secondo, dopo"; μέθοδος è il cammino seguendo il quale noi perseguiamo una cosa: il metodo. Si tratta di perseguire l'essere dell'ente. L'essere di ciò-che-si-dischiude-e-si-presenta-da-sé si chiama φύσις. Ma come stanno le cose per quanto riguarda il cammino del pensiero che è in cammino verso la φύσις? Tale cammino riceve il suo carattere specifico dal modo in cui l'essere dell'ente è manifesto all'uomo che conosce. Ora, ovunque si vede facilmente che l'ente che di volta in volta è - per esempio la terra, il mare, le montagne - si trova sempre manifesto di fronte a noi. Per questo ci è familiare e immediatamente accessibile. Viceversa, ciò attraverso cui tutto questo che è da-sé-si-presenta, è a suo modo presente e si schiude, non sta mai di fronte a noi come ciò che è di volta in volta presente qui e là. Qui non si accorge di avere sfiorata la questione. Ciò che ho di fronte è sì l'ente, ma questo essere, ciò che si sottrae a vantaggio dell'ente, non è nient'altro che ciò che nell'ente si dice. Non c'è qualche cosa come l'essere che è nascosto rispetto all'ente; non è nascosto, è che l'essere, dicendosi, diventa ente e quindi è l'ente che dice l'essere, l'ente diventa l'essere. È esattamente come diceva Aristotele rispetto alla sostanza e alle categorie, né più né meno: le categorie sono la sostanza, non è qualcosa che si aggiunge dopo. E così l'essere è l'ente, cioè l'essere non è che si nasconde, è lì in bella vista perché è l'ente, in quanto si sta dicendo. Però, questo a lui non passa neanche per la mente. L'essere, per noi, forse qualche riga dopo, non è affatto così familiare e manifesto come l'ente che di volta in volta è. Non che l'essere si mantenga completamente velato; se ciò accadesse, allora nemmeno l'ente potrebbe mai starci di fronte ed esserci familiare. Anzi, affinché l'ente che di volta in volta è possa apparire, l'essere deve rilucere da sé e già da prima. Se l'essere non rilucesse, non vi sarebbe alcuna contrada entro la quale potrebbe insediarsi un "di fronte". Qui l'utilizzo - cogliete anche questi aspetti - di questi termini, rilucere, che non è che significhi un gran che, dire che riluce, si mette in evidenza, chi lo illumina? Si illumina da solo? Come? Da quanto detto, vediamo che l'essere, a paragone con*

l'ente immediatamente accessibile, mostra di avere il carattere del ritenersi in sé, del velarsi in qualche modo. Non si vela affatto, è che l'essere è l'ente: dicendosi è ente. Non è un'altra cosa dall'ente. Sono distinti, sì, ma inseparabili, non si possono separare come che lui fa; anzi, su questo ci costruisce tutta la sua filosofia sulla differenza ontologica. A contrassegnare il cammino che conduce il pensiero nella contrada dell'essere dell'ente, Aristotele, all'inizio della Fisica, dice: "Il cammino (che conduce all'essere dell'ente), però per la sua stessa essenza, è fatto e tracciato in modo tale che, partendo da ciò che è per noi più familiare perché per noi più manifesto, conduce a ciò che, in quanto si schiude da sé, è più manifesto in se stesso e in tal senso già da prima fidato". Ma lo dice lui stesso, Aristotele, ma Heidegger non ci sente. Si schiude da sé, cioè l'essere che si schiude da sé nell'ente, che si dice nell'ente. Dobbiamo rinunciare qui a un'interpretazione completa di questo passo, il cui costruito linguistico eguaglia una composizione delle più belle pitture vascolari greche. L'interpretazione della frase richiederebbe un approfondimento del primo capitolo del primo libro della Fisica di Aristotele. Questo breve capitolo è l'introduzione classica alla filosofia e rende ancora oggi superflue intere biblioteche di letteratura filosofica. Chi ha compreso questo capitolo può osare i primi passi sulla via del pensiero. Nel passo riportato, Aristotele distingue da τὰ ἤμῶν σαφέστερα da τὰ σαφέστερα τῆ φύσει. In entrambi i casi si tratta del τό σαφές, che significa "ciò che è manifesto". Detto in termini più precisi: Aristotele distingue, da un lato, ciò che è più manifesto in quanto viene considerato a partire da noi e in riferimento al nostro percepire; dall'altro lato, ciò che è più manifesto, in quanto appartiene alla sua natura il fatto di aprirsi e di annunciarsi da se stesso. Lo dice qua, lo dice lui: l'essere è ciò che si apre, che si dice, non è nascosto da nessuna parte. Questo è quanto dice il termine φύσις, essere. Il "più manifesto" nominato per primo, vale a dire ciò che è per noi maggiormente accessibile, è l'ente che di volta in volta è. Ora, secondo il passo di Aristotele, il cammino della filosofia, partendo da ciò che è per noi più manifesto, conduce a ciò che si-schiude-da-sé in esso stesso. Di conseguenza l'essere non lo scorgiamo mai immediatamente. Sì e no, cioè, non è che scorgiamo l'essere, scorgiamo ciò che è l'essere, cioè l'ente. Ciò dipende dal fatto che i nostri occhi non sono senz'altro atti a scorgere l'essere, e quindi non dipende per nulla dalla circostanza che l'essere si sottrae. Il passo di Aristotele dice invece esattamente il contrario di ciò che nel citarlo si sarebbe in realtà voluto che testimoniassero, cioè che l'essere stesso si sottrae. Aristotele afferma: la φύσις, e quanto le appartiene, è τὰ ἀπλῶς σαφέστερα. L'essere è ciò che da sé è più manifesto. L'essere riluce già da sé, senza preoccuparsi del fatto di venire espressamente scorto da noi o no; l'essere, infatti, riluce già anche là dove esperiamo ciò che per noi è più manifesto: l'ente che di volta in volta è. L'ente si mostra soltanto nella luce dell'essere. Non è che l'ente si mostra nella luce dell'essere, l'ente "è" l'essere. È il modo in cui ciò che chiamiamo essere si dice, cioè la sostanza. Lui fa sempre appello ad Aristotele, ma nelle Categorie lui lo dice in modo chiarissimo: la sostanza, cioè l'essere, e ciò che se ne dice, è le categorie, non è un'altra cosa.

Intervento: Anche Heidegger cerca di isolare l'uno dai molti.

Esatto. Sennò non regge più la sua differenza ontologica e tutto quello che ha scritto. Finiremmo però per cedere troppo alla fretta e per trascurare completamente l'aspetto decisivo, se ci volessimo accontentare della constatazione appena fatta, secondo la quale l'essere è ciò che da sé è più manifesto e dunque, per l'appunto, non si sottrae. In questo caso infatti si pone la domanda: nel non-sottrarsi di cui si parla, l'essere dirada e rischiarà già anche la sua propria essenza e la provenienza di tale essenza? Lui qui fa tutto un giro per difendere la sua posizione, perché dice: Dobbiamo rispondere di no. Ma rileggiamo bene: Si pone la domanda: nel non-sottrarsi di cui si parla, l'essere dirada e rischiarà già anche la sua propria essenza e la provenienza di tale essenza? Ma l'essere non dirada e non rischiarà niente, l'essere si dice nell'ente. Nello schiudersi da sé, nella φύσις, domina pur sempre un sottrarsi, e in modo talmente decisivo che, senza il sottrarsi, nemmeno lo schiudersi-da-sé potrebbe imporsi. Non è che l'essere si sottrae; dà questa impressione perché, di fatto, dico sempre e soltanto l'ente, ma l'ente è l'essere, così come le categorie sono la sostanza: è questo non si riesce mai a cogliere. È tutta lì la questione: se si tengono separati, ecco la metafisica, il neoplatonismo, il cristianesimo.

Già prima di Platone e di Aristotele, uno dei primi pensatori greci, Eraclito, ha detto: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, che significa: l'essere ama (un) velarsi. Mi piace di più la mia versione: ciò che appare apparendo dilegua; ciò che si dice, dicendosi si mostra in altro. Così come l'essere: l'essere si dice nell'ente, l'essere è già detto. Significa: coappartenere nello Stesso. Eraclito vuole dire che all'essere appartiene un velarsi. Con questo però egli non dice affatto che l'essere non è nient'altro che velarsi, bensì che l'essere è per essenza in quanto φύσις, e cioè in quanto disvelarsi, in quanto da sé manifesto, ma proprio al disvelarsi appartiene un velarsi. Gira intorno a questo velarsi e disvelarsi, che c'entra poco. Non è l'essere che si vela e si svela, l'essere si dice e non può non dirsi, e si dice in quanto ente. Non c'è un altro modo di porre la questione. A pag. 116. ...il fatto che la tesi del fondamento si mette in evidenza come un principio supremo, solo così dispiegando la sua pretesa in modo grande e potente, suscita la conseguenza inquietante che l'essere in quanto tale si sottrae in modo sempre più deciso.

Intervento: Questo velarsi, di cui parlava prima, questa idea dell'essere, che in qualche modo è nascosto, sia data proprio al fatto da che nell'atto di parola il dire dice altro, per cui, nel momento stesso in cui dice altro, è già scomparso il dire, e quindi lo si immagina appunto nascosto.

Sì, è facile cadere in questo inganno, in effetti. Il λέγειν τί, il dire qualcosa: il qualcosa può dare l'impressione che il dire svanisca in quel momento, ma non svanisce, perché il dire e il qualcosa che si dice sono lo stesso, non svanisce niente. A pag. 121. Aristotele, all'inizio della sua lezione sulla fisica, enuncia alcune proposizioni riguardanti l'essere dell'ente, secondo cui l'essere è φύσις, ciò che è da sé manifesto. Questo significa che lo svelarsi è un tratto fondamentale dell'essere. Il problema non è lo svelarsi, è già da sempre svelato, perché l'essere non è mai stato velato in vita sua. Già questa proposizione, però, così come l'abbiamo appena enunciata, rimane comunque equivoca per il nostro udire e per il nostro parlare abituali. Lo svelarsi è un tratto fondamentale dell'essere. Queste parole suonano così: si dà essere, e tale essere possiede inoltre anche la caratteristica di svelarsi. Ma lo svelarsi non va inteso come una caratteristica contingente di cui l'essere è dotato: lo svelarsi appartiene piuttosto a ciò che è proprio dell'essere. L'essere ha il suo proprio nello svelarsi. L'essere non è qualcosa che prima è per sé e solo dopo attua lo svelamento. Lo svelarsi non è una caratteristica contingente dell'essere, ma appartiene piuttosto al carattere proprio dell'essere. È chiaro che se si pone in questi termini, come l'essere che si vela e si svela, non se ne verrà mai fuori; rimarrà sempre l'essere, quindi separato dall'ente e quindi necessitante di un fondamento. Questo fondamento non c'è, ed ecco che l'essere diventa l'abisso, diventa l'ineffabile. A pag. 122. Aristotele dice l'essere è ciò che è da sé più manifesto. Lo dice Aristotele: è ciò che è da sé più manifesto, perché non può non dirsi; ponendosi l'essere si pone l'ente, che è il suo dire. Al tempo stesso, però, ciò che è da sé più manifesto è per noi, e cioè dal punto di vista del carattere e della direzione del nostro percepire abituale, il meno manifesto. Per noi varia come più manifesto l'ente che di volta in volta è. Si potrebbe credere dunque che dipenda soltanto da noi uomini il fatto che l'essere, il più manifesto da sé, sia per noi il meno manifesto, e precisamente in favore dell'ente. Qui da un'altra interpretazione del detto di Eraclito: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. A pag. 123. Allo svelarsi appartiene un velarsi. Questa è l'altra traduzione che propone. No, non c'è nessuno svelamento e, quindi, non c'è neanche alcun velamento. L'essere, in quanto destinarsi che si dirada, è al tempo stesso sottrazione. Al destino dell'essere appartiene la sottrazione. Non si sottrae... qui è difficile da fare intendere perché, in effetti, è la prima cosa che viene in mente: o c'è uno o c'è l'altro, tertium non datur, perché si pensa così, si ragiona così, siamo stati abituati da sempre a pensare così. Mentre, ciò che da tempo oramai andiamo elaborando è che il linguaggio è l'autentico, unico, vero, incontrovertibile principio di indeterminazione: è lui che indetermina ogni cosa, che rende ciascuna cosa indeterminata, in quanto è e non è simultaneamente, e non può non essere queste due cose simultaneamente, perché se tolgo il non essere scompare anche l'essere, e viceversa. A pag. 126. Il pensiero di Kant è critica della ragione pura, della ratio pura. Secondo Kant la ragione è la facoltà dei principi, e cioè delle tesi fondamentali, del dare fondazione. Già in base a questi accenni balza agli

occhi il fatto che la tesi del fondamento, il principium rationis, domina il pensiero di Kant in modo eccelso. Proprio per questo motivo Kant parla solo raramente della tesi del fondamento. Critica della ragione pura qui non significa mai criticare nel senso di trovare da ridire. La critica non va nemmeno intesa come mera verifica o esame. Né la critica pone alla ragione soltanto limiti. La critica, piuttosto, porta la ragione entro i suoi confini. Limiti e confini non sono la stessa cosa. Di solito diciamo che il confine è ciò dove qualcosa finisce. Qui una notazione troppo fine. Dice: limiti e confini non sono la stessa cosa. Di solito diciamo che il confine è ciò dove qualcosa finisce. Prima afferma categoricamente e poi limita la cosa. Perché? Si è accorto di aver osato troppo? Però, è così che funziona: si afferma qualche cosa con assoluta certezza, sempre; poi, magari ci si accorge che potrebbe anche non essere così. Ma, secondo l'antico significato greco, il confine ha senz'altro il carattere del riunire, e non quello di rescindere. Confine è ciò da cui e in cui qualcosa incomincia e si schiude tale qual è. Chi non comprende questo significato di confine non sarà mai in grado di arrivare a vedere, nella loro presenza, un tempio, uno stato o un vaso greci. Nell'uso kantiano del titolo Critica risuona ancora il senso greco del χρίνειν che significa "discriminare", "distinguere"; questo, però, nel senso di uno staccare per mezzo del quale ciò che conta viene messo in risalto. Il confine non scherma, ma, piuttosto, mette in risalto la forma nella luce della presenza che regge tale presenza. Kant conosceva l'alto senso della critica. Le sue tre Critiche mirano a individuare ciò che gli chiama le "condizioni della possibilità a priori". Il discorso delle "condizioni della possibilità a priori" è il motivo conduttore che risuona attraverso l'intera opera di Kant. La locuzione a priori - che significa "già da prima - è l'eco tarda di ciò che Aristotele chiama πρότερον τῆ φύσει, ciò che, rispetto allo svelarsi, è precedente, in quanto, essendo ciò che da sé più manifesto, viene prima di tutto. Ciò che è da sé più manifesto, dice, viene prima di tutto. Che cosa è da sé più manifesto, se non l'essere che si dice nell'ente? E questo che si manifesta. Non c'è un qualche cosa prima, un principio di ragione che precede e che, così come lo pone lui, cioè come l'essere separato dall'ente, che si manifesta poi alla fine come un abisso senza fine, perché non ha nessuna ragione di essere. A pag. 128. Parmenide: τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, "Lo Stesso infatti è percepire ed essere". Non è percepire, è pensare. Pensato nei termini dell'età moderna, ciò significa che il percepire, la ragione, la ratio, e l'essere si coappartengono, e in modo tale che la ragione pura, la ratio, ora altro non è che il porre, il fornire il fondamento sufficiente di ogni cosa. Sì, si può anche pensare così, certo, ma si può anche pensare in altro modo. Essere e pensare sono lo stesso significa che se c'è il pensiero c'è l'essere, e viceversa. Mi sembra semplice. Magari è proprio quello che pensava Parmenide. A pag. 135. Il metodo trascendentale si muove entro la cerca dei fondamenti che fondano l'oggetto dell'esperienza nella sua possibilità. Lui è bravo a riassumere in pochissime parole tutto un pensiero: il metodo trascendentale si muove entro la cerca dei fondamenti che fondano l'oggetto dell'esperienza nella sua possibilità; cioè, l'a priori, tempo e spazio. A pag. 136. Il "trascendentale", come lo intende Kant, riguarda l'oltrepassamento dell'oggetto, vale a dire dell'ente esperibile nell'oggettività... Che è ciò che cerca la scienza: percepire, cogliere l'oggetto al di là del pensiero, nel senso che pongo l'oggetto come reale e, quindi, non più dipendente dal pensiero. Ma questa non era la posizione della prova ontologica della esistenza di Dio, da Anselmo in poi? Dimostrare che attraverso il pensiero si può cogliere Dio. Ma il salto è il salto che dalla tesi del fondamento in quanto tesi sull'ente salta nella tesi dell'essere in quanto essere. Lui si accorge che c'è un salto, non c'è qualcosa che autorizzi, in effetti, questo passaggio, se non la accentuazione che ha fatto. Ma perché questo passaggio dall'ente all'essere? Perché mi serve per dimostrare che l'essere è il fondamento di ogni cosa; cioè, introduce un assioma. È un'operazione questa che la logica fa continuamente, per dimostrare un certo teorema: non ce la facciamo a dimostrarlo, non importa, noi aggiungiamo un assioma che ci consente di dimostrarlo. Cosa autorizza l'inserimento di un assioma? Niente, è sufficiente che non sia autocontraddittorio, che non contrasti con le altre affermazioni, dopodiché va tutto bene. Il salto attraverso d'un balzo l'ambito tra ente ed essere. anche qui è il problema, ecco, torna. Il problema è il salto tra l'uno e i molti, tra l'essere ed ente. Cosa autorizza questo salto? Siamo nelle mani di

Dio. Siamo al problema dell'uno e dei molti. Che cosa autorizza questo salto dall'uno e molti, dall'essere all'ente? *Il trascendentale, l'oltrepassamento e il salto non sono certi identici... Quando si esordisce così significa che dopo si pongono come identici. ...eppure sono lo Stesso, in quanto essi, relativamente alla differenza tra ente e ad essere, si coappartengono. Se, rivolgendoci all'indietro, verso il "già stato", riflettiamo sulla parola "trascendentale" e sulla cosa che in essa è nominata, emergono due momenti che vale la pena di mettere brevemente in luce. Stando all'uso della parola, la designazione "trascendentale" proviene dalla Scolastica medievale. Essa riguarda il transcendens, termine con cui viene indicato un modus, cioè un modo e una misura mediante i quali viene valutato omne ens qua ens; per esempio, omne ens est unum, ogni ente è un ente e, in quanto è questo ente particolare non può essere quell'altro. Sì, questo lo diceva la Scolastica, certo, perché aveva buoni motivi per sostenere una cosa del genere. Più praticamente, questo modo dell'ente viene determinato quale modus generaliter consequens omne ens. Il termine consequens è pensato qui come determinazione contrapposta ad antecedens. È importante notarlo. Le determinazioni più generali di ogni ente in quanto tale seguono l'ente e risultano a partire da esso. In questo senso esse passano al di là, oltrepassano (trascendere) ciò che appartiene a ogni ente e si chiamano per questo "trascendentali". Ora, però, per Kant è ciò che il metodo trascendentale ricerca, non è un qualcosa che, in riferimento all'ente nel senso dell'oggetto dell'esperienza, è un consequens. L'oggettività, che fornisce all'oggetto il fondamento della sua possibilità, è invece l'antecedens, l'antecedente, l'a priori. Questo per Kant. È importante notarlo e, allora, notiamolo davvero. In questo senso esse passano al di là, oltrepassano (trascendere) ciò che appartiene a ogni ente: le sue determinazioni vanno al di là dell'ente. Cosa vi fa pensare questo, se non a una teoria dell'inferenza? Le determinazioni dell'ente passano per processione (Plotino), così come le proprietà dell'Uno, chiamiamole così anche se a Plotino non sarebbe piaciuto, passano per processione all'Intelletto, all'Anima, ecc. Qui sta alludendo alla processione, cioè le determinazioni dell'ente trascendono, cioè, vanno oltre l'ente. E questo è il modo in cui si risolve il problema dell'uno e dei molti, ed è il modo in cui lo ha risolto Plotino. A pag. 145. Se assumiamo che la storia del pensiero occidentale riposa nel destino dell'essere che si sottrae, in questo caso non si tratta affatto di una assunzione avanzata soltanto di nostra iniziativa, nel senso, cioè, di una opinione che ci capita arbitrariamente di avere su una cosa, con cui catturiamo quest'ultima in un parere predeterminato. Il fatto che la suddetta assunzione, secondo cui la storia del pensiero riposa nel destino dell'essere... Cioè, tutta la storia del pensiero non è altro che il modo in cui l'essere si è destinato, cioè, si è offerto all'uomo. ...non sia un mero opinare da parte nostra, bensì un accogliere qualcosa che proviene dall'essere, si spiega in modo abbastanza chiaro se meditiamo brevemente su qualcosa che abbiamo, sì, già considerato e anche già menzionato, ma che, tuttavia, non abbiamo finora discusso espressamente. Di tutte le cose difficili da capire di questo mondo, questa è la più difficilmente comprensibile, proprio perché ci sta più vicina di tutte le altre, in quanto noi stessi siamo quella cosa. Già all'inizio della prima lezione, e poi ripetutamente anche in seguito, abbiamo parlato della pretesa della tesi del fondamento e del fatto che noi seguiamo senz'altro il suo reclamo; noi infatti siamo i "reclamati" da questa pretesa. Ogni cosa pretende un fondamento, vuole un fondamento, e noi siamo reclamati. Soltanto in quanto così "reclamati" siamo in grado di accettare, e cioè di accogliere, ciò che ci destina. Nel destino dell'essere noi siamo coloro che sono destinati dalla e con la "radura" dell'essere. In questo modo, però, siamo anche gli stessi che l'essere concerne nella sottrazione e mediante la sottrazione, gli stessi a cui l'essere, in quanto è tale destino rifiuta la "radura" della sua provenienza essenziale.*

1 aprile 2026

Per Heidegger, come sappiamo, l'idea è che l'essere si sottragga; scomparendo l'essere, compare l'ente. O uno o l'altro. La cosa più ovvia, più semplice, non è mai venuta in mente a nessuno, e cioè che l'essere e l'ente siano lo stesso. A pag. 151. *Con la destinazione dell'essere come oggettività*

incomincia l'estrema sottrazione dell'essere, in quanto la provenienza essenziale dell'essere non può nemmeno venire presa in considerazione come questione e come qualcosa che è degno di essere domandato. Perché no? Perché nell'ambito già completamente percorso e misurato della ratio, intesa come ragione e soggettività, è già nel contempo decisa e conclusa la completa fondazione dell'ente in quanto tale. Sta dicendo che l'essere non ha bisogno di essere pensato, perché l'ente si offre in quanto misura; è misurato e quindi la questione è conclusa, è completa. È la sua misurabilità che fonda l'ente in quanto tale. A pag. 155. Solo che difficilmente e raramente noi scorgiamo in tutta la sua pienezza questo Stesso (lo stesso tra l'essere e il fondamento), nel suo tratto più proprio. Al primo pensiero greco l'essere si destina, tra l'altro, come φύσις. Per Kant, essere vuol dire l'oggettività dell'oggetto. Ora, anche se per Kant questo oggetto è proprio la natura, e anche se la parola greca φύσις, che sta per essere, infatti traduce con essere, viene tradotta con natura in latino - quindi anche se la parola φύσις nel primo caso e la parola oggettività nel secondo sembrano intendere l'essere della natura - tuttavia, nonostante questo, noi non troviamo subito ciò che nell'antico destino dell'essere e in quello dell'età moderna, e cioè nella φύσις e nell'oggettività, si destina in quanto Stesso. Non è affatto ciò che si chiama "natura". D'altra parte, è possibile addurre tratti della storia dell'essere in base ai quali riconosciamo in quale misura parole-guida, così distanti fra loro, come φύσις e oggettività, parlano tuttavia dello Stesso. Tanto nel passato quanto in seguito, l'essere si "dirada", sia pure in modi diversi, nel carattere del venire in luce, del rilucere che rimane, dell'"essere presente", dell'"essere di fronte" e dell'"essere contro". Sono i modi in cui l'essere appare agli umani, ma sempre e comunque dileguandosi, perché se non dileguasse, lo coglieremmo. È sempre quello il problema. A pag. 160. Per il nostro pensiero ormai quasi completamente scatenato nel rappresentare oggettivo, ciò che viene nominato dalla locuzione "destino dell'essere" rimane in un primo momento difficilmente accessibile. Ma la difficoltà non risiede nella cosa, bensì in noi. Il destino dell'essere, infatti, non soltanto non è un processo che si svolge in se stesso, ma non è nemmeno un qualcosa che giace semplicemente davanti a noi; piuttosto, il destino è il destino che è, in quanto "essere l'uno di fronte all'altro", di essere ed essere umano. Diciamo "piuttosto" con una certa cautela, poiché anche in questo modo non è eliminato il sospetto che l'essere sia qualcosa di separato dall'uomo. In effetti, tutta la filosofia separa l'essere dall'uomo. Heidegger ha intuito alcune cose, però poi non rinuncia all'idea, perché è irrinunciabile, di separare l'essere dall'ente. Anche perché se non si separano l'essere dall'ente, allora l'ente diventa altro da sé, e diventando altro da sé cessa di essere un utilizzabile; cessando di essere un utilizzabile, cessa tutta la filosofia di Heidegger. A pag. 168. Nella parola tedesca Grund parla la ratio, e precisamente nel duplice senso di ragione e fondamento. L'essere un Grund caratterizza anche ciò che chiamiamo una "causa"; per questo la tesi del fondamento, come si è spesso ricordato, è formulata anche così, nihil est sine causa. In seguito a una lunga tradizione e a un'abitudine di pensiero e di parola altrettanto lunga, non troviamo più nulla di strano nel fatto che la ratio nomini simultaneamente la ragione e il fondamento. Pensando con cura, dobbiamo tuttavia ammettere che ciò che la parola tedesca Grund significa - vale a dire profondità, terra e suolo - non ha in un primo momento proprio nulla a che fare con la ragione e l'apprendere. Eppure ratio significa indiscutibilmente sia ragione, sia fondamento. Da dove proviene questo duplice senso di ratio? Originariamente la parola latina ratio non significa propriamente né ragione né fondamento, ma qualcosa d'altro. Non di meno, questo altro non era poi così diverso da far sì che alla parola ratio potesse rimanere preclusa la possibilità di parlare, in seguito, nel duplice senso di "ragione" e di "fondamento". Allo scopo di andare immediatamente a vedere, per la parola latina ratio, l'ambito classico del suo dire, citiamo un passo di Cicerone, che getta contemporaneamente una luce sul nesso oggettivo su cui vogliamo riflettere. Dice Cicerone (De partitione): "Chiamo causa la ragione, il fondamento del causare, esito e risultato ciò che è causato". Di fatto, non dice nulla più di quanto non sapessimo. La parola ratio è collegata con il verbo reor, il cui senso preminente è ritenere qualcosa per qualcosa d'altro. Ora, reor, per esempio, Quintiliano, nella sua Istituzione oratoria, attribuisce alla parola retorica questo etimo di reor, che lui descrive come scorrere, il fluire delle

parole. Quindi, qui l'etimo è differente. Chi ha ragione? L'etimo ha questa virtù, che si può utilizzare quello che conviene. A pag. 170. *La parola ratio è collegata con il verbo reor, il cui senso preminente è "ritenere qualcosa per qualcosa d'altro"; ciò per cui qualcosa viene ritenuto, è ciò che viene sotto-posto, e cioè sub-posto, sub-posto. In tale supporre, ciò di cui si suppone qualcosa, viene conformato e regolato su ciò che di esso è supposto. Questo "regolare qualcosa su qualcosa d'altro" è il senso del verbo tedesco rechnen, contare. Tenere conto di qualcosa significa non perderlo di vista e regolarsi su di esso. Contare su qualcosa significa aspettarselo, e, nel fare questo, aggiustarlo come ciò su cui si deve costruire. Il senso autentico del verbo rechnen non è necessariamente riferito ai numeri. Questo vale anche per ciò che è chiamato "calcolo". Il calculus è il sassolino che fa da pedina in un gioco da tavolo, e poi anche la pietruzza per fare i conti. Il calcolare è un contare che implica riflessione e ponderazione: un qualcosa viene posto di fronte a u altro in termini comparativi e valutativi. Perciò il contare inteso nel senso dell'operare con i numeri non è che una specie di calcolo del tutto particolare, caratterizzata dall'essenza della quantità. Il famoso ποσόν. Nel tenere conto di qualcosa e nel contare su qualcosa, ciò di cui e su cui in tal modo "si fa conto" viene "portato fuori" per il pensiero, e cioè viene portato in ciò che è manifesto. Mediante tale contare "viene fuori" qualcosa; è così dunque che eventus ed efficere rientrano nell'ambito della ratio. Il senso proprio è perciò più ampio del verbo rechnen, che è stato brevemente delucidato, è nominato nel verbo latino reor. Sappiamo invece che per Quintiliano non era così. Ratio significa conto. Quando "facciamo conto" rappresentiamo ciò di cui e su cui, in una qualche cosa, si deve fare conto, e che, quindi, non deve essere perso di vista. Ora qualcuno potrebbe domandarsi: ma tutto questo cosa ha a che fare con il principio di ragione? Il principio di ragione ha a che fare moltissimo, perché in effetti è ciò su cui si fa conto. A pag. 180. ...noi udiamo la tesi del fondamento nella seconda tonalità in un modo corrispondente alla storia dell'essere e, al tempo stesso, iniziale, soltanto se enunciamo il tema della tesi in termini greci: τό αὐτό (ἔστιν) εἶναι τε καί λογός: lo Stesso (è) εἶναι e λογός. Lo stesso è essere e dire, lo stesso è essere e ratio. Nei pensatori greci non v'è traccia di una proposizione che sia la lettera così. Eppure, questa frase nomina il tratto del pensiero greco che è conforme al destino dell'essere, e lo nomina in modo tale da prefigurare già le epoche successive della storia dell'essere. Tenendo presente la domanda, nei limiti precisi entro i quali l'abbiamo appena posta, dobbiamo riflettere ora sulla questione seguente: in che senso, nella parola greca λογός, parla un'appartenenza all'essere, e cioè all'εἶναι, di ciò che nella parola è detto? Questa parola greca, che sta per la parola latina esse e per il verbo ausiliare "essere", significa: essere presente. Chiarita nel senso greco, la parola "essere" significa: "entrare nella svelatezza e quivi rilucere, e, così rilucendo, perdurare e rimanere". /.../ La confusione si risolve se domandiamo invece: in che senso il verbo "essere" - che va pensato in termini greci come "essere presente" - e il λογός si coappartengono? Detto diversamente: in che senso, in ci che la parola λογός nomina, parla la tua appartenenza con l'essere pensato in termini greci? In che senso λογός e "essere-presente" sono lo Stesso? Che cosa significa λογός? Vedete che qui lui continuamente sfiora la questione: λογός, linguaggio? Anche certo, come sapete la parola λογός significa un'infinità di cose, però soprattutto linguaggio. E la coappartenenza tra l'essere e il linguaggio è forte, perché senza il λογός non c'è nessun essere; ma non nel senso di Heidegger, perché per Heidegger comunque l'essere è ciò da cui sorge qualunque cosa, perché lo illumina, e senza l'essere non può sorgere l'ente. Ora, noi possiamo sapere che qualunque cosa intendiamo con essere, questo essere non può darsi senza non-essere, quindi, senza non essere non-essere, perché essere e non-essere sono lo stesso, loro sono lo stesso. E qui si aveva la soluzione sotto gli occhi. Dice: in che senso λογός e essere-presente sono lo stesso? E che cos'è che presentifica le cose. che ce le pone dinanzi, se non il nostro dire? Avrebbe potuto fare il passo successivo e dire che le cose sono in quanto le diciamo, in quanto le pensiamo, e sono così in quanto le pensiamo; perché essere-presente e λογός sono lo stesso. A pag. 182. Che cosa significa λογός, pensato in termini greci? Inevitabilmente, in questa sede la risposta non può che risultare approssimativa; essa si limita a quelle indicazioni che ci aiutano a pensare, in termini di storia dell'essere, cioè che la tesi del fondamento, nella seconda tonalità, dice "essere e fondamento: lo*

Stesso". Il sostantivo greco λογός è connesso al verbo λέγειν, che significa "raccolgere, porre l'uno con l'altro". Nel fare questo, può accadere che l'uno venga posto con l'altro in modo tale che l'uno si regoli sull'altro. Questo regolarsi e quel "fare conto" che viene pensato nei termini latini reor e ratio, ragione per la quale la parola romana ratio è adatta a tra-durre nel pensiero romano la parola greca λογός. Anche in greco λογός può voler dire "conto", cioè il regolare l'uno sull'altro, un regolare che è ciò che noi, in termini ancora più generali, chiamiamo il "riferire", il "mettere in relazione" qualcosa a qualcos'altro. Λογός può avere lo stesso significato della parola latina relatio, relazione. Ma perché il termine λογός può avere questo significato? Perché λογός e λέγειν nominano qualcosa di più essenziale di quanto sopra abbiamo definito "raccolgere" e "fare conto"; il verbo λέγειν, infatti, è una parola che sta per "dire" e λογός significa "asserzione", "dizione". Qualsiasi dizionario lo conferma. Il fatto che qualunque dizionario lo confermi, in realtà non ci conferma proprio niente. Si dà per scontato che, per i Greci, λέγειν significhi "dire". Per sovrappiù, ciò che queste due parole, dal tenore tanto diverso, dicono, vale come assolutamente ovvio. Eppure, dovrebbe essere tempo di domandare: dove riposa per i Greci l'essenza del dire? Pensato in termini greci, "dire" significa: "portare alla luce", "fare apparire qualcosa nel suo aspetto", mostrarlo così come esso ci riguarda... Badate bene, qui è fine Heidegger: non come è, ma come ci riguarda. ...motivo per cui il dire ci dà un quadro di esso. Ma allora, perché per i Greci il dire è un λέγειν, un λογός? Perché λέγειν significa: riunire, porre l'uno con l'altro. Questo porre, però, in quanto riunisce, raccoglie, custodisce e conserva, è un "lasciare giacere-davanti", che porta alla luce "ciò che giace-davanti". "Ciò che giace-davanti", però, è "ciò che è-presente da sé"... Qui "è presente da sé" va inteso però tenendo conto di ciò che dice prima: è come ci riguarda. E qui Heidegger dice una cosa molto interessante, però poi sembra abbandonarla. Il λογός, in quanto λεγόμενον, significa al tempo stesso il detto, il mostrato, "ciò che giace-davanti" in quanto tale, vale a dire ciò che è-presente nel suo essere-presente. Noi diciamo: l'ente nel suo essere. Il λογός nomina l'essere. In quanto fa essere ciò che si mostra. Il λογός, tuttavia, in quanto è "ciò che giace-davanti", il "modello messo davanti" è al tempo stesso ciò su cui qualcosa d'altro giace e riposa. Noi diciamo: il suolo, il fondo, il fondamento. Ecco qui Heidegger fa un passo, che però non sarebbe consentito da ciò che stava dicendo. Sì, certo, λέγειν è il dire, il mostrare, far apparire, rendere presente nel modo in cui ci riguarda, ma lui introduce il fondamento. Era presente questo fondamento nel modo in cui i Greci pensavano il λογός? Direi che è difficile da dire. Poi, passa subito a dire: Il λογός è, al tempo stesso, essere-presente e fondamento. Essere e fondamento, nel λογός, si coappartengono. Perché? E prosegue: Il λογός nomina questa coappartenenza di essere e fondamento. La nomina in quanto dice in Uno e nello stesso tempo: "lasciar giacere-davanti" in quanto "lasciar schiudere", "schiudere da sé": φύσις, essere; e: "lasciar giacere-davanti" in quanto "mettere-davanti", formare il terreno, fondare: fondamento. Il λογός, in Uno e nello stesso tempo, nomina essere e fondamento.

Intervento: Qui è in contraddizione con la sua stessa definizione di ἀλήθεια.

È in contraddizione con molte cose. C'è un dettaglio che tu non puoi vedere, e cioè il modo in cui scrive il λογός in Uno, con la U maiuscola: Il λογός in Uno e nello stesso tempo nomina essere e fondamento. Però, di fatto, non dice perché esattamente, perché il λογός nomina l'essere e il fondamento. Che nomina l'essere, sì, può essere, ma il fondamento? A pag. 186. L'essere, in quanto "lasciar schiudere che raccoglie, cela e salva" è quel Primo, soltanto a partire dal quale ogni cosa, in quanto corrispettivo del suo raccolto, si schiude e viene fuori nel dischiuso-svelato. In quanto λογός, l'essere è quel Primo donde "ciò che è-presente" è presente; in termini greci, τό πρώτον ὄθεν. È quel Primo da cui tutto procede: ecco perché l'Uno. Beierwaltes ci ha aperto gli occhi su tutto ciò. A pag. 187. Perciò i principi e le cause determinano d'ora in avanti l'ente e guidano ogni rappresentale relativo all'ente. Il dominio e la pretesa dei principi e delle cause divengono presto totalmente naturali e marcati che sembra che siano loro, e loro soltanto, a determinare - non si sa perché e in base a che cosa - l'ente nel suo essere. Certo, questo è quello che è accaduto. Nella circostanza che ci ha dato modo di enunciare in termini più chiari che cosa significa il discorso relativo alla storia dell'essere in quanto

destino dell'essere, si è accennato al fatto che l'essere si sottrae nel momento stesso in cui si destina e si dirada. Il discorso sulla sottrazione è rimasto oscuro e, per certe orecchie, suonava come un'affermazione mistica...

Intervento: Però, qualche eco dell'ἀλήθεια ancora c'è.

Sì, rimane, ma c'è spesso in Heidegger questa sorta di combattimento tra posizioni impossibili, direbbero i semiotici. Ora siamo in grado di udire in modo più chiaro la parola che parla della sottrazione dell'essere. La parola dice: l'essere si vela in quanto essere, vale a dire nella sua iniziale coappartenenza destinale con il fondamento inteso come λογός. Qui dice che l'essere si vela in quanto essere. Si vela in quanto coappartiene fin dall'inizio con il λογός, con la parola; è la parola quindi che velerebbe l'essere. Ma il sottrarsi non si esaurisce in questo velamento. Nel velare la propria essenza, l'essere, lascia invece venire alla luce qualcosa d'altro, e cioè il fondamento, nella forma delle ἀρχαί, delle αἰτίαι, delle rationes e delle causae. Cioè, l'essere, disvelandosi, lascia apparire i principi e le cause. L'essere, nella sottrazione, lascia dietro di sé queste forme del fondamento che tuttavia rimangono ignote nella loro provenienza. Questo "ignoto", però, non viene esperito come tale, giacché è a tutti noto che ogni ente ha un fondamento. In ciò nessuno trova nulla di strano. L'essere, dunque, nella sua sottrazione si destina all'uomo in quanto tale da velare la propria provenienza essenziale dietro lo spesso vero del fondamento concepito in termini razionali, nonché delle cause e delle loro forme. Lui dice che l'essere sottraendosi rivela la causa, il principio e la causa, ma non dice esattamente perché. L'essere "è" ciò che dice il suo nome iniziale λογός, vale a dire, in termini destinali, lo Stesso che il fondamento. In quanto l'essere è per essenza fondamento, non ha esso stesso fondamento. Questo, tuttavia, non perché l'essere dia fondazione a se stesso, ma perché ogni fondazione, anche e soprattutto quella per mezzo di sé, rimane comunque inadeguata all'essere in quanto fondamento. Ogni parola che descrive Dio è sempre inadeguata. Ogni fondazione, anzi, già ogni sembianza di fondabilità, non può che ridurre l'essere a qualcosa che è, cioè a un ente. L'essere, in quanto essere, resta senza-fondamento. Cioè, l'essere, se vuole rimanere essere, deve rimanere senza fondamento. Ed è vero. Se io separo l'essere dall'ente, irrimediabilmente e definitivamente, come fa lui nella sua differenza ontologica, allora l'essere rimane senza fondamento, perché l'unico fondamento glielo dà l'ente, cioè il dire, cioè le categorie, cioè i praedicamenta, cioè tutte le determinazioni. È come dire: se tolgo l'ente, cioè, se tolgo le determinazioni, cosa rimane? Nulla, rimane l'abisso. Il fondamento, vale a dire il fondamento inteso come quello che dovrebbe fondare l'essere, manca e resta via dall'essere. "Essere: l'Ab-Grund (letteralmente: senza fondamento), il fondo abissale, l'abisso senza fondo. Ora, ciò che abbiamo appena detto sta forse semplicemente accanto a ciò che dicevamo prima, e cioè: "essere e fondamento: lo Stesso"? Oppure una cosa esclude l'altra? Se ragioniamo secondo il canone della logica abituale, le cose sembrano stare effettivamente così. Da questo punto di vista, infatti, "essere e fondamento: lo Stesso" equivale a "essere = fondamento". Ma allora, come può essere contemporaneamente valida anche la tesi "essere: il fondo abissale, l'abisso senza fondo"? Sennonché, ciò che ora deve essere pensato, e che come tale si mostra, è proprio questo: l'essere "è" il fondo abissale, l'abisso senza fondo, in quanto essere e fondamento "sono" lo Stesso. In quanto e soltanto in quanto l'essere "è" fondare, intanto esso non ha fondamento. E qui siamo in pieno neoplatonismo. A pag. 191. Il cammino di pensiero seguito nelle nostre lezioni ci ha condotto a udire la tesi del fondamento nell'altra tonalità. Questo ci ha imposto di domandare: in che senso essere fondamento "sono" lo Stesso? La risposta ci è venuta lungo il cammino di un percorso a ritroso verso l'inizio del destino del essere. Il cammino ci ha condotto attraverso la tradizione secondo la quale nelle parole "fondamento" e "ragione" la ratio parla nel doppio senso del "conto". Nella ratio, però, parla il λογός pensato in termini greci. Ma solo pensando attentamente che cosa dice la parola λογός nel primo pensiero greco, in Eraclito, è divenuto chiaro che essa nomina nello stesso tempo l'essere e il fondamento, ed entrambi in base alla loro coappartenenza. Ciò che Eraclito chiama λογός, egli lo dice anche con altri nomi, che sono le parole-guida del suo pensiero: φύσις, "ciò che si schiude da sé" e che al tempo stesso è in quanto "velarsi"; χόσμος, parola che in greco significa nello stesso tempo ordine, disposizione e ornamento,

che, in quanto fulgore e folgore, porta a risplendere... Il risplendere c'è sempre, il rilucere, la *Lichtung*. ...infine, Eraclito nomina ciò che gli si rivolge come *λογός*, e cioè come lo Stesso di essere e fondamento, con il termine *αἰών*. Questa parola, *αἰών*, è difficile da tradurre. Si dice: "tempo del cosmo". E il cosmo, il mondo che si fa mondo e matura, portando in quanto *χόσμος* la disposizione dell'essere a un fulgore incandescente. Dopo quanto detto, nei nomi *λογός*, *φύσις*, *χόσμος* e *αἰών* possiamo udire quel non detto che chiamiamo destino dell'essere. Chissà perché ci deve essere sempre un non detto. Perché? Che cosa dice Eraclito dell'*αἰών*? Il frammento 52 dice che il destino dell'essere è un fanciullo che gioca, che gioca con le tessere di una scacchiera; di un fanciullo è il regno - e cioè *l'ἀρχή*, il fondare che istituisce e governa, l'essere dell'ente. Il destino dell'essere: un fanciullo che gioca. Vi sono, quindi, anche i fanciulli grandi. Il fanciullo più grande, reso regale dalla delicatezza del suo gioco, è quel mistero del gioco in cui l'uomo, con il tempo della sua vita, è posto in gioco nella sua essenza. Perché il grande fanciullo scorto da Eraclito nell'*αἰών* gioca il gioco del mondo? Gioca perché gioca. Ricordate della rosa: perché fiorisce la rosa? La rosa fiorisce poiché fiorisce. Heidegger distingue tra il perché e il poiché; certo sono diversi. Il perché allude alla ricerca di un fondamento, il poiché mostra il fondamento. Il fondamento è: poiché fiorisce. Il "poiché" sprofonda nel gioco. Il gioco è senza "perché". Il gioco gioca giocando. Esso rimane soltanto gioco: il più alto è il più profondo. Ma questo "soltanto" è tutto, l'Uno, l'Unico. Niente è senza fondamento. Essere e fondamento: lo Stesso. L'essere, in quanto fondante, non ha fondamento: esso gioca come il fondo abissale, l'abisso senza fondo di quel gioco che, in quanto destino, ci lancia l'essere e il fondamento. Rimane la domanda se e come, sentendo le fasi di questo gioco, i tempi di questa composizione musicale, noi siamo in grado di partecipare al gioco inserendoci in esso. Allora, qui c'è da dire. Beierwaltes ci ha veramente aperto gli occhi e ci ha mostrato come il neoplatonismo abbia costruito il pensiero occidentale; tutta la filosofia e, di conseguenza, tutta la scienza è neoplatonica, e non è mai uscito da lì, non può farlo. Queste uscite che fa qui Heidegger: perché la rosa fiorisce? Fiorisce poiché fiorisce. In questo poiché fiorisce ci sarebbe il fondamento, che il perché chiede. Come dire che non c'è fondamento, e non c'è fondamento perché l'essere, che dovrebbe costituire il fondamento, è questo abisso insondabile. Ma qui c'è anche tutto il cristianesimo. Dio non lo nomina ovviamente, però, è Dio che è il fondamento di tutto, che è innominabile, che è infondabile. Infatti, Dio non ha un fondamento, non c'è qualcuno che lo abbia fondato. Cosa ci insegna tutto ciò? Che dobbiamo fare attenzione, tenere gli occhi sempre ben aperti. Tenere gli occhi aperti perché anche nei testi e negli autori più importanti, che più ci hanno dato, questo bisogna riconoscerglielo, anche lì interviene il neoplatonismo, cioè interviene l'idea che necessariamente essere ed ente siano separati. Quando lui dice "essere e fondamento: lo Stesso" sta dicendo che non è che si coappartengono propriamente, nell'accezione che intendiamo noi, ma sono lo stesso – infatti, ha messo il segno = - sono la stessa cosa, perché l'essere è il fondamento. Altro è, invece, porre la questione in termini molto più radicali di quanto faccia Heidegger. Lui, come abbiamo detto, separa l'essere dall'ente, come ha fatto da sempre, almeno dall'anno Mille in poi, tutto il pensiero occidentale: ha sempre tenuto separato l'essere dall'ente; e lui continua a tenerli separati. Poi, è chiaro che non trova il modo di dare un fondamento all'essere, perché il fondamento dell'essere sono le sue determinazioni, cioè sono i molti, cioè l'ente. L'ente è l'unico fondamento dell'essere, esattamente come l'essere è l'unico fondamento dell'ente. Dal momento che l'ente, ponendosi, si pone in quanto molti, ma questi molti devono essere - lui ricorda la parola greca, *λέγειν* - raccolti assieme, cioè devono fare uno; ma questo uno sappiamo che è fatto di molti. Non è che molti scompaiono a vantaggio dell'uno o vengono integrati, come vorrebbe Hegel. Questa è la cosa più importante, che se non si intende è difficile poi intendere le varie questioni che si pongono mentre si pensa. Lo stesso, certo. Ma aveva detto molto meglio Parmenide: lo stesso è essere e pensare. Che non è "cogito, ergo sum", sono lo stesso. Lo stesso è il pensiero. Infatti, dice *τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*. Essere e pensare sono lo stesso. Infatti, Heidegger, dice essere quando produce il detto di Parmenide, dice essere e percepire, cioè traduce *νοεῖν* con percepire. Perché? *Νοεῖν* è il pensiero,

è il pensare. Ha a che fare col percepire, certo, ma è più forte pensare di percepire: percepire è più vago, più generico. Questo principio di ragione, di cui ci ha parlato, ci ha mostrato non tanto che cosa sia il fondamento, ma ci ha mostrato che cosa per lui, tenendo conto del fatto che separa l'essere dall'ente, è necessariamente fondamento, cioè, nulla, perché, se tolgo l'ente, l'essere non ha più nessun fondamento, diventa appunto buio pesto, non rischiarato da nulla.

È interessante il fatto che Heidegger continui a credere in fondo e a pensare in modo neoplatonico, e cioè che esista un Dio, cioè esiste un qualche cosa che garantisce, in fondo, perché questo abisso è ciò che garantisce l'ente, è il suo fondamento, che non possiamo conoscere, ma, essendo il fondamento - lui dice "essere e fondamento: lo Stesso" -, cioè il fondamento garantisce l'ente. Quindi, l'ente è garantito da qualcosa di ineffabile. Il creato è garantito da Dio, che è ineffabile. Ci sono poi questi suoi richiami all'Uno, all'Unico. Dice: il poiché. che sarebbe l'esibizione del fondamento, sprofonda nel gioco, il gioco è senza perché, il gioco gioca giocando, esso rimane soltanto gioco. Cioè, qualcosa che non possiamo conoscere, è l'ineffabile, è l'indicibile. Molto banalmente, se uno vedesse il detto di Silesio - Perché la rosa fiorisce? Fiorisce poiché fiorisce - verrebbe da pensare che risponde così perché non ne ha la più palla di idea, non lo sa, e allora dice che fiorisce poiché fiorisce. E, in effetti, questa è l'unica soluzione: Deus vult: se la rosa fiorisce è perché Dio lo vuole, ecco perché. *L'essere, in quanto fondante, non ha fondamento, esso gioca come il fondo abissale. L'abisso senza fondo, fondo di quel gioco che in quanto destino ci lancia l'essere e il fondamento.*

Intervento: Rimane l'inesplicabile, l'indicibile.

D'altra parte, se io voglio separare l'essere dall'ente, questo essere, o Dio o l'uno, quello che vi pare, rimane indicibile, ineffabile, rimane senza determinazioni. Quindi, che cosa esige? La fede. E la fede cosa esige? Poenitentiagite. Siamo in pieno cristianesimo. D'altra parte, il cristianesimo è neoplatonismo. Quali sono i due prodotti più di spicco del cristianesimo? I due prodotti del cristianesimo più notevoli, il capitalismo e la scienza: sono questi i prodotti di punta del cristianesimo, i suoi gioielli. Il capitalismo sorge con la rivoluzione industriale, quando sorge la possibilità di fornire a tutti qualcosa che tutti possono comprare, quando tutti i beni hanno incominciato a prodursi con le macchine e, quindi, in quantità enorme: questa enorme quantità di beni occorre se venisse comprata da qualcuno. Senza la rivoluzione industriale non ci sarebbe stata questa enorme massa di beni da vendere, e quindi naturalmente la necessità di compratori, di dare l'opportunità a ciascuno di avere i soldi almeno quanto basta per comperarsi la macchina Ford.

Intervento: In un certo senso Marx aveva inteso con la questione dell'alienazione.

Marx ha fatto un'analisi straordinaria del capitalismo, certo, che rimane non superata. Marx è stato letto attraverso Kojève. L'immagine di Marx, che negli anni 60-70 ha avuto il maggiore successo, è l'immagine che ha dato Kojève del marxismo, cioè un marxismo stalinista, un marxismo che con Marx aveva poco a che fare. Comunque, sì, questa è una cosa su cui si potrebbe riflettere: il capitalismo e la scienza, le due chicche del cristianesimo, quanto di meglio ha prodotto. Insieme naturalmente con tutto ciò che avete già detto, cioè la persuasione, quindi la sofferenza, quindi tutte queste belle storie. Poenitentiagite, fate penitenza, perché siete tutti colpevoli. La sofferenza è il pane del neoplatonismo, del cristianesimo: siamo tutti in difetto rispetto all'Uno, veniamo dall'Uno ma non potremo mai diventare l'Uno. Poi, arrivano gli gnostici a dire: sì invece, potete diventare Dio. E però parte sempre da una posizione di mancanza. C'è sempre un'età dell'oro che è stata perduta e che è da recuperare.

Intervento: Qualunque cosmogonia o teogonia parte da una separazione, da un'età dell'oro e da un atto di violenza per ristabilire l'ordine, in un modo o nell'altro; proprio perché sono i miti fondativi del linguaggio medesimo, la separazione è la volontà di potenza.

Intervento: Ed è anche quello che in un certo senso si incontra in ciascuna analisi.

Sì. Infatti, il principio di ragione, sì, Leibniz dice chiaramente che è Dio, certo, ma è l'età dell'oro, è quella che fonda tutto, è quella che funziona da fondamento, è questo che c'è all'origine e che bisogna ritrovare sempre.