

Alessandra Modugno*

Rosmini e Heidegger ‘attraversano’ Aristotele. Un’ipotesi di ricerca sulla ‘questione dell’essere’.

Peer-reviewed article. Received: August 20, 2024. Accepted: October, 16, 2024.

Abstract: The paper aims to provide a limited and obviously not exhaustive comparison between the essential elements of Rosmini's and Heidegger's ontology. It is an analysis that is not yet explored but which appears to be of some interest, because both authors had the need to dialogue with the works and the thought of Aristotle. The Grecian philosopher has been continuously crossed by both Rosmini and Heidegger, who have also dedicated a specific work to him – *Aristotele esposto ed esaminato* by Rosmini and *Grünbegriffe der aristotelischen Philosophie* by Heidegger – and he has provided a resource to each of them to clarify, with personal words and way, the issue on essence and truth of being and to argue their own conception of them.

Il testo intende proporre un raffronto, circoscritto ed evidentemente non esaustivo – non ancora esplorato e tuttavia di un certo interesse – tra gli elementi essenziali dell'ontologia di Rosmini e di quella di Heidegger, in rapporto alla comune esigenza di dialogare con i testi e il pensiero di Aristotele. Attraversato con continuità sia da Rosmini sia da Heidegger, ma anche in alcuni testi a lui specificamente dedicati – l'*Aristotele esposto ed esaminato* del primo e i *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica* del secondo – Aristotele funge per entrambi da 'occasione' per esplicitare, in termini e modalità peculiari, la domanda intorno all'essenza e verità dell'essere e per esprimerne la personale concezione.

Keywords: Aristotle, being, entity, metaphysics, truth

Parole chiave: Aristotele, essere, ente, metafisica, verità

1. Premessa chiarificatrice e programmatica

È 'lecito' operare un raffronto tra Rosmini e Heidegger? E, in caso lo sia, è sensato? Quali possono esserne lo scopo e la valenza? Il tentativo che muove la mia indagine, che può apparire azzardata e inconsueta¹, è accostare le posizioni dei due autori in rapporto alla questione ontologica e al dialogo con Aristotele riguardo a essa. Infatti, pur estremamente distanti, non tanto cronologicamente quanto teoreticamente, vi sono tra loro tuttavia alcuni elementi di tangenza. Desidero porli in rilievo, in quanto ritengo che possano in qualche modo stimolare chi conosce profondamente uno o l'altro dei due autori.

In forza dei confini propri di questa sede, la trattazione che segue non può che essere estremamente circoscritta. Non è infatti possibile prendere qui in esame in modo ampio e completo la questione ontologica nel pensiero di Rosmini e in quello di Heidegger, né esplorare in modo approfondito ed esaustivo il rapporto che ciascuno ha avuto con Aristotele, ossia considerarne la presenza in tutte le opere². D'altra parte, poiché sia Rosmini

* Prof. Associata, Univ. degli Studi di Genova.

¹ In realtà, un accostamento tra Rosmini e Heidegger, limitatamente all'interconnessione tra etica e metafisica, è stato proposto da Gian Pietro Soliani: cfr. G.P. Soliani, *'Sentire è essere'. La metafisica del sentimento in Rosmini, oltre il paradigma ontoteologico*, in F. Bellelli (a cura di), *Rosminianesimo teologico. Il divino nell'uomo e l'umano nella rivelazione*, Mimesis, Milano 2017, pp. 109-145.

² Tale esame è stato già svolto in modo ampio ed esaustivo da Franco Volpi per quanto riguarda Heidegger in un testo uscito per la prima volta nel 1984 per l'editore Daphne di Padova e ripubblicato per iniziativa di Enrico Berti nel 2010 per Laterza, dopo la scomparsa dell'autore: cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2010. Non mi risulta sia presente un'analoga disamina approfondita e completa per quanto riguarda Rosmini, se non lo studio dello stesso Berti, condotto in occasione di quattro lezioni per l'VIII corso della 'Cattedra Rosmini' presso il *Centro internazionale di studi rosminiani* nel 1974, poi pubblicate come *Quaderno della 'Cattedra Rosmini'*: cfr. E. Berti, *La metafisica di Platone e Aristotele nell'interpretazione di A. Rosmini*, Città Nuova, Roma 1978; oltre a questo, sono state condotte alcune ricerche circoscritte sul

sia Heidegger hanno sentito l'esigenza di indagare Aristotele, stante l'incidenza della 'tradizione' o delle 'interpretazioni' aristoteliche sviluppatesi nella cultura occidentale³, sembra interessante provare a rilevare come, per ciascuno dei due, il confronto con le domande e le risposte di Aristotele ponga sulla strada del personale attraversamento della questione ontologica.

Ma non è solo questo fattore, tutto sommato ancora estrinseco, a giustificare la liceità dell'accostamento e del raffronto tra due autori così distanti. Proprio rispetto al dialogo con Aristotele e all'appropriazione di alcuni nodi del suo pensiero, Rosmini e Heidegger sembrano avvicinarsi e toccarsi. Significativamente Gaetano Messina, nell'*Introduzione* ad *Aristotele esposto ed esaminato*, precisa che Rosmini si distacca dall'impegno programmatico dichiarato – «più ancora che di conoscere quali fossero le dottrine professate da Aristotele, noi siamo sollecitati dalla verità; il nostro intendimento, lo diremo ancora, non è storico né eclettico, ma strettamente filosofico e razionale»⁴ – quando lo sviluppo di temi per lui nevralgici, appunto la questione ontologica, esige approfondimenti autonomi⁵. Analogamente Franco Volpi osserva che c'è una dimensione del confronto di Heidegger con Aristotele che «non si attua né si manifesta nell'esegesi di questo o quel testo aristotelico», ma coincide con l'appropriazione «di alcune determinazioni aristoteliche fondamentali che Heidegger utilizza nella trattazione e nella soluzione di alcuni problemi centrali della sua speculazione»⁶. Ritengo valga la pena ancorarsi a tale analoga modalità di relazionarsi al testo aristotelico e provare a esplorarne i contenuti. Tanto più in quanto un indiscusso interprete di Aristotele come Enrico Berti, riconoscendo luci e ombre nella lettura che Rosmini e Heidegger ne hanno compiuto, sostiene che entrambi non hanno, per così dire, interpretato Aristotele 'secondo Aristotele', ossia ne hanno frainteso il messaggio e le ragioni⁷ profonde; tuttavia a Rosmini riconosce di aver contribuito con la sua discussione sulla tematica ontologica aristotelica a una «miglior comprensione di questa» e a chiarire «il tipo di connessioni esistenti fra il nucleo essenziale della 'metafisica classica' e le sue diverse attuazioni particolari»⁸, mentre verso Heidegger si mantiene critico, forse proprio a motivo della sua chiusura al discorso metafisico⁹.

A partire dall'occasione del centesimo anniversario delle lezioni sui *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, tenute da Heidegger a Marburgo nell'estate del 1924, dalla suggestione della 'similarità' con il rosminiano *Aristotele esposto ed esaminato*, scritto tra il 1852 e il 1853, a due anni dalla prematura scomparsa del Roveretano, e pubblicato postumo nel 1857, il percorso che mi propongo è provare a impostare una sorta di 'programma di ricerca', nel quale far dialogare, a partire dal confronto con Aristotele, due autori che non hanno avuto a che fare tra loro, ma che hanno insistentemente tematizzato l'essere, verificando se ne emergano questioni, direttrici di indagine e possibili itinerari di risposta.

rapporto di Rosmini con Aristotele, tra cui ritengo opportuno menzionare E. Garulli, *La critica rosminiana al sistema aristotelico*, "Rivista Rosminiana", LXV, 1971, pp. 251-264; G. Goggi, *Rosmini interprete di Aristotele*, "Rivista Rosminiana", XCII, 1998, pp. 341-361; F. Bellelli, *Rosmini e Blondel interpreti di Aristotele*, "Rosmini Studies", IX, 2018, pp. 141-158.

³ Una recente proposta di leggere la tradizione ed eredità aristotelica con sguardo inconsueto, altro rispetto a quelli già esplorati, è stata proposta da C. Baracchi, *Aristotele. Il pensiero e l'animale*, Feltrinelli, Milano 2023.

⁴ A. Rosmini, *Aristotele esposto ed esaminato*, Città Nuova, Roma 1995, pp. 88-89.

⁵ Cfr. G. Messina, *Introduzione* a A. Rosmini, *Aristotele esposto ed esaminato*, cit., pp. 11-30, p. 24.

⁶ F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., p. 13.

⁷ Gli scritti di Berti su Aristotele sono, come noto, numerosissimi; mi limito a segnalarne alcuni che restituiscono l'ampiezza e continuità dello sviluppo dello studioso: *Aristotele*, Morcelliana, Brescia 2022; *Nuovi studi aristotelici*, 5 voll., Morcelliana, Brescia 2005-2020; *Tradurre la metafisica di Aristotele*, Morcelliana, Brescia 2017; *Struttura e significato della metafisica di Aristotele*, Edusc, Roma 2006; *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992; *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989; *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 1979.

⁸ E. Berti, *La metafisica di Platone e Aristotele nell'interpretazione di A. Rosmini*, cit., p. 10.

⁹ Cfr. E. Berti, *Scritti su Heidegger*, Petit Plaisance, Pistoia 2019.

2. Rosmini in dialogo con Aristotele

2.1 Questioni e tesi dell'Aristotele esposto ed esaminato

Nell'*Introduzione all'Aristotele esposto ed esaminato*, Messina ricostruisce in modo puntuale le circostanze del contesto storico e della storia personale e intellettuale di Rosmini in cui si colloca l'opera, pressoché ignota ai contemporanei¹⁰, ritenuta dai critici 'mal riuscita'¹¹ rispetto ad altre ed erronea nella comprensione e interpretazione del pensiero aristotelico¹². Per ragioni di opportunità teoretica, non è possibile puntualizzare tutti gli elementi che ne disegnano la cornice storica¹³, ma va considerato almeno il fatto che Rosmini scrisse il testo, se non di getto, certamente con una certa celerità e soprattutto interrompendo la redazione-revisione della *Teosofia*, il suo testo più maturo, benché incompiuto. Ciò mostra come essa sia stata frutto di un'urgenza, ossia di un'interpellanza non rinviabile a cui egli si sentiva chiamato.

Dalla prefazione ai successivi quattro libri in cui si articola il percorso analitico-argomentativo dell'opera, Rosmini propone un'incalzante e spesso dura «polemica antiaristotelica», quale «decostruzione teoretica indispensabile»¹⁴ allo sviluppo del suo pensiero, che secondo Imbraguglia costituisce «un'operazione di politica culturale» inerente Aristotele comparabile a quella compiuta da Tommaso d'Aquino nel XIII secolo¹⁵.

Le questioni centrali tematizzate, e di conseguenza le osservazioni critiche rivolte ad Aristotele, possono dirsi le seguenti:

- a. la concezione dell'universale, per Rosmini 'la' chiave di lettura della storia dell'aristotelismo¹⁶: a suo avviso, la lettura della posizione aristotelica su questo tema ha costituito un grave ostacolo alla teoria creazionista, quindi al Cristianesimo¹⁷, che in essa si radica;
- b. il modo di intendere il termine *ousia*: Rosmini accusa Aristotele di esprimersi rispetto all'*ousia* in modo 'equivoco'¹⁸;
- c. l'assenza della domanda intorno all'essere per sé: secondo Rosmini, Aristotele non si è chiesto 'che cos'è l'essere?', in quanto la domanda sottesa alle risposte da lui fornite è propriamente 'come si predica l'essere?'¹⁹.

La posizione sostenuta e argomentata da Rosmini rispetto a questi tre nuclei, strettamente interconnessi, è funzionale a far luce su alcuni aspetti della questione ontologica.

Lo strappo di Aristotele da Platone si consuma sul tema dell'universale, che per il maestro

¹⁰ Cfr. G. Messina, *Introduzione*, cit., p. 12.

¹¹ Cfr. E. Berti, *La metafisica di Platone e Aristotele nell'interpretazione di A. Rosmini*, cit., p. 16.

¹² Cfr. ivi e G. Messina, *Introduzione*, cit., pp. 12-13.

¹³ In tale cornice occupa un posto significativo la dimensione filologica, ossia da un lato lo stato degli studi aristotelici presenti in Italia nella seconda metà dell'Ottocento, dall'altro l'impegno di Rosmini a una lettura diretta di Aristotele, benché mediata dall'adesione netta a Platone: cfr. G. Messina, *Introduzione*, cit., pp. 16-18, in particolare n. 25, e pp. 25-26.

¹⁴ Ivi, pp. 17-18.

¹⁵ G. Imbraguglia, *Il problema dell'universale in Aristotele esposto ed esaminato da A. Rosmini*, Japadre, Roma 1988, pp. 16-17; precisa Imbraguglia che, come Tommaso accostò Aristotele nell'ambito dell'esperienza diretta dell'averroismo, Rosmini lo fece «mediatamente attraverso l'esperienza indiretta degli esiti moderni dell'averroismo medievale»: *ibidem*.

¹⁶ La questione degli universali è introdotta nella *Prefazione* (§§ 1-52), ma percorre l'intera opera: a mio avviso, i tratti più salienti in cui Rosmini affronta la concezione aristotelica sono i §§ 57, 62-65, 68, 73-74, 105, 120.

¹⁷ Cfr. A. Rosmini, *Aristotele esposto ed esaminato*, cit., pp. 59-61; E. Berti, *La metafisica di Platone e Aristotele nell'interpretazione di A. Rosmini*, cit., pp. 97-98.

¹⁸ Cfr. A. Rosmini, *Aristotele esposto ed esaminato*, cit., pp. 99-100; G. Imbraguglia, *Il problema dell'universale in Aristotele esposto ed esaminato da A. Rosmini*, cit., p. 122.

¹⁹ Cfr. A. Rosmini, *Aristotele esposto ed esaminato*, cit., pp. 103-104.

è ‘separato’ dal sensibile, mentre per il discepolo va concepito ‘realmente’ tutt’uno con l’individuale sensibile²⁰. Così Rosmini: Aristotele «dunque disse che le specie si separano bensì colla mente, ma sono realmente negl’individui reali sussistenti. Essendo nella mente separate dalla materia, danno luogo alla scienza; essendo negli individui reali sono le vere forme sostanziali ed individue di questi»²¹. Il termine su cui visibilmente Rosmini insiste è ‘reale’, la cui interpretazione a suo avviso dà luogo a fraintendimenti e riduzioni, di cui patisce la filosofia moderna. Concepire l’universale ‘nel’ particolare avrebbe imposto ad Aristotele l’esigenza di ricondurre a un unico termine elementi di per sé diversi: ciò è massimamente evidente con il termine *ousia*, definito sia come universale sia come singolare, generando per Rosmini confusione e attestando l’esigenza di Aristotele da un lato di ‘riconciliarsi con sé stesso’ – ossia di correggere i punti del proprio pensiero poco collimanti tra loro – dall’altro di reintegrare in qualche modo alcuni elementi platonici²². L’esame dei significati attribuiti da Aristotele al termine *ousia* e il ritorno all’universale concepito come ‘individuo vago’, cioè come rappresentazione mentale e perciò generalizzata di un ente individuale, motiva Rosmini a segnalare l’assenza nei testi aristotelici della vera domanda intorno a ciò che l’essere è costitutivamente, assenza che consegue all’aver trattato della sussistenza degli esseri, confondendola con l’esistenza²³.

2.2 Aristotele nel pensiero di Rosmini

Prima di addentrarsi con maggiore profondità in alcune pagine dell’*Aristotele esposto ed esaminato*, per vagliarne la significatività e l’apporto teoretico, vale la pena allargare brevemente la prospettiva ad altre opere di Rosmini in cui emerge il confronto con Aristotele, nello specifico il *Nuovo saggio sull’origine delle idee*, il *Saggio storico-critico sulle categorie* e la *Teosofia*. L’esame dei testi e delle tesi aristoteliche precede e segue l’opera del 1852-53 e testimonia sia la consapevolezza di Rosmini della centralità di Aristotele per la cultura europea, sia l’esigenza di prendere posizione rispetto ai nodi decisivi del suo pensiero.

Nel *Nuovo saggio* – scritto tra il 1825 e il 1828 e pubblicato nel 1830 – la presenza di Aristotele appare già in qualche modo secondaria rispetto a quella di Platone, come osserva Berti²⁴. Tuttavia, nell’esame della validità delle sue osservazioni critiche a Platone e delle incomprensioni rispetto alla posizione del maestro, emerge l’interesse per le questioni che saranno tematizzate nell’opera successiva e la critica che resterà costante, ossia l’indebita commistione di universale e individuale: la questione gnoseologica, per Rosmini, porta già – e sempre – sottesa quella ontologica²⁵.

Anche il *Saggio storico-critico sulle categorie*, scritto nel 1846 e pubblicato postumo nel 1883, attesta sia la consuetudine con Aristotele, più attenta sul piano filologico rispetto agli

²⁰ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 1086 a 32-1086 b 6-7.

²¹ A. Rosmini, *Aristotele esposto ed esaminato*, cit., p. 94.

²² Cfr. ivi, p. 99.

²³ Cfr. G. Imbraguglia, *Il problema dell’universale in Aristotele esposto ed esaminato da A. Rosmini*, cit., p. 218. Le difficoltà inerenti la concezione aristotelica degli universali sono già state tematizzate nel *Nuovo Saggio*, in più riprese; sia rispetto alla difficoltà di compaginare universalità e singolarità nell’ente reale (cfr. A. Rosmini, *Nuovo saggio sull’origine delle idee*, 3 tomi, Città Nuova, Roma 2003-2005, tomo 1, pp. 303-305, 326-327) sia rispetto alla differenza tra ‘idea possibile’ (universale) e ‘reale sussistenza’ (singolare) (cfr. ivi, tomo 2, pp. 24-25).

²⁴ Cfr. E. Berti, *La metafisica di Platone e Aristotele nell’interpretazione di A. Rosmini*, cit., pp. 31-33.

²⁵ Su questo punto tornerò più avanti; intanto può essere significativa la seguente asserzione di Rosmini: «L’idea dunque dell’essere è universalissima, è quella che rimane dopo l’ultima astrazione possibile, è quella idea, tolta la quale è tolto interamente il pensare, ed è resa impossibile qualsiasi altra idea»: A. Rosmini, *Nuovo saggio sull’origine delle idee*, cit., tomo 2, p. 28. La convinzione della priorità dell’ontologia rispetto alla gnoseologia resta invariato nella riflessione matura di Rosmini: cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, Città Nuova, Roma 1998, 6 tomi, tomo IV, pp. 11-240.

scritti anteriori, per esempio al *Nuovo saggio*, sia il chiarificarsi della primarietà della questione ontologica e il conseguente acutizzarsi della polemica nei suoi confronti²⁶. Nelle categorie, ossia l'*ousia* e tutto ciò che di essa si predica, Aristotele confonde, secondo Rosmini, essere reale e ideale, attribuendo erroneamente lo *status* di categoria alla sostanza prima, che è un ente individuale²⁷: è già *in nuce* la discussione su cui si concentra l'*Aristotele esposto ed esaminato*.

Secondo Berti, nella *Teosofia* Rosmini mantiene il dialogo con Aristotele²⁸ – e ciò attesta ulteriormente il confronto ininterrotto con i testi del filosofo greco – attenuando l'acutezza polemica dell'opera del 1852-53 e proponendo un giudizio che si mantiene coerente con le critiche già mossegli, ma più corretto ed equilibrato²⁹. La redazione della *Teosofia* fu estremamente complessa, alcune parti furono completamente riscritte da Rosmini, rifacimento appunto interrotto per la redazione dell'*Aristotele esposto ed esaminato* e ripreso successivamente. Per tale ragione, Imbraguglia ritiene che la valutazione di Berti possa essere non del tutto giustificata: forse Rosmini non ha modificato la propria posizione su Aristotele, ma semplicemente non ha rivisto la parte della *Teosofia* che lo riguardava, sia perché sul suo pensiero si era già espresso con chiarezza, sia perché gli urgeva maggiormente chiarire la propria posizione intorno all'essere³⁰.

2.3 Focus sulla questione ontologica

Berti e Imbraguglia, gli unici ad aver compiuto un esame approfondito del rapporto di Rosmini con Aristotele, concordano nell'affermare che le critiche di Rosmini verso di lui sono ingiustificate, ovvero provengono da un modo di avvicinare i testi aristotelici che visibilmente non è, per così dire, *sine ira et studio*. D'altra parte, mentre entrambi si impegnano a far luce sulle differenti concezioni dei due autori, pongono in evidenza la significatività degli interrogativi di Rosmini in rapporto alla comprensione di Aristotele. È pertanto su tale significatività che, in ultima analisi, vale la pena soffermarsi.

Berti precisa che ciò che Rosmini non coglie – o meglio, a mio avviso, non accetta, non condivide – è che per Aristotele «l'essere non è un'essenza a sé, ma si risolve nella molteplicità delle essenze delle cose, cioè è sempre un esser tale, un essere una certa cosa (un *So-sein* direbbero i tedeschi), e non è mai un essere semplicemente, un esistere e basta (un *Da-sein*)»³¹. Pure Imbraguglia osserva che nella sua immagine numerica e insieme analogica del mondo, Aristotele intende l'*ousia* come «*essere un che*», per cui esiste «una molteplicità numerabile di *ousie* irriducibili le une alle altre» che «differiscono tra loro secondo una gradualità continua dalla potenza all'atto e in ragione del titolo più o meno pieno»³². Ora, ciò che fa problema a Rosmini è proprio la proposta di una molteplicità priva di unitarietà, ossia quella che egli vive come la confusione tra universale e singolare:

Da una parte l'*ousia* in senso primo e proprio non è e non può essere l'universale; dall'altra l'*ousia* è la quiddità, l'universale, il genere: parole tutte che indicano universalità. Risponderemo noi col distinguere la prima e la seconda *ousia*, e <col> dire che la prima sola non è universale, e che quando insegna che l'*ousia* si dice in quattro modi, poiché 'sembra essere *ousia* a ciascun ente la quiddità, l'universale, il genere e il subietto di queste cose' [1028 b 34-36], parla solo dell' *ousia* seconda? La risposta non appagherebbe, poiché per lo meno il subietto dee appartenere all'*ousia* prima, come quello che non si dice d'altra cosa, ma

²⁶ Cfr. A. Rosmini, *Saggio storico critico sulle categorie*, Città Nuova, Roma 1997.

²⁷ Cfr. ivi, pp. 121 e 148; E. Berti, *La metafisica di Platone e Aristotele nell'interpretazione di A. Rosmini*, cit., pp. 58-59.

²⁸ Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, cit., tomo IV, pp. 206-220.

²⁹ Cfr. E. Berti, *La metafisica di Platone e Aristotele nell'interpretazione di A. Rosmini*, cit., p. 166.

³⁰ Cfr. G. Imbraguglia, *Il problema dell'universale in Aristotele esposto ed esaminato da A. Rosmini*, cit., p. 72.

³¹ E. Berti, *La metafisica di Platone e Aristotele nell'interpretazione di A. Rosmini*, cit., pp. 118-119.

³² G. Imbraguglia, *Il problema dell'universale in Aristotele esposto ed esaminato da A. Rosmini*, cit., p. 122.

di lui l'altre cose si dicono [...]. Vero è che il *subietto* può essere ideale o reale (le due modalità perpetuamente confuse), e che il *subietto ideale* è un universale anch'egli: onde questo secondo apparterebbe alla sostanza seconda, che si può predicare della prima. La parola *ousia* dunque sarebbe usata equivocamente, quando dicesi *ousia seconda*: il che involge di necessità tutti i ragionamenti in equivoci inestricabili, se non s'emenda il linguaggio. Ma noi crediamo <che> la maniera, con cui Aristotele tenta di conciliarsi con se stesso, non si limiti ai due significati della parola.

Acconsente egli che un vocabolo abbia diversi significati, purché si riferiscano tutti ad un primo e proprio, e gli altri nascano dalle relazioni delle cose nominate colla prima nominata in senso proprio. La seconda *ousia* dunque ripeterà il suo nome d'*ousia* dalla prima. Ma com'è possibile questo, se la prima è *singolare* e non si predica d'altra cosa, e la seconda <è> *universale* e si predica? Come l'universale riceverà il nome dal singolare? È sempre la stessa questione, che ritorna, delle due attribuzioni contrarie: all'*ousia* si dà l'esser <e> singolare (*ousia* prima), all' *ousia* si dà l'essere universale (*ousia* seconda)³³.

Questo passaggio, tratto dal § 62, costituisce uno snodo decisivo: Rosmini non riesce a capacitarsi dell'utilizzo linguistico e concettuale del termine *ousia* da parte di Aristotele, se non come tentativo di risolvere un'evidente contraddizione, quella di dover-voler compaginare l'esigenza di un principio stabile in ogni cosa e il rifiuto della separatezza del principio intelligibile, sostenuta da Platone.

L'impegno a verificare se e in caso come Aristotele riesca a 'conciliarsi con sé stesso', conduce Rosmini a soffermarsi su ciò a cui il filosofo greco attribuisce statuto di universalità e a concludere che egli ritenga universali generi e specie, in particolare ciò che gli scolastici tradussero con l'espressione 'individuo vago', ossia la rappresentazione mentale che i soggetti singoli compiono delle cose percepite, in altri termini, ciò che si può dire, o predicare, di più soggetti, e pertanto diviene cognizione³⁴. Ma la soluzione aristotelica per lui non è adeguata e soddisfacente: l'individuo vago

se è un universale, è una maniera di universale ben diversa dalla prima, poiché, si vuole descrivere questo concetto, si avrà che con esso 'si universalizza l'esclusione dell'universale'. E in vero, quando si dice: 'individuo reale', si dice: 'non universale'; onde col dirsi: 'è possibile questo individuo reale', altro non si dice se non: 'è possibile questo non universale'. L'universalità dunque qui giace nella *possibilità* della non universalità. In questa maniera Aristotele si persuase d'aver escluso l'universale nel senso platonico sostituendo l'*individuo vago*, cioè il pensiero d'individui reali; si persuase d'aver lasciato l'*universale* come fondamento della scienza e del raziocinio nella *possibilità* che si replichi il pensiero dell'individuo reale, senza bisogno d'ammettere alcun universale esistente nella natura delle cose; si persuase finalmente d'aver conciliata in tal modo l'universalità e la singolarità delle essenze³⁵.

È evidente che l'universalità di cui trattano i due autori non è la medesima: come precisa Imbraguglia, la potenzialità duplicatrice o più semplicemente generalizzatrice della mente è una, ma non l'unica connotazione, dell'universalità; l'elemento fondamentale che Aristotele non considera è l'«astrazione dal giudizio di sussistenza nelle percezioni intellettive»³⁶. Quello che qui è in gioco, nuovamente, è l'esigenza di distinguere – per Rosmini l'impossibilità di confondere o identificare – essere reale ed essere ideale: l'esame dell'ontologia aristotelica conduce a questo nodo critico. Se per Aristotele sono identici «*forma* dell'individuo concreto e *pensiero* dell'individuo concreto» per cui «sia il composto, sia la sola forma, sono *ousie* e anzi [...] la forma, e dunque il pensiero, sia *ousia* a titolo più pieno e più perfetto»³⁷, per Rosmini la forma dell'individuo non può essere ad un tempo

³³ A. Rosmini, *Aristotele esposto ed esaminato*, cit., pp. 99-100.

³⁴ Cfr. ivi, pp. 101-102.

³⁵ Ivi, pp. 102-103.

³⁶ G. Imbraguglia, *Il problema dell'universale in Aristotele esposto ed esaminato da A. Rosmini*, cit., p. 138. La differenza tra rappresentare qualcosa mentalmente e giudicarne l'effettiva sussistenza era già stata posta in evidenza da Rosmini nel *Nuovo saggio* e proprio in rapporto e in risposta a un paradigma teoretico in cui egli situa anche Aristotele: cfr. A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., tomo 2, p. 23.

³⁷ Ivi, p. 143. Nella *Teosofia* si ritrova la medesima precisazione in altri termini: l'errore di Aristotele e degli scolastici con e dopo di lui «non stava in ciò che dicevano [...], ma in ciò che omettevano di dire e di pensare: stava in non accorgersi che l'elemento della universalità era posseduto dalla mente nell'intuizione dell'ente

reale e cognizione, in quanto realtà e oggettività non sono la stessa cosa, né la realtà in quanto tale è oggetto del pensiero. Su questo punto sarà necessario ritornare in seguito.

Quanto all'assenza della domanda su che cosa sia l'essere in quanto tale – questione di massimo interesse nella presente indagine, data l'evidente similarità con Heidegger – secondo Berti è per così dire giustificata dal paradigma stesso della dottrina aristotelica dell'essere, ossia per Aristotele è un 'non problema'. Infatti per lui l'essere

non è né un genere né una sostanza sussistente, ma [...] una pluralità di categorie irriducibili tra loro e dipendenti dalla prima di essi, cioè la sostanza immobile. Quest'ultima, che è Dio, anzi l'insieme degli dèi, secondo Aristotele non è affatto l'essere in quanto essere, né un *Esse ipsum subsistens*, cioè una sostanza avente per essenza l'essere stesso. Esso è una sostanza avente una propria essenza – il pensiero intuitivo e sempre in atto –, diversa da tutte le altre. Un essere per essenza, ovvero un *Esse ipsum subsistens*, per Aristotele non esiste, perché l'essere non è sostanza né vi è alcuna sostanza che abbia per essenza l'essere³⁸.

Erronea è pertanto la convinzione rosminiana espressa nell'*Aristotele esposto ed esaminato* secondo cui Aristotele concepirebbe la filosofia prima come identità di teologia e ontologia³⁹: Berti precisa sia come non abbia alcun fondamento nel testo aristotelico⁴⁰, sia come lo stesso Rosmini l'abbia poi abbandonata nella *Teosofia*⁴¹.

Ciò che resta interessante, a mio avviso, non è tanto che Rosmini abbia via via 'aggiustato' la propria lettura di Aristotele, quanto che abbia rilevato un'istanza che in lui non ha trovato soddisfatta, ed è la ragionevolezza di tale istanza che va esplorata. In modo analogo, per Rosmini, il limite principale di Aristotele – come peraltro quello di Platone – è l'assenza del 'principio creazionista', che rende la sua una posizione metafisica necessaria, ma non sufficiente⁴².

3. Heidegger in dialogo con Aristotele

3.1 Lo sviluppo tematico di Concetti fondamentali della filosofia aristotelica

Il volume *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica* raccoglie le trascrizioni delle lezioni svolte a Marburgo⁴³ nel semestre estivo del 1924 realizzate dagli studenti⁴⁴ di Heidegger e una parte del manoscritto dell'autore. Heidegger dichiara introduttivamente lo scopo del corso dedicato ad Aristotele, che definisce filologico, se «*filologia significa passione per la conoscenza di ciò che è espresso in parole*». Egli si propone di «*esaminare il terreno da cui nascono e si sviluppano questi concetti fondamentali, e il modo in cui ciò avviene [...] considerarli nella loro specifica concettualità, chiedendoci come sono viste le cose stesse che essi intendono, a qual fine ci si rivolge a esse, in che maniera sono determinate*»⁴⁵. I concetti – annuncia Heidegger – sono selezionati dal V libro della *Metafisica*, dedicato precisamente a definire i caposaldi concettuali del sistema aristotelico:

[cioè dell'essere] iniziale»: A. Rosmini, *Teosofia*, cit., tomo IV, p. 194.

³⁸ E. Berti, *La metafisica di Platone e Aristotele nell'interpretazione di A. Rosmini*, cit., p. 129. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, X 2, 1053 b 9 – 1054 a 19.

³⁹ Così Rosmini: «s'intende in qualche modo come [...] alla filosofia prima Aristotele attribuisca per oggetto Iddio, e l'essere comunissimo e universalissimo, come fosse un oggetto medesimo, supponendo Aristotele che l'Essere come separato e da sé sussistente sia Dio, e che l'essere stesso sotto un altro concetto logico sia tutte le cose», A. Rosmini, *Aristotele esposto ed esaminato*, cit., pp. 405-406.

⁴⁰ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, VI 1, 1026 a 23-32; E. Berti, *La metafisica di Platone e Aristotele nell'interpretazione di A. Rosmini*, cit., pp. 126 e sgg.

⁴¹ Cfr. E. Berti, *La metafisica di Platone e Aristotele nell'interpretazione di A. Rosmini*, cit., p. 166.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 174.

⁴³ Sul periodo marburghese di Heidegger cfr. E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Il melangolo, Genova 2006.

⁴⁴ Parteciparono alle lezioni marburghesi, tra gli altri, H.G. Gadamer, H. Arendt, H. Jonas, K. Löwith.

⁴⁵ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017, p. 38.

ne elenca precisamente trenta, in alcuni casi dandone già una personale traduzione⁴⁶.

Fin dalle prime mosse della riflessione heideggeriana il discorso ontologico appare dominante, unitamente a un modo già piuttosto preciso di intendere il filosofare⁴⁷, tanto che c'è concordanza nel ritenere queste lezioni un 'laboratorio concettuale' dell'analitica esistenziale che sarà sviluppata di lì a poco in *Essere e tempo*⁴⁸.

Tuttavia, l'indagine sui testi e termini aristotelici subisce rapidamente una 'virata tematica', sulle ragioni della quale sarà opportuno ritornare e soffermarsi. Volpi ritiene le lezioni dell'estate del 1924 a Marburgo dedicate non tanto alla *Metafisica*, come dichiara Heidegger inizialmente e programmaticamente, quanto alla *Retorica*⁴⁹; Gurisatti ricostruisce il peregrinare di Heidegger dalla *Metafisica* all'*Etica Nicomachea* per stazionare poi sulla *Retorica* e sulla *Fisica*, precisando come egli viva la retorica non come «competenza tecnica» del politico, ma quale «cerniera etico-ontologica tra essere uno con l'altro (politica) e parlare l'uno con l'altro (discorso)»⁵⁰; Caputo pone in rilievo la dimensione affettiva che in filigrana attraversa il percorso esplorativo delle lezioni estive marburghesi⁵¹.

D'altra parte, va evidenziato che il tema ontologico resta sempre il *file rouge* che guida l'esplorazione del giovane Heidegger: nello studio del 1984, quando ancora le lezioni dell'estate del 1924 non erano disponibili in un'edizione a stampa, Volpi sostiene che nei corsi di Marburgo

l'interpretazione di Aristotele appare strettamente connessa all'elaborazione del programma speculativo di Heidegger, vale a dire la riproposizione del problema dell'essere attraverso l'analisi dell'esserci [...]; si tratta per Heidegger di cogliere nel pensiero aristotelico alcune determinazioni e alcuni momenti essenziali che, con opportune ristrutturazioni, gli servano da ausilio essenziale per perseguire le proprie finalità fondative⁵².

Con una certa analogia rispetto all'*Aristotele esposto ed esaminato* di Rosmini, anche le lezioni marburghesi dell'estate del 1924 non costituiscono un'opera sistematica e mossa da un intento storico-interpretativo del pensiero aristotelico, ma mirano piuttosto a una fruizione della concettualità aristotelica funzionale a chiarire la questione ontologica secondo lo specifico paradigma heideggeriano, ad appropriarsi di quanto in Aristotele e da Aristotele può essere posto a servizio della domanda sull'essere e del modo in cui essa va posta ed esposta.

Il contributo tematico-concettuale dell'opera in esame può schematicamente dirsi il seguente:

- a. Heidegger esplora inizialmente il significato di *logos* e *ousìa* interconnessi tramite l'*orismòs*: egli si sofferma a indagare come la determinazione apportata dal linguaggio delimiti ogni cosa e la renda disponibile⁵³;
- b. l'attraversamento-ripensamento del termine *ousìa* conduce Heidegger verso la disamina dei termini *enèrgeia* e *psiché* e l'ingresso esplicito nella dimensione pratica della vita, come stare nel mondo con gli altri, parlando gli uni con gli altri⁵⁴;
- c. l'indagine etica dentro il *synfèron* (utile), il *blabèròn* (dannoso), l'*agathon* (buono) e il *telos* (fine) determina un ulteriore spostamento verso il discorso, del quale

⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 37-38.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 39-41.

⁴⁸ Cfr. G. Gurisatti, *Avvertenza del Curatore all'edizione italiana*, in M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, cit., pp. 15-29, p. 17.

⁴⁹ Cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., p. 12.

⁵⁰ G. Gurisatti, *Avvertenza del Curatore all'edizione italiana*, cit., p. 20; cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, cit., pp. 165-166.

⁵¹ Cfr. A. Caputo, L'origine resta futuro. La questione dell'affettività nel corso heideggeriano sui *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica* (1924), in "Bollettino filosofico" 35 (2020), pp. 32-44.

⁵² F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., pp. 43-44.

⁵³ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, cit., pp. 52-76.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 77-134, in particolare i §§ 9-10.

vengono rivelati i rischi del decadimento tramite la situazionalità e le disposizioni emotive⁵⁵: la riflessione di Heidegger sfocia «in una fenomenologia estremamente concreta e dettagliata – non più ripresa, in questi termini da Heidegger – della prassi discorsiva e ‘prossemica’ attuata dall’essere umano nella sua quotidianità»⁵⁶.

d. Entrare nelle connotazioni del discorso impone a Heidegger di esplorare l'*aletheia* come una sorta di ‘uscire (stare) allo scoperto’⁵⁷, come franchezza e lo riconduce infine ai movimenti iniziali – evidentemente accresciuti di consapevolezza diversa e acquisizioni nuove – e, in ultima analisi, alla riproposizione della domanda ontologica – «che cos’è l’ente in quanto ente? Che cos’è l’essere?»⁵⁸ – ora letta tramite i concetti ‘fisici’ di *archè* e *dynamis*⁵⁹.

3.2 Aristotele nel pensiero di Heidegger

Descrivere la presenza di Aristotele nel pensiero di Heidegger non è possibile in questa sede se non per linee essenziali e meramente in funzione della declinazione dell’indagine in corso. Secondo Volpi essa «non è circoscrivibile», ma «generalizzata [...] un confronto mirante a un’appropriazione e a un’assimilazione radicali»⁶⁰. Agnello esplicita che esplorare tale confronto, su una o più delle questioni attraversate dai due autori, non può significare verificare l’esattezza filologica dell’interpretazione heideggeriana del testo aristotelico, quanto tentare di «individuare il modo in cui Heidegger assimila e attualizza gli argomenti aristotelici in connessione con i propri interrogativi filosofici fondamentali»⁶¹, nella consapevolezza delle frequenti ed evidenti ‘licenze interpretative’⁶² che egli compie, ma appunto con attenzione a farne emergere e a penetrarne le ragioni.

Volpi ricostruisce sia lo sviluppo cronologico sia l’orizzonte tematico dell’esplorazione di Aristotele da parte di Heidegger: il primo è in due fasi, la prima delle quali scandita in tre tappe; il secondo si declina in tre nuclei teoretici. La cesura tra le due fasi è costituita dalla ‘svolta’: fino agli inizi degli anni Trenta, Heidegger frequenta i testi aristotelici con l’intento di appropriarsene e reperirne strumenti concettuali e chiavi interpretative da ripensare in vista dell’elaborazione del proprio itinerario speculativo; dal 1931 in poi, ad Aristotele, finora interlocutore privilegiato, vengono preferiti i Presocratici, Nietzsche e Hölderlin: la presa di distanza nei suoi confronti è netta, unitamente a quella dalla tradizione occidentale⁶³.

Avviato allo studio dei testi aristotelici prima da Brentano⁶⁴ e poi da Braig⁶⁵, Heidegger assume gradualmente una modalità autonoma e del tutto personale di rapportarsi ad Aristotele, che facilmente si coglie connotata da un ‘saccheggio concettuale’, svolto, come già detto, con un criterio ben preciso, quello di aprire la strada e porre pietre miliari al proprio itinerario teoretico. Brentano, tematizzando la concezione di Aristotele secondo cui «l’essere

⁵⁵ Cfr. *ivi*, pp. 135-294, ossia il cap. III.

⁵⁶ G. Gurisatti, *Avvertenza del Curatore all’edizione italiana*, cit., p. 20.

⁵⁷ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, cit., p. 292.

⁵⁸ *Ivi*, p. 310.

⁵⁹ Cfr. *ivi* pp. 309-354.

⁶⁰ F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., p. 4.

⁶¹ C. Agnello, *Heidegger e Aristotele: verità e linguaggio*, Il Melangolo, Genova 2006, p. 219.

⁶² Cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., p. 4.

⁶³ Cfr. *ivi*, p. 16.

⁶⁴ Cfr. F. Brentano, *Sui molteplici significati dell’essere secondo Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995; F. Volpi, *Heidegger e Brentano. L’aristotelismo e il problema dell’univocità dell’essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Cedam, Padova 1976.

⁶⁵ Cfr. C. Braig, *Vom Sein: Abriss der Ontologie*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg 1986; F. Volpi, *Alle origini della concezione heideggeriana dell’essere: il trattato Vom Sein di Karl Braig*, in “Rivista critica di storia della filosofia”, 35/2, 1980, pp. 184-195.

si dice in molteplici significati»⁶⁶ – per sé e per accidente, come vero, come potenza e atto⁶⁷ e secondo le categorie⁶⁸ – stimola Heidegger a interrogarsi sul senso unitario dell'essere – che pure Aristotele, in qualche modo, sembra indicare come riferimento imprescindibile⁶⁹ – avviando l'apertura di una domanda che via via diventerà sempre più emergente ed esplicita in lui⁷⁰. Braig conferma a Heidegger la priorità, per chi è filosofo, della riflessione ontologica, lo riconduce ai medesimi problemi già individuati con e grazie a Brentano, in particolare sostenendo l'impossibilità di definire l'essere⁷¹, ma rivendicandone l'unità-unitarietà nella molteplicità⁷².

Complici Brentano e Braig, Heidegger incontra un interlocutore perfettamente funzionale alle proprie esigenze: nei vari studi compiuti nel tempo sul rapporto con Aristotele, Volpi mantiene costante la convinzione che fino al 1931 Heidegger 'si serva' delle determinazioni concettuali del filosofo greco per farne l'ossatura della propria riflessione sull'essere e specificamente sull'esserci. Nei vari scritti degli anni Venti e in particolare in *Essere e tempo*, Heidegger si concentra su tre nuclei tematici, ai quali sta sempre sottesa la *Seinsfrage*, ossia verità, soggetto, temporalità⁷³, e secondo Volpi i concetti con cui elabora ciascuno di essi provengono dalla *Metafisica*, dall'*Etica Nicomachea*, dalla *Fisica* o da altri scritti aristotelici: ne sono stati estirpati per essere rifondati in un paradigma teoretico profondamente diverso, a seguito di un processo di assolutizzazione e radicalizzazione⁷⁴. Così, ad esempio, la condizione veritativa dell'essere umano che riconosce 'come stanno le cose'⁷⁵ descritta da Aristotele in Heidegger, ontologizzata, diventa il carattere dell'esser-scoperto dell'ente⁷⁶ nonché l'atteggiamento scoprente dell'esserci, che si rapporta all'ente non solo teoreticamente, ma anche e soprattutto praticamente⁷⁷. La medesima assolutizzazione e radicalizzazione delle determinazioni aristoteliche, si può reperire riguardo alla struttura del soggetto, sempre in *Essere e tempo*, in particolare nel § 41 in rapporto al tema della cura⁷⁸ e alla concezione della temporalità⁷⁹.

Proprio la questione del tempo costituisce il punto di rottura con Aristotele: Heidegger si convince che egli si arresti a una concezione naturalistica e non originaria, perché pensa il tempo come presenza, o si potrebbe dire dal punto di vista del presente, e ciò inficia la possibilità di penetrare fino in fondo le connotazioni della vita umana. Mi sembra

⁶⁶ Aristotele, *Metafisica*, IV 2, 1003 a 33.

⁶⁷ Cfr. ivi, V 7, 1017 a 8-1017 b 8; VI 2, 1026 a 33-1028 a 5.

⁶⁸ Cfr. ivi, VII 1, 1028 a 1-1028 b 5.

⁶⁹ Afferma Aristotele: «L'essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata» (ivi, IV 2, 1003 a 33-34). Evidentemente 'unità' e 'determinazione' precisate da Aristotele rinviano a un 'che', circoscritto entro confini logico-ontologici, non a quel qualcosa di condiviso da tutti gli enti che forse ha in mente Heidegger.

⁷⁰ Cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., pp. 28-29: Heidegger non condivide la convinzione di Brentano, influenzata dalla lettura di Aristotele da parte della Scolastica, secondo cui l'unitarietà dei sensi dell'essere stia nelle categorie, ma già ipotizza che sia il significato del vero quello a cui ancorare il fondamento unitario che sta cercando.

⁷¹ Cfr. C. Braig, *Vom Sein: Abriss der Ontologie*, cit., pp. 21-22.

⁷² Cfr. ivi, p. 28.

⁷³ Cfr. F. Volpi, *È ancora possibile un'etica? Heidegger e la 'filosofia pratica'*, in "Acta Philosophica", 11/2, 2002, pp. 291-313, pp. 295-296.

⁷⁴ Cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., pp. 53-54 (qui il riferimento è alla trattazione della verità in *Metafisica*, IX 10 che trova corrispondenza nel § 44 di *Essere e tempo*); pp. 64-65 (l'esame della vita buona nel VI libro dell'*Etica Nicomachea* rapportato ai §§ 41-42 di *Essere e tempo*), pp. 98-99 (la definizione del tempo nel IV libro della *Fisica* da accostare ai §§ 80-81 di *Essere e tempo*).

⁷⁵ Per Aristotele è «nel vero chi ritiene essere separate le cose che effettivamente sono separate ed esser unite le cose che sono effettivamente unite» per cui «non perché noi ti pensiamo bianco tu sei veramente bianco, ma per il fatto che tu sei bianco, noi, che affermiamo questo, siamo nel vero»: *Metafisica*, IX 10, 1051 b 2-10.

⁷⁶ Cfr. M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986, pp. 111-119.

⁷⁷ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, §§ 39-44, pp. 227-282.

⁷⁸ Cfr. ivi, § 41, pp. 239-245.

⁷⁹ Cfr. ivi, §§ 78-83, pp. 483-520.

interessante soffermarsi sulle battute conclusive con cui Volpi chiude il saggio sul rapporto di Heidegger con Aristotele, segnato non tanto da quella che si potrebbe definire mancanza di rigore interpretativo, quanto ben più problematicamente da una delicata ambivalenza. Da un lato, Heidegger testimonia fattivamente che senza i Greci e nello specifico senza Aristotele il pensiero occidentale resta incomprensibile, perché essi ne costituiscono le radici; dall'altro, egli pone in discussione il pensiero occidentale, proprio a partire dall'esigenza di 'tagliare i ponti' – questa la lezione di Nietzsche – con la filosofia greca⁸⁰. Sembra di stare di fronte a una sorta di corto circuito:

l'approfondimento ontologico che Heidegger mette in atto, prima come 'distruzione' e poi come 'passo indietro' e oltrepassamento, non conosce arresto e si compie con una consumazione pressoché totale dello spazio tradizionale della filosofia e con l'approdo a un pensiero che non vuole più essere filosofia, ma radicale messa in questione della filosofia, e che prende forma nei modi di un 'pensiero memorativo' o 'pensiero poetante'⁸¹.

Si tratta di interrogarsi brevemente sulle ragioni di questo approdo, sulla fondatezza di questa «crisi d'autodescrizione»⁸², per valutarne eventuali opportunità e vie d'uscita.

3.3 Focus sulla questione ontologica

Si può fondatamente sostenere che la questione ontologica costituisca l'unico interesse della riflessione teoretica heideggeriana? Ritengo si possa proporre una risposta di questo genere: scandagliando i temi oggetto della sua esplorazione, Heidegger ha in mente l'essere – e ben presto una precisa 'profilazione finita' dell'essere⁸³ –, sta cercando insistentemente una formulazione radicale alla domanda sull'essere e risposte altrettanto radicali e rifondative a essa. Di seguito alcune argomentazioni a sostegno di questa ipotesi interpretativa.

Le lezioni del semestre estivo 1924 sono una testimonianza interessante del modo di procedere del suo pensiero, che inizialmente si ancora a una dichiarazione programmatica e poi, attratto dall'intento radicalizzante e rifondativo, si dirama in altre direzioni, sembra 'cambiare strada', ma in realtà intende 'aprire strade ulteriori' per conseguire la meta desiderata. Per ragioni di opportunità scelgo di soffermarmi solo sulla prima parte di *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*⁸⁴, in cui l'indagine ontologica è posta in primo piano, in quanto in seguito passa sottotraccia.

Dopo aver dichiarato il nesso tra concettualità e possibilità-modalità di esplicitare l'esserci, dunque aver posto l'esigenza di soffermarsi sulla definizione⁸⁵, Heidegger si interroga sulle ragioni per cui la definizione determina l'ente nel suo essere e risponde connettendo *logos*, *orismòs*, essere:

la *definitio* è *orismòs*, *orismòs* è un *logos*, un 'esprimersi' in merito all'essere in quanto essere. *Orismòs* non è una determinazione del cogliere con precisione, al contrario, giacché in definitiva il carattere specifico dello *orismòs* nasce dal fatto che l'ente stesso è determinato nel suo essere in quanto determinato dal *peras*. Essere significa essere-finito⁸⁶.

Per il momento non discuto il merito di tale asserzione, ne osservo il metodo, perché lo ritengo indizio dell'intento dell'autore e del criterio scelto per perseguirlo: i passaggi di

⁸⁰ Cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., pp. 146-147.

⁸¹ Ivi, p. 146.

⁸² Cfr. ivi, p. 151.

⁸³ Cfr. ivi, p. 104.

⁸⁴ Precisamente mi soffermo su quelli che ritengo siano gli snodi del cap. I e II della Parte prima: cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, cit., pp. 45-134.

⁸⁵ Cfr. ivi, p. 47.

⁸⁶ Ivi, p. 48.

questa asserzione – che sono di fatto un percorso argomentativo –, a mio avviso, attestano ciò che Heidegger assume anziché ciò che desume. La finitezza dell'essere dell'ente, che emerge come ciò che si evince dal carattere del definire lessicalmente, sembra già data, non solo perché qui Heidegger afferma che essa sia un connotato costitutivo dell'essere, ma prioritariamente perché è implicitamente posta al principio – meglio ancora in qualità di principio – del suo ragionamento. Le considerazioni successive fungono da ulteriori contrafforti argomentativi di questa persuasione – che resta invariata – e alcuni passaggi nevralgici della *Metafisica* aristotelica sono posti a servizio della riflessione heideggeriana.

Dopo esser tornato sul tema della definizione – curiosamente toccando aspetti analoghi a quelli tematizzati da Rosmini, compresa la disputa sugli universali⁸⁷ – Heidegger, riprende e dilata il nesso *logos-orismòs-essere* e vi immette il concetto di *ousìa*⁸⁸, arricchendo l'espressione del *logos* come «*determinazione fondamentale dell'essere dell'uomo in quanto tale*»⁸⁹. Parlare è rispetto a ciò di cui si parla «portare una cosa a mostrarsi», rispetto a sé stessi «*parlare con altri, esprimere se stessi*»⁹⁰. Nuovamente in analogia con Rosmini, anche Heidegger afferma che in «Aristotele l'*ousìa* è ambigua»⁹¹, tuttavia si tratta di un'ambiguità richiesta dalla cosa stessa che è oggetto d'indagine:

ousìa designa un ente determinato [...] significa: 'Ente nel come del suo essere'. (Altrimenti tradotto con 'sostanza'. Rimane in sospenso se l'espressione 'sostanza' vi risulti maggiormente perspicua dell'espressione 'ente nel come del suo essere') [...]. *Ousia* è un ente tale che 'ci' è (*da ist*) per me in un modo accentuato, così che io possa averne bisogno e utilizzarlo, un ente che è a mia disposizione, con cui ho a che fare tutti i giorni, quell'ente che 'ci' è nel mio quotidiano avere a che fare con il mondo⁹².

In questo passo risuonano il lessico e l'analisi che saranno proprie di *Essere e tempo*⁹³: esso attesta la convinzione di Volpi che l'ispirazione di fondo delle determinazioni dell'esserci là scandagliate abbiano matrice aristotelica⁹⁴. Stringendo l'attenzione sull'*ousìa*, Heidegger ne ribadisce il nesso con *logos*, *orismòs* ed essere, a mio avviso esplicitando con ulteriore chiarezza che sta proponendo una nuova ontologia:

Quando si utilizza il termine *ousìa*, anche già nel suo significato corrente, è già inteso un *determinato concetto di essere*. *Ousia* in quanto *einai*, 'essere', ha il suo significato ontologico del tutto determinato derivato dalla comprensione primaria che i greci hanno dell'ente che si fa loro incontro innanzitutto. Ed è ancora questo senso primario dell'essere che ancora traspare nel significato terminologico [...]. Ci occupiamo dell'*ousìa* per vedere che cosa propriamente si intende nel *logos* e nello *orismòs*, di che cosa propriamente si parla quando si formula una definizione⁹⁵.

La precisazione di Heidegger che ritengo interessante è quella che chiude questo passo di sintesi sul termine *ousìa*: il termine non è scandagliato in sé stesso per sé stesso, ma il suo valore ontologico lumeggia l'opera del *logos* e dell'*orismòs*; lo scopo dell'autore è quindi situarsi in un nuovo paradigma ontologico, o in altri termini di situarsi di fronte all'ontologia a partire da un diverso paradigma, alternativo a quello con cui si esprime la sostanza di un

⁸⁷ Cfr. *ivi*, pp. 51-52.

⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 52.

⁸⁹ *Ivi*, p. 53.

⁹⁰ *Ivi*, p. 55.

⁹¹ *Ivi*, p. 57.

⁹² *Ivi*, p. 60.

⁹³ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., in prima battuta i §§ 9-13, pp. 64-87.

⁹⁴ Poco più avanti Heidegger da un lato propone quasi una sorta di calco di *Metafisica*, V 8, 1017 b 10-25, dall'altro lo riformula entro il proprio paradigma onto-linguistico; «*Ousia* può 1. intendere direttamente l'ente (il come è sottinteso), 2. intendere direttamente il come di un ente (l'ente stesso è sottinteso). *Ousia* intende quindi 1. un ente, 2. il come dell'essere, l'essere, l'esseità, l'essere nel senso dell'esserci. *Ousia* nel senso dell'esser-ci racchiude in sé un duplice senso: 1. l'ente che 'ci' è (*das Daseinde*), 2. l'essere dell'ente che 'ci' è»: M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, cit., pp. 60-61.

⁹⁵ *Ivi*, p. 62.

certo qualcosa, per Heidegger del tutto inadeguato⁹⁶.

Nel soffermarsi sull'analisi puntuale di *Metafisica* V 8 1017 b 10-25, in cui Aristotele prende in esame i significati di sostanza, Heidegger tocca i temi dell'«esser presente», dell'*èidos* e in seguito del *telos* e del *peras*⁹⁷. Mi soffermerò successivamente a esaminare la sovrapposizione tra 'presenza' e 'presente' come dimensione temporale; ora mi limito a porre l'attenzione sul secondo modo di utilizzare il termine *ousìa*, in cui presenza ed *èidos* sono così coinvolti:

[è] l'ente nel carattere del *tòde ti òn*, di cui affermo 'quello lì', *choristòn*, che sta 'al suo proprio posto', l'essere 'autonomamente' lì presente. Tale autonomia viene espressa tramite l'*èidos*, 'ciò che viene visto, scorto', l'«aspetto», il 'sembiante' di un ente. Ciò che io vedo qui, e che constato in quanto essente-ci autonomamente lì davanti, ha l'aspetto di una sedia, quindi – per i greci – è una sedia⁹⁸.

Emerge con evidenza che, nella lettura di Heidegger, l'*èidos* consegue l'atto del vedere, che è certamente percepire sensibilmente, e non, al contrario, ciò che costituisce il 'più proprio' di un ente⁹⁹ e in quanto tale si offre al vedere intellettuale. Per questo Giordani può commentare che, mentre il «volto dell'essere è, secondo Aristotele, l'*èidos* dell'ente», per Heidegger «il corrispettivo dell'*èidos* aristotelico è costituito dal progetto dell'essere [...] [che] pone l'ente come presente, pone l'*èidos* dell'ente»¹⁰⁰.

L'esplorazione di questi primi concetti aristotelici conferma, diciamo così, Heidegger nell'ipotesi avanzata inizialmente:

i greci interpretano l'essere in base all'esserci – è questa l'unica maniera possibile. Una *determinata esperienza del mondo costituisce il filo conduttore per l'esplicazione dell'essere* presso i greci [...]. Il *logos*, il 'parlare', mostrerà l'ente in se stesso solo quando tale parlare avrà il carattere di indicare l'ente *nel suo essere-limitato*, ovvero di *limitare* l'ente *nel suo essere*. Quello specifico *logos* che è *orismòs* costituisce il *modo autentico di accedere all'ente*, il parlare in quanto *orismòs* è il modo autentico di rivolgersi al mondo. Si può definire questo *logos* come il modo autentico di accedere all'ente nella misura in cui *peras* è il carattere fondamentale del 'Ci'. *Orismòs* è il parlare con quell'ente che è *nel modo dell'essere presente*, e in esso è *limitato*, nella misura in cui lo concerne in quanto limitato¹⁰¹.

Heidegger sta riconoscendo al *logos* un carattere 'performativo'? Il *logos* è espressione/descrizione che si può attuare in termini limitati, ossia è un 'poter dire' sempre solo alcune cose di quel qualcosa di cui parla, oppure il suo 'limitare l'ente nel suo essere' significa 'costituirlo come limitato'? Mi sembra che qui sia già *in nuce* una precisa risposta alla questione ontologica e l'adesione a una sola delle due valenze dell'essere che Parmenide¹⁰² sovrapponeva nella propria concezione, ossia l'essere come connettivo logico-linguistico.

L'esame dei passi della *Metafisica*, nella percezione di Heidegger, lo ha condotto all'ente, non all'essere; il suo percorso esige pertanto una virata importante: l'esplorazione si sposta allora prima all'*Etica Nicomachea*, soffermandosi sul concetto di *enèrgheia*¹⁰³, e successivamente alla *Politica* e alla *Retorica*: l'essere è ricercato da un'altra prospettiva.

4. Di un ipotetico dialogo sull'essere tra Rosmini e Heidegger

⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 75.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 65-68 e 73.

⁹⁸ *Ivi*, p. 68.

⁹⁹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 7 1032 a 4-6.

¹⁰⁰ A. Giordani, *Il problema della verità. Heidegger VS Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 291 e 295.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, cit., p. 75.

¹⁰² Volpi precisa che il confronto di Heidegger con Parmenide inizia nel corso del semestre estivo 1926 (cfr. M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Adelphi, Milano 2000) e si compie nel semestre invernale 1942-43 (cfr. M. Heidegger, *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999): cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., p. 121, nota 23.

¹⁰³ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, cit., p. 77.

Ritengo siano emersi finora vari elementi a conferma della sensatezza della possibilità di ‘far dialogare’ Rosmini e Heidegger. Nelle riflessioni che seguono e avviano alle considerazioni conclusive di questa indagine, intendo provare ad accostare in modo più ravvicinato l’ontologia dell’uno a quella dell’altro: la ‘cornice’ è ciò che entrambi hanno ravvisato assente nei testi aristotelici, ossia la domanda su che cos’è l’essere per sé stesso; i tratti significativi su cui ritengo opportuno porre l’attenzione sono la questione della verità, l’essere umano e il rapporto tra finito e infinito.

4.1 La concezione rosminiana dell’essere

È piuttosto arduo esplicitare la concezione che Rosmini ha dell’essere in uno spazio contenuto, dunque senza poter fare riferimento alla ricchezza di studi dedicati al tema e ai numerosi nessi con gli altri nuclei teoretici presenti nei suoi scritti¹⁰⁴. Essi sono costantemente e secondo diverse declinazioni attraversati dalla questione ontologica o meglio ricondotti all’ontologia, che pure è il tema cardine della *Teosofia*¹⁰⁵. Come noto, Rosmini concepisce l’essere come strutturalmente ‘triforme’¹⁰⁶, ossia costitutivamente o internamente declinato secondo tre configurazioni: reale, ideale e morale. La forma reale dell’essere è quella soggettiva, ossia esprime l’essere come esistenza, come atto in virtù del quale ogni ente, qualsiasi sia la sua natura, sussiste in essa; la forma ideale è quella oggettiva, esprime la possibilità dell’essere di essere oggetto di rappresentazione e concezione da parte di un soggetto o di una mente; la forma morale integra le due forme precedenti, incarna l’incontro tra soggettivo e oggettivo, che già avviene tramite la cognizione, mediante l’amore, come amabilità e come capacità di amare.

Una chiave d’accesso alla posizione di Rosmini potrebbe essere il termine *sintesismo*, con cui egli, precisa Raschini,

indica una proprietà o carattere dell’essere così radicale e intima da avere valore di legge; questa legge dichiara che l’essere ha una struttura organica così fatta che se la mente ne toglie o elide una parte, un membro, un elemento, quel che ne risulta è un ente tale che, se lo si considera per sé stante – quasi fosse un ente completo – nasconde un assurdo¹⁰⁷.

Il sintesismo funge insieme da centro catalizzatore e d’irradiazione di tutte le dimensioni dell’essere, nonché del suo nesso alla verità e all’essere umano. Il confronto con vari autori del pensiero occidentale – particolarmente presente nel *Nuovo saggio* e nel *Saggio sulle categorie* – conduce Rosmini alla ri-conferma sia che il fatto che l’essere umano pensa è costante e insormontabile attestazione dell’essere¹⁰⁸, sia che le risposte rispetto alla possibilità-modalità di compaginare unità dell’essere e molteplicità delle sue forme¹⁰⁹

¹⁰⁴ Tra i testi pubblicati negli ultimi decenni dedicati alla questione ontologica in Rosmini, segnalo come particolarmente significativi M.A. Raschini, *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, Venezia, Marsilio 1996; P. Gomasca, *Rosmini e la forma morale dell’essere. La ‘poiesi’ del bene come destino della metafisica*, Milano, FrancoAngeli, 1998; M. Krienke, *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini*, Kohlhammer, Stuttgart 2004; P.P. Ottonello, *Rosmini. L’ideale e il reale*, Marsilio, Venezia 2008; E. Pili, *Se l’uno è l’altro. Ontologia e intersoggettività*, Edizioni di Pagina, Bari 2020.

¹⁰⁵ La redazione della *Teosofia* fu interrotta dalla morte di Rosmini, per cui l’opera non è compiuta: ne restano sei libri, dedicati appunto all’ontologia, dal contenuto dei quali è evidente la fondazione ontologica degli altri temi che l’autore aveva in programma di esaminare.

¹⁰⁶ «Chiamiamo forme dell’essere l’essere stesso che, sebbene tutt’intero, è in modi diversi a lui essenziali»: A. Rosmini, *Teosofia*, cit., tomo I, p. 155.

¹⁰⁷ M.A. Raschini, *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, cit., p. 155.

¹⁰⁸ Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, cit., tomo I, pp. 272-274.

¹⁰⁹ «Filosofia è, in risultanza, ricerca del principio dialettico per il quale l’essere si presenta, immediatamente come ‘molti’ e si esige, mediatamente, come ‘uno’»: M.A. Raschini, *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, cit., p. 70.

possano provenire dall'elaborazione speculativa della 'relazione' «tra le *forme dell'essere* sia nei suoi modi *finiti* sia nel suo modo *infinito*»¹¹⁰.

Ciò che in primo luogo va pensato – e che si è visto egli non reperisce nei testi di Aristotele – è sia la diversità dell'essere dagli enti, sia la distinzione tra forma reale e forma ideale dell'essere e, rispetto a quest'ultima, la declinazione delle funzioni che svolge¹¹¹. Evidentemente, sul piano esistenziale e pertanto metodologico la mente umana fa esperienza degli enti, nella loro molteplicità qualitativa, quantitativa, categoriale: ma la riflessione sulle dinamiche della conoscenza conduce a porsi la 'questione dialettica' o del rapporto tra essere e pensare, ossia a chiedersi «se il pensiero ponga una separazione reale tra le cose», in altri termini, «se la pluralità degli enti contingenti dipenda dal pensiero»¹¹². Così posta, la questione riguarda due possibili forme di 'idealismo', una aperta alla trascendenza metafisica, l'altra aderente all'immanenza¹¹³; la via delle filosofie 'realiste' gli è già risultata non praticabile proprio dal confronto con Aristotele, proprio per la mancata tematizzazione della differenza tra ideale e reale.

La posizione che Rosmini elabora, in esplicita antitesi all'idealismo hegeliano, è quella di un 'idealismo oggettivo', in cui principio dialettico e principio metafisico non si sovrappongono; secondo Ottonello, Rosmini compagina analogia e differenza ontologica integrando «l'esemplarismo di matrice platonica»¹¹⁴: egli infatti individua «due specie di analogie, quella che hanno le cose create fra loro, e quella delle cose create coll'Essere increato»: quest'ultima è data dalla «comunanza dell'essere *iniziale* a Dio e ai contingenti»¹¹⁵. Questa 'soluzione' tutela inoltre dal 'realismo' di cui Rosmini accusava Aristotele e dal nominalismo che sta *in nuce* in esso¹¹⁶ e fa anche da chiave di comprensione della lettura rosminiana dell'ontologia aristotelica. Come osserva Imbraguglia, Aristotele non può distinguere il reale dall'ideale perché pensa chiedendosi come si predica l'essere e attribuisce portata esistenziale, cioè sussistenza, ai significati delle espressioni ontologiche¹¹⁷: d'altra parte, si potrebbe dire, inversamente, che finché non si chiarisce la qualità e il ruolo dell'essere ideale si tiene aperto il rischio di identificare essere e pensare.

Come attinge Rosmini la concezione di essere ideale e come la declina? Un primo appiglio per avviarsi a rispondere è il seguente passo del *Nuovo saggio* che conclude la dimostrazione degli esiti a cui conduce risalire dal fatto della cognizione umana alla sua causa, procedimento contrario rispetto a quello condotto dagli empiristi:

se dopo aver tolte via da un ente tutte le altre qualità, sì le proprie che le comuni, togliete via ancora la più universale di tutte, l'essere; allora non vi rimane più nulla nella vostra mente, ogni vostro pensiero è spento [...] l'astrazione non può più proceder oltre senza che le sfugga d'innanzi ogni oggetto del pensiero [...]. L'idea dunque dell'essere è l'universalissima, è quella che rimane dopo l'ultima astrazione possibile, è quella idea, tolta la quale è tolto interamente il pensare¹¹⁸.

L'idea dell'essere qui individuata è la prima espressione dell'essere ideale con cui, secondo Rosmini, la mente umana è costitutivamente in relazione dialogica: è ciò che differenzia l'essere dagli enti e consente di avvertire sia tale differenziazione sia la relazione

¹¹⁰ M.A. Raschini, *Prospettive rosminiane*, Marsilio, Venezia 2000, p. 53.

¹¹¹ Raschini precisa che Rosmini individua tre valenze o funzioni dell'essere ideale, ossia iniziale, virtuale e possibile: cfr. *ivi*, p. 54; cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, cit., tomo I, pp. 248-249.

¹¹² A. Rosmini, *Teosofia*, cit., tomo V, p. 228.

¹¹³ Cfr. M.A. Raschini, *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, cit., pp. 108-109.

¹¹⁴ P.P. Ottonello, *Rosmini. L'ideale e il reale*, cit., p. 111.

¹¹⁵ A. Rosmini, *Teosofia*, cit., tomo I, p. 268.

¹¹⁶ Cfr. A. Rosmini, *Aristotele esposto ed esaminato*, cit., pp. 60-61.

¹¹⁷ Cfr. G. Imbraguglia, *Il problema dell'universale in Aristotele esposto ed esaminato da A. Rosmini*, cit., p. 186.

¹¹⁸ A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., vol. II, pp. 27-28.

tra essere ed enti¹¹⁹. Va ricordato che l'essere ideale è universale, nel senso di oggettivo¹²⁰, e che è «atto di essere comune a tutte le entità»¹²¹.

Rosmini intende chiarire che altro è l'essere che unitariamente inerisce a ogni ente, come attesta il fatto che esso è pensabile dalla mente, altro è un ente, ossia qualcosa che sussiste concretamente, altro ancora sono le entità, vale a dire tutto ciò che esprime le varietà dell'essere degli enti¹²². Pertanto, osserva Pagani, un «conto, allora, è l'essere 'unito ai suoi termini' (gli enti); un altro è l'essere astratto dai termini (l'essere puro); altro ancora l'essere in sé considerato, ma 'in relazione' ai suoi termini»¹²³; quest'ultimo, afferma Rosmini, è concepibile «come quello che contiene *virtualmente* i suoi termini, e così lo chiameremo *essere virtuale*, o come inizio e attualità prima dei termini stessi antecedente ad essi, e così lo chiameremo *essere iniziale*»¹²⁴. Con espressione plastica Pagani definisce iniziale e virtuale quali «sistole e diastole della circolazione ontologica»: egli intende porre in rilievo che l'essere ideale in quanto iniziale situa unitariamente le differenze tutelando dalle estremizzazioni dell'univocità, dell'equivocità o dell'autoreferenzialità¹²⁵, in quanto virtuale

gli consente di essere partecipato 'tutto', anche se 'non totalmente', da ciò che non è l'originario. L'essere ha natura del tutto semplice, non può dunque essere partecipato secondo quantità, ma solo secondo il modulo della 'insidenza' (o presenza): quello per cui nell'ente finito è presente l'essere infinito. Dove c'è ente, c'è dunque infinito: l'infinito dell'essere¹²⁶.

La puntualizzazione di Pagani sulle funzioni iniziale e virtuale dell'essere ideale correlano termini chiave – su cui tornerò nel confronto con Heidegger – ossia 'partecipazione' e 'presenza', a cui si connette 'comunicazione', resa possibile da entrambi. La 'presenza' di cui parla Rosmini non è una dimensione temporale – non è l'essere nel momento presente con cui Heidegger esprime la 'presenza ontologica' della tradizione filosofica occidentale – ma il costitutivo oggettivo di ogni ente, che sussiste in quanto in esso insiede l'universale dell'essere. Rosmini afferma che l'essere possiede un potere rivelativo, ossia è 'per sé manifesto': contestualmente manifesta l'ente – rende la mente umana capace di vederlo – e manifesta sé stesso come altro sia dall'ente di cui è costitutivo sia dalla mente¹²⁷.

Mente umana ed essere ideale espresso nell'idea dell'essere sono co-strutturati relazionalmente, per questo Raschini lo definisce «*nodum relationis* tra l'intelletto e la cosa, che in tanto è conosciuta in quanto è riconosciuta come vera»¹²⁸. Già nel *Nuovo saggio* Rosmini argomenta che idea dell'essere e verità sono la medesima cosa¹²⁹; nella *Teosofia* afferma che «l'uomo ha l'intuito dell'essere iniziale» e tale «intuito di quest'essere indeterminato è quello che costituisce l'intelligenza dell'uomo»¹³⁰, pertanto la mente stessa è «un atto di relazione»¹³¹.

Nell'essere morale, nota Raschini, «la relazione tra reale e ideale raggiunge la sua

¹¹⁹ Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, cit., tomo II, pp. 98-99.

¹²⁰ Cfr. *ivi*, tomo II, pp. 161-162.

¹²¹ *Ivi*, tomo I, p. 129.

¹²² Cfr. A. Rosmini, *Saggio storico critico sulle categorie*, cit., p. 204.

¹²³ P. Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, in *Antonio Rosmini e la filosofia*, in "Divus Thomas", 123, 2020, pp. 15-57, p. 18.

¹²⁴ A. Rosmini, *Teosofia*, cit., tomo I, p. 249.

¹²⁵ Cfr. *ibidem*.

¹²⁶ P. Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, cit., p. 34; cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, cit., tomo I, pp. 670-672.

¹²⁷ Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, cit., tomo IV, pp. 21-25. Questo nodo teoretico è rielaborato significativamente in M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, Marsilio, Venezia 2019.

¹²⁸ M.A. Raschini, *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, cit., p. 45.

¹²⁹ Cfr. A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., vol. III, p. 91.

¹³⁰ A. Rosmini, *Teosofia*, cit., tomo I, p. 409.

¹³¹ *Ivi*, tomo I, p. 572.

perfezione»¹³² ancora una volta in termini di integrazione e integralità mediante l'amore di ciò che si mostra amabile, il bene: l'atto morale è l'attuazione concreta della sintesi, ossia del 'tenersi insieme' di reale soggettivo e ideale oggettivo¹³³. L'attività morale, in altri termini potremmo dire l'impegno etico, è la traduzione operativa, poietica, progettuale in cui convergono le altre due forme dell'essere: «l'idea è l'iniziamento del tutto; il reale è la continuazione, la perfezione è il termine»¹³⁴. 'Perfezione' qui allude a 'compiutezza' e indica la tensione a 'fare la verità' in cui l'essere umano è ontologicamente strutturato e che incarna soggettivamente, nella propria singolarità reale, attua liberamente la propria costituzione d'essere: commenta Raschini che non dipende da noi l'esser persona, ma «dipende da noi l'esistere che include il comportarsi a livello di ciò che siamo e di ciò che 'possiamo' essere»¹³⁵. In Rosmini, pertanto l'essere morale, ossia l'azione umana espressione di progettualità, decisionalità, libero arbitrio, non è «soltanto una risposta all'istanza etica e al desiderio di legame con l'altro da sé», quanto «il compimento dell'organismo dell'essere»¹³⁶.

4.2 La concezione heideggeriana dell'essere

Anche rispetto a Heidegger affrontare in profondità la concezione dell'essere¹³⁷ è arduo se non impossibile nell'ambito dell'indagine in corso, per la vastità e complessità della sua tematizzazione nei testi heideggeriani, per cui mi limito a enuclearne gli elementi fondamentali, in ottica storico-teoretica, funzionali a condurre a termine l'itinerario in corso.

Come osservato precedentemente, l'indagine sull'essere è un fattore di continuità nel pensiero e negli scritti di Heidegger; la ragione di ciò, egli la dichiara esplicitamente in queste pagine del 1927:

afferriamo che *l'essere è l'autentico e unico tema della filosofia*. Non si tratta di una nostra scoperta: questa posizione tematica viene in luce già agli inizi della filosofia, nel mondo antico, e si realizza nella forma più grandiosa con la logica hegeliana [...] ciò significa: la filosofia non è scienza dell'ente, ma è *scienza dell'essere*, ovvero, come dicevano i Greci, *ontologia*¹³⁸.

Tanto è costante tematizzare l'ontologia, quanto lo è il desiderio, più ancora la smania di farlo in modo nuovo rispetto alla tradizione occidentale, in modo radicale, originario e, contestualmente, già dagli anni Venti, situandosi esclusivamente nei confini del finito¹³⁹. Heidegger stesso, come ricorda Volpi, designa in questo periodo il proprio approccio metodologico come 'distruzione fenomenologica', espressione che riformula le modalità di ricerca acquisite da Husserl, aggiungendo alla 'riduzione', la 'distruzione' e 'ricostruzione'

¹³² M.A. Raschini, *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, cit., p. 184.

¹³³ Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, cit., vol. I pp. 155-156, 173-174, 180-181.

¹³⁴ Ivi, vol. III, p. 11.

¹³⁵ M.A. Raschini, *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, cit., p. 194.

¹³⁶ G.P. Soliani, 'Sentire è essere'. *La metafisica del sentimento in Rosmini, oltre il paradigma ontoteologico*, in F. Bellelli (a cura di), *Rosminianesimo teologico. Il divino nell'uomo e l'umano nella rivelazione*, Mimesis, Milano 2017, pp. 109-145, p. 110.

¹³⁷ Gli studi sull'ontologia di Heidegger sono numerosissimi; mi limito a segnalarne alcuni più facilmente fruibili in italiano: E. Garulli, *Heidegger e la storia dell'ontologia*, Argalia, Urbino, 1978; M. Ruggenini (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova 1991; G. Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Laterza, Roma-Bari 1996; P. Godani, *Il tramonto dell'essere. Heidegger e il pensiero della finitezza*, ETS, Pisa 1999; E. Mazzarella, *Ermeneutica dell'effettività: prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli 2001; P. Capelle-Dumont, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Queriniana, Brescia 2011; H. Zaborowski, *Heidegger's question of being: Dasein, truth and history*, The Catholic University of America press, Washington 2017.

¹³⁸ M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova 1998, p. 10; cfr. inoltre M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit. pp. 17-27.

¹³⁹ Cfr. ad esempio M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, cit., p. 41.

dell'oggetto di indagine¹⁴⁰. Tale modalità di procedere – mantenersi nell'ambito dell'immanenza, della finitezza e demolire per ristabilire – sembra non modificarsi, anche dopo la svolta degli anni Trenta e l'abbandono di un intento fondativo.

Si può affermare che la riflessione ontologica di Heidegger si focalizza e insieme si sviluppa esplorando la differenza dell'essere dall'ente, il graduale distanziamento dalla metafisica in quanto onto-teologia e oblio dell'essere, le connotazioni dell'esserci in quanto ente che pone la domanda inerente l'essere e, successivamente alla svolta, approdando all'evenire dell'essere o all'essere concepito come evento. L'itinerario muove dunque dall'impegno ad 'accedere' all'essere, chiarificando la struttura dell'esserci, e approda, con evidente inversione di prospettiva, alla tematizzazione dell'«accadere» dell'essere.

Il tema della differenza tra essere ed ente-i, come già visto dall'esame della lettura heideggeriana dei testi aristotelici, emerge ben presto e si esplicita nel 1927; ad esempio nelle prime pagine di *Essere e tempo*, quando Heidegger, osservato che ogni ontologia presuppone l'essere, ossia ne assume la concettualità come scopo d'indagine, afferma che finora «la risposta a questo problema non ha il carattere di una fondazione per deduzione, ma quello di una ostensione che fa vedere il fondamento [...]. L'essere è sempre l'essere di un ente»¹⁴¹. Ancora:

l'essere deve venir afferrato e posto a tema. Essere è sempre essere di un ente e perciò diviene accessibile solo prendendo le mosse da un ente [...]. Il coglimento dell'essere, vale a dire l'indagine ontologica, si dirige certo dapprima e necessariamente sempre verso un ente, ma da questo ente essa viene poi distolta e ricondotta in modo determinato al suo essere¹⁴².

Entrambi i passi attestano che la stessa relazione tra essere ed ente motiva la differenza che li separa e insieme l'esigenza e la fatica, per così dire, di stare ancorati all'essere, di non distoglierne l'attenzione ponendola sull'ente. Qui è già *in nuce* quanto verrà successivamente espresso più tardi in *Identità e differenza*: «la cosa del pensiero è lo Stesso (*das Selbe*), dunque l'essere, però l'essere in riferimento alla sua differenza dall'ente [...] la cosa del pensiero è la differenza in quanto differenza»¹⁴³.

Forzando un po' le affermazioni di Heidegger, ma ritengo centrandone l'obiettivo comunicativo, si potrebbe dire che l'essere indagato come differente dagli enti si mostra come differenziazione, meglio ancora come differenziarsi. Mi sembra si evinca dalle parole con cui Heidegger chiarisce che cosa sia la 'differenza ontologica', ossia la «separazione dell'essere dall'ente»: con e «grazie a questo prelievo tematico dell'essere noi usciamo radicalmente dall'ambito dell'ente. Noi andiamo oltre, lo trascendiamo»¹⁴⁴; conclusivamente «trascendente in senso stretto è l'esserci stesso»¹⁴⁵. Qui l'accezione del termine è propriamente quella data dall'«attività del trascendere» – l'«essere è il *transcendens puro e semplice*»¹⁴⁶ – non da un connotato qualitativo, quale «il situarsi oltre» il finito immanente: infatti Heidegger prende decisamente le distanze dalla tradizione metafisica occidentale, le cui radici antiche e medievali hanno quale connotato costitutivo proprio la tensione a una dimensione infinita trascendente rispetto al finito.

Come noto, un punto nodale dell'ontologia heideggeriana è il superamento della metafisica, responsabile dell'oscuramento e dimenticanza dell'essere conseguente alla

¹⁴⁰ Cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., p. 15.

¹⁴¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 23-24. «L'essere deve venir afferrato e posto a tema. Essere è sempre essere di un ente e perciò diviene accessibile solo prendendo le mosse da un ente [...]. Il coglimento dell'essere, vale a dire l'indagine ontologica, si dirige certo dapprima e necessariamente sempre verso un ente, ma da questo ente essa viene poi distolta e ricondotta in modo determinato al suo essere»

¹⁴² M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit. p. 19.

¹⁴³ M. Heidegger, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, p. 60.

¹⁴⁴ M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit. p. 15.

¹⁴⁵ Ivi, p. 155.

¹⁴⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 59.

sovrapposizione di teologia e ontologia: Heidegger espone questa tesi in modo radicale dopo la svolta¹⁴⁷, ma la messa in discussione della metafisica occidentale risale a ben prima e si può motivatamente affermare che sia una condizione di partenza della sua teoresi, benché ad avviso di Volpi egli non abbandoni mai l'orizzonte tematico della metafisica, né si congedi dal domandare ontologico¹⁴⁸.

Berti argomenta le ragioni per cui la tesi heideggeriana sulla metafisica come onto-teologia è infondata, ricostruendone origini e fasi¹⁴⁹ di elaborazione: nel confronto puntuale e serrato con Aristotele, oltre a evidenziarne la lettura erronea da parte di Heidegger, pone in evidenza il punto di mira che orienta il suo filosofare, ciò che qui è di maggior interesse. Riportando un passo degli *Analitici II*¹⁵⁰, Berti afferma che per Aristotele «l'essere non è essenza di nulla, perché l'ente non è un genere», pertanto «non esiste alcun ente che sia essere per essenza, e dunque l'essere non può venire in alcun modo ridotto all'ente, con conseguente oblio della differenza ontologica»¹⁵¹. Per Aristotele e per la tradizione metafisica che egli inaugura, precisa Berti, conta ciò che è primale o primario, per cui per lui la metafisica «è 'filosofia prima', cioè ricerca del 'primo' tra i molti sensi dell'essere, al quale l'essere non si riduce, perché esso è un tipo particolarissimo, anzi unico, di essere, quell'essere che è atto, anzi vita, anzi pensiero, anzi pensiero del pensiero»¹⁵². Tuttavia Heidegger non pensa tale primalità in termini di principio ontologico, piuttosto la codifica come *causa sui*¹⁵³ e la ritiene inadeguata sia a identificare Dio – quindi a essere qualcuno verso cui rivolgersi in preghiera – sia a costituire un fondamento¹⁵⁴.

Al pensiero metafisico Heidegger rimprovera inoltre la presenzialità, cioè il fatto di non essersi interrogato sul rapporto dell'essere con il tempo in tutta la sua estensione. Per comprendere le ragioni per cui Heidegger matura questa persuasione e coglierne le implicazioni ontologiche è importante soffermarsi brevemente sulla struttura ontologica e ontica dell'esserci, ossia del soggetto umano, che ha il privilegio ma insieme l'enorme responsabilità di interrogarsi sull'essere e di elaborare tale interrogazione. In *Essere e tempo* Heidegger indaga l'esserci come itinerario per attingere l'essere, poiché a suo avviso la «comprensione dell'essere» è una sua «determinazione d'essere»: all'esistenza dell'esserci non è tuttavia essenziale la «quiddità di un contenuto reale» quanto piuttosto l'«aver sempre da essere il suo essere in quanto suo»¹⁵⁵. L'esserci è un ente fra gli enti¹⁵⁶, connotato dalla 'possibilità' di essere¹⁵⁷ e pertanto la sua autocomprensione è strettamente connessa alla

¹⁴⁷ Cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., pp. 53-98.

¹⁴⁸ Cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., p. 143.

¹⁴⁹ La questione è trattata nelle lezioni del semestre estivo del 1926 (M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Adelphi, Milano 2000), poi in quelle del semestre estivo del 1928 (M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, Il melangolo, Genova 1990), nella conferenza del 1929 *Che cos'è la metafisica?* (M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987).

¹⁵⁰ Cfr. Aristotele, *Analitici II*, II, 7, 92 b, 13-14.

¹⁵¹ E. Berti, *La Metafisica di Aristotele: 'onto-teologia' o 'filosofia prima'?*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", 85 (2/4), aprile-dicembre 1993, pp. 256-282, p. 274.

¹⁵² Ivi, p. 282.

¹⁵³ Va detto che concepire Dio o la *causa prima* come *causa sui* (cfr. ivi, p. 77) non è il modo di intendere Dio della metafisica occidentale *tout court*, ma è uno dei modi che storicamente si sono dati, ragione per cui l'interpretazione heideggeriana è da molti ritenuta arbitraria: cfr. D. Sacchi, *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, Studium, Roma 2007, pp. 15-23; C. Vigna, *Sulla metafisica di Heidegger*, in Id., *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 259-294; O. Boulnois, *Métaphysique rebelles. Gènes et structures d'une science au Moyen Âge*, PUF, Paris 2013.

¹⁵⁴ Cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., pp. 94-95.

¹⁵⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 28.

¹⁵⁶ «Ente è tutto ciò di cui parliamo, ciò a cui pensiamo, ciò nei cui riguardi ci comportiamo in un modo o nell'altro; ente è anche ciò che noi siamo e come noi siamo. L'essere si trova nel che-è, nell'esser-così, nella realtà, nella semplice presenza, nella sussistenza, nella validità, nell'esserci, nel 'c'è': ivi, p. 22.

¹⁵⁷ Cfr. ivi, pp. 65-66.

progettualità, o meglio all'autoprogettazione¹⁵⁸, il che per Heidegger significa porre in primo piano la dimensione pratica¹⁵⁹ e patica¹⁶⁰ dell'essere umano, nonché una nuova modalità di concepire sia la verità sia il tempo.

Heidegger smonta le concezioni di verità, tempo e prassi ricevute dalla tradizione filosofica occidentale per proporre altre che ritiene originarie: dunque la verità è la svelatezza propria dell'ente, dell'esserci in particolare, quindi qualcosa che connota l'ente precedentemente all'espressività offerta mediante il *logos*¹⁶¹; il tempo non si limita a ciò che è misurabile naturalisticamente, ma è la struttura ontologica unitaria dell'esserci¹⁶². Volpi afferma che la 'cura', che Heidegger esprime con il termine *Sorge*, è la «ridescrizione ontologizzata di quel tratto della vita umana per il quale essa è un 'tendere a' di tipo non solo percettivo-osservativo bensì pratico-appetitivo». Tale approdo muove dall'aver assunto la finitudine come ambito esclusivo in cui si situa l'esserci, la cui essenza non è stabile, ma è una potenzialità-possibilità protesa in avanti, «'estaticità' temporale e ontologica [...], esposizione al divenire»¹⁶³, che non si attua soltanto a «livello degli atti intellettivi superiori, ma passa anche e innanzitutto per gli atti tradizionalmente considerati inferiori come le passioni, gli stati d'animo, le *Stimmungen*; avviene cioè in seno alla struttura emotiva della vita umana coinvolgendola nei suoi strati più profondi»¹⁶⁴.

Heidegger ritiene di aver elaborato un «pensiero non metafisico del tempo [...] seguendo la via dell'analisi della temporalità dell'esserci» il cui carattere essenziale è l'estasi o apertura alla verità: l'«e-stasi, di fatto, non è altro che la relazione dell'esserci all'*aletheia*, in cui ha origine ogni temporalità. In questa prospettiva il tempo non è più successione di istanti-ora, ma l'orizzonte stesso della comprensione dell'essere»¹⁶⁵. Tuttavia, nell'ultima fase della sua riflessione filosofica, egli si persuade che il 'protagonismo' che finora è stato riconosciuto all'esserci debba essere totalmente consegnato all'essere stesso, di cui va atteso l'evento, il venir avanti. Heidegger si convince che il *logos* non costituisca la possibilità-effettività del manifestarsi dell'ente¹⁶⁶ e quindi si volge ad altre forme di pensiero, attinte dai frammenti dei Presocratici o dalla poesia, per esprimere la co-appartenenza tra essere e tempo¹⁶⁷ nell'evento: la metafisica è «storia del nascondimento e del ritrarsi di ciò che dà essere» che ha fine nel «prender dimora del pensiero nell'*Ereignis* [...]». L'oblio dell'essere si 'supera' con il destarsi per l'*Ereignis*»¹⁶⁸. All'essere umano spetta «stare nella radura (*Lichtung*) dell'essere»¹⁶⁹, consapevole d'esserne 'pastore' e che «la radura stessa è l'essere»¹⁷⁰.

5. Considerazioni conclusive: un itinerario di ricerca?

Al termine di questo ampio percorso si possono trarre diverse considerazioni conclusive, intendendole, come espresso in esergo, più che una chiusura come apertura di ulteriori possibili itinerari di ricerca. Tali considerazioni dipendono dallo sguardo con cui il lettore

¹⁵⁸ Cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit. pp. 264-266.

¹⁵⁹ Volpi precisa che questa connotazione pratica dell'esserci verrà ritrattata da Heidegger dopo la svolta: cfr. F. Volpi, *È ancora possibile un'etica? Heidegger e la 'filosofia pratica'*, in "Acta Philosophica", 11 (2002), 2, pp. 291-313, p. 301, in particolare nota 19.

¹⁶⁰ Cfr. A. Caputo, *Pensiero e affettività. Heidegger e le Stimmungen*, Franco Angeli, Milano 2001.

¹⁶¹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 44, in particolare pp. 270-282.

¹⁶² Cfr. *ivi*, p. 367.

¹⁶³ F. Volpi, *È ancora possibile un'etica? Heidegger e la 'filosofia pratica'*, cit. p. 302.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 303.

¹⁶⁵ M. Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 105.

¹⁶⁶ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, Il melangolo, Genova 2005.

¹⁶⁷ Cfr. M. Heidegger, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1988, p. 124.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 151.

¹⁶⁹ M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 46.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 58 e p. 73.

accoglie la posizione degli autori considerati, non solo Rosmini e Heidegger ma lo stesso Aristotele che li ha sollecitati, dalla sintonia che preventivamente o via via, nello snodarsi dell'indagine, stimola l'uno o l'altro.

Personalmente la mia vicinanza, pur con interrogativi aperti e alcune complessità non ancora ben esplorate, va al pensiero di Rosmini; al di là di ciò, ritengo che la lettura della pagina di Heidegger sia particolarmente sfidante e non accantonabile e Aristotele resti un 'classico' nel senso più ampio e profondo, cioè meriti un confronto costante. Propongo pertanto elementi di raffronto e conseguenti osservazioni che a me sembrano di particolare significato e valore, consapevole che ve ne siano altri possibili.

In primo luogo, ritengo che Rosmini e Heidegger colgano entrambi la centralità della questione ontologica e questa, al di là di come essa venga affrontata e 'risolta', è un'eredità assai preziosa, soprattutto nel momento attuale, in cui il prevalere della 'fluidità' sembra poter erodere ogni dimensione costitutiva, non 'disponibile'. D'altra parte, per chi è filosofo, porre una questione è condizione necessaria a sollecitare riflessivamente il proprio tempo, ma non bastevole a incidervi generativamente: ciò dipende dalla risposta alla questione che si pone o dagli itinerari offerti per individuare risposte.

Le posizioni elaborate da Rosmini e Heidegger in rapporto alla domanda 'che cos'è l'essere?' sono profondamente divergenti, negli intenti, nelle metodologie, negli approdi. Rosmini ritiene la metafisica come trascendenza dell'infinito rispetto al finito un'esigenza della ragione prima ancora che un fattore protettivo del creazionismo che sta alla base del Cristianesimo; Heidegger intende prescindere dalla metafisica perché la 'confonde' con la teologia e pone nel finito i confini del corretto filosofare. Rosmini scandaglia l'essere per coglierne l'essenza e le forme, il che lo conduce a elaborare un sistema relazionale, in cui la sintesi non avviene per negazione-risoluzione secondo il modello hegeliano, ma per comunicazione e comunione, esigendo l'amore; Heidegger persegue lo scandaglio dell'esserci in vista dell'essere e approda a una forma di prassi umana che «si costituisce su se stessa [...] autotelica e autarchica, fine a se stessa»¹⁷¹, che in ultima istanza si radicalizza quale agire dell'essere stesso come *Ereignis*.

Il punto è chiedersi quale delle due proposte possa adeguatamente rispondere alle esigenze di comprensione e autocomprensione strutturali per l'essere umano e più che mai urgenti oggi. L'autoreferenzialità e l'orizzonte esclusivamente finito in cui si situa Heidegger non solo appaiono parzialmente esaustivi in rapporto alle istanze di giustificazione emergenti dall'esperienza di sé e dell'altro da sé, ma sembrano non collimare con il tipo di 'nutrimento' di cui si avverte il bisogno e il desiderio nelle persone concrete, in ascolto e a servizio delle quali il filosofo può – a mio avviso deve – porsi. Se l'essere non è accessibile, perché non si può rappresentare, come sostiene Heidegger¹⁷², quali sono per gli esseri umani le possibilità di agire sensatamente e responsabilmente, con progettualità coerenti con la struttura d'essere di cui sono portatori, secondo modalità generative di beni e non distruttive e autodistruttive? La centratura di Rosmini sul potere manifestativo dell'essere, di sé e di ciò che è da sé differente, apre a scenari non solo relazionali, ma di corresponsabilità progettuale e pratica, a cui ritengo sia importante ancorare sia le generazioni attuali che quelle future.

Infine, pensare la differenza tra essere ed enti è un compito attualissimo ed estremamente delicato, sia perché attualmente è in corso una tappa cruciale del processo di demolizione non solo dell'antropologia filosofica ma degli esseri umani concreti¹⁷³, sia perché il rischio di omologare le persone e i dispositivi è molto alto se non si chiarisce che cosa siano 'reale', 'ideale', 'virtuale', 'digitale', chiarimento possibile solo in forza di un'ontologia in grado di pensare la differenza oltre la mera connettività logico-linguistica¹⁷⁴, estremamente duttile e

¹⁷¹ F. Volpi, *È ancora possibile un'etica? Heidegger e la 'filosofia pratica'*, cit. p. 307.

¹⁷² Cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 87.

¹⁷³ Cfr. L. Grion, *Chi ha paura del post-umano? Vadamecum dell'uomo 2.0*, Mimesis, Milano 2021.

¹⁷⁴ Cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 82.

convenzionalmente manipolabile, restituendo tutta la complessità e ricchezza delle forme e dei profili dell'essere, del possibile, dell'esistente.