

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XXXVII/2017/1 (Terza serie XII/1)

Linguaggio e verità

La filosofia e il discorso religioso

Language and Truth

Philosophy and Religious Discourse

Edizioni ETS

*Volume stampato con il contributo dell'Università di Pisa,
fondi PRA (Progetti di Ricerca di Ateneo) 2016.*

Indice/Contents

Pierluigi Barrotta, Adriano Fabris

Premessa/Premise, p. 5

Anthony Kenny

The texture of religious language, p. 7

Maurice Borrmans

Ragione e fede nel dibattito dei pensatori musulmani, p. 19

Cristina D'Ancona

Lo statuto della teologia.

Prospettive storiografiche di teologia medievale cristiana e di teologia islamica (*Kalām*), p. 49

Irene Kajon

Yigdal, qinah, she'elah - Inno, lamentazione, domanda.

Tre discorsi ebraici nel pensare a Dio, p. 71

Giuseppe Lorizio

Logos, parola, parabola: un'istanza metafisica per la teologia cristiana, p. 85

Giovanni Ventimiglia

Dio non "esiste" ma "avviene".

Un punto d'incontro (medievale) fra filosofia analitica e teologia continentale, p. 121

Alfredo Rocha de la Torre

Verità e linguaggio nella filosofia di Martin Heidegger:

al di là del fondamento, p. 139

Verbena Giambastiani

Bibliographical survey on religious language, p. 157

Premio di Studio «Vittorio Sainati» 2016**Luca Gili**

L'Aristotele di Vittorio Sainati e l'Aristotele
dei contemporanei, p. 177

Giacomo Petrarca

La Legge e l'«ostinazione ebraica»:
Franz Rosenzweig interprete di Paolo.
Una prospettiva teologico-politica su *Rm* 9-11, p. 187

Enrico Moro

Agostino e Plotino sulla materia dei corpi, p. 199

T

Verità e linguaggio nella filosofia di Martin Heidegger: al di là del fondamento¹

Alfredo Rocha de la Torre

Philippe Capelle-Dumont sostiene giustamente che la relazione tra filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger possa essere compresa in tre modi²: a) sul piano della relazione tra pensiero filosofico e teologia della Sacra Scrittura³, b) a partire della prospettiva filosofica vincolata alla delucidazione critica della onto-teo-logia, propria di una tappa di maturità maggiore, che si esprime palesemente nella famosa conferenza del 1957 *La costituzione onto-teo-logica della metafisica*⁴, e, c) come relazione tra il pensiero dell'essere, che attraversa gran parte dell'opera monumentale del pensatore di Meßkirch, e l'attesa del dio venturo – vero punto d'unione delle sue riflessioni del 1936-38 nei *Contributi alla filosofia. Dall'evento*⁵ con quanto sostenuto nell'intervista allo *Spiegel* del 1966⁶.

Sebbene la forma più appropriata di affrontare questa problematica nel pensiero del filosofo di Meßkirch sarebbe quella di riuscire ad integrare in un *corpus* coerente e sistematico queste tre dimensioni della relazione, in

¹ Questo saggio è stato scritto con la sovvenzione della Direzione di Ricerca dell'Università di San Buenaventura, Bogotá. L'autore è Professore della Scuola di Filosofia dell'Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC), Tunja, Colombia. La traduzione è stata fatta da Giovanni Jan Giubilato.

² Ph. Capelle-Dumont, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2012, p. 12 (traduzione di Pablo Corona).

³ Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, in *Wegmarken*, GA 9, Klostermann, Frankfurt a.M. 1996, pp. 45-78.

⁴ Cfr. M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in *Identität und Differenz*, GA11, Klostermann, Frankfurt a.M. 2006, pp. 51-81.

⁵ Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, GA 65, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994.

⁶ Cfr. M. Heidegger, *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*, in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, pp. 652-683.

modo tale da valutare il carattere costitutivo che ha per la filosofia heideggeriana la sua riflessione sulla teologia (prospettiva difesa precisamente da Capelle-Dumont⁷), e poter indicare così il ruolo integrante che essa svolge nella meditazione del filosofo, mi limiterò in questo saggio a una sola di queste tre dimensioni del problema: quella che concerne la relazione della filosofia con la onto-teo-logia. D'altra parte questa dimensione è quella più strettamente vincolata al doppio piano primigenio di Heidegger nella sua riflessione filosofica a partire dalla sua opera capitale *Essere e tempo*⁸: la domanda sul senso dell'essere e la distruzione del pensiero metafisico che domina la tradizione occidentale fino ai nostri giorni⁹.

In questo contesto la teologia sarà per Heidegger – come afferma Capelle-Dumont – «costitutiva della metafisica occidentale»¹⁰; ciò permette al pensatore di Meßkirch di concepire il fenomeno onto-teo-logico come espressione dell'affinità essenziale tra filosofia e teologia sotto il manto comune del dispiegamento della metafisica del fondamento. Con le parole di Capelle-Dumont:

Un secondo tipo manifesta la solidarietà inaugurale e storica della teologia e della filosofia: “filosofia e onto-teo-logia”. A partire dal 1929 con la conferenza *Che cos'è metafisica?* Heidegger si impegna solennemente in una messa in discussione annunciata a partire dai primi lavori su Kant nel 1925 e tematizzato in *Essere e tempo*: lo svelamento della costituzione della metafisica¹¹.

Lo sfondo di questa “solidarietà inaugurale” delle due discipline, pensate secondo l'interesse heideggeriano di una distruzione della metafisica insieme alla delucidazione del senso dell'essere, è la concezione della teologia come disciplina fondata nell'enunciazione di un ente supremo, considerato nei termini di un fondamento di tutto ciò che è¹².

La onto-teo-logia, intesa da Heidegger nei termini di una comprensione

⁷ Cfr. Ph. Capelle-Dumont, *op. cit.*, particolarmente pp. 11-23 e 27-158.

⁸ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, trad. it. a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2006. Cfr. anche A. Fabris, *Essere e Tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2010.

⁹ Cfr., per esempio, M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, pp. 67-98; M. Heidegger, *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, in *Holzwege*, GA 5, Klostermann, Frankfurt a.M. 2003, pp. 209-267; M. Heidegger, *Nietzsches II*, Neske, Stuttgart 1998, particolarmente *Der europäische Nihilismus*, pp. 23-229, e *Nietzsches Metaphysik*, pp. 231-300.

¹⁰ Ph. Capelle-Dumont, *op. cit.*, p. 21.

¹¹ *Ivi*, p. 22.

¹² Cfr. M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, cit.

unitaria dell'ente supremo della ontologia (l'essere) e dell'ente creatore della teologia (Dio)¹³, ha come base – non sempre chiaramente riconosciuta – il concetto di verità tradizionalmente accettato dalla filosofia occidentale a partire da Parmenide come un cammino contrario alla opinione, e la considerazione del linguaggio come semplice strumento per designare realtà preesistenti¹⁴. All'interno della riflessione che il filosofo tedesco realizzerà su questi due concetti¹⁵, il tentativo di superare il pensiero metafisico della tradizione si plasmerà attraverso una via alternativa, però essenzialmente connessa con altri fenomeni dalla sua stessa indole.

Con una concezione della verità che si nutre della prospettiva aristotelica intesa nel suo senso più originario, che per questa ragione evita di cadere nell'interpretazione limitata della verità come fondata nell'enunciazione, e quindi nella distorsione realizzata dalla filosofia moderna sostenitrice della teoria della verità in quanto corrispondenza dell'enunciato e della cosa enunciata, Heidegger pretende di porre le basi per una prospettiva sulla verità che stia al di là di ogni certezza e, in tal modo, di ogni considerazione della verità come luce piena. Il distanziamento da questa concezione della verità come equivalente alla pienezza è solo uno dei modi fondamentali con cui Heidegger realizza il processo di superamento (*Verwindung*) della metafisica del fondamento. Di fronte alla luce piena della verità, Heidegger proporrà il chiaro-scuro proprio del non-concluso e dell'incerto – risaltando lo svelamento che convive costitutivamente con il

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 62 sgg.

¹⁴ Cfr. M. Heidegger, per esempio, *Die Sprache, Das Wesen der Sprache e Der Weg zur Sprache*, in *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Stuttgart 1997, pp. 10-33, 157-216 e 239-268.

¹⁵ Cfr. fra gli altri M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, cit.; M. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, Klostermann, Frankfurt a.M. 1996, pp. 33-48; M. Heidegger, *Von Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung „über den Ursprung der Sprache“*, GA 85, Klostermann, Frankfurt a.M. 1999; M. Heidegger, *Das Wort. Die Bedeutung der Wörter*, in D. Papenfuss-O. Pöggeler (Hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Bd. 3), Klostermann, Frankfurt a.M. 1992, pp. 13-18. Per quanto riguarda la verità, cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, particolarmente § 44; M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, cit., pp. 1-74; M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit e Platons Lehre von der Wahrheit*, in *Wegmarken*, cit., pp. 177-202 e 203-238; M. Heidegger, *Aletheia (Heraklit, Fragment 16)*, in *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 263-288; M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995, §§ 10-14; M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997, § 18 (trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988); M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, GA 27, Klostermann, Frankfurt a.M. 2001, §§ 12-14 e 21-22.

“fenomeno” dell’occultamento –, come alternativa alla certezza prenderà la strada dell’incertezza e, in senso ontologico, del mistero¹⁶.

A questo modo di procedere nell’ambito della domanda sulla verità, che nel filosofo tedesco è la domanda sull’*essenza* della verità, corrisponde la messa in questione di una concezione del linguaggio come semplice strumento per designare, esprimere e comunicare¹⁷. Pensando diversamente dalla maniera comunemente accettata, che lo considera un possesso umano con diverse funzioni ontiche, Heidegger, nella sua conferenza del 1957/58 intitolata *L’essenza del linguaggio* parte da una definizione di linguaggio in quanto “dire” (*Sagen*)¹⁸. Però “il dire” non si riferisce in nessun modo all’emissione di parole da parte di un parlante particolare che desidera esprimere un’emozione, un ordine, un’intenzione, ecc.; non rimanda ad un enunciato linguistico con pretese comunicative. In quanto *Sagen*, “dire” allude all’evento (*Ereignis*) chiaramente ontologico del “lasciar-manifestarsi” e del “lasciar-accadere”¹⁹. Ciò che accade, ciò che si “manifesta” nel senso di ciò che si mostra (*das sich-Zeigende*) è l’ente che nella sua disvelatezza rimanda alla verità in quanto *alétheia*. A questo punto, è evidente, l’esperienza del linguaggio e l’evento della verità s’incontrano. Le domande sull’essenza del linguaggio e l’essenza della verità confluiscono in un’unica prospettiva ontologica che si configura come superamento della metafisica del fondamento. In tal senso il cammino intrapreso da Heidegger attraverso i concetti di verità e linguaggio – affrontati al di là di un’approssimazione logica, epistemologica e linguistica – si costituisce come una via complementare e co-originaria della critica mossa alla onto-teo-logia.

Si tratta quindi di affrontare filosoficamente il modo in cui gli enti vengono alla presenza liberati dai lacci di un ente supremo fondante. Per questa ragione Heidegger metterà in evidenza nella sua conferenza del 1930 *Sull’essenza della verità*²⁰ il significato del verbo tedesco “*lassen*” come remissione diretta al concetto di libertà: «La libertà nei confronti di ciò che è manifesto in un’apertura lascia che l’ente sia sempre quell’ente

¹⁶ Cfr., per esempio, M. Heidegger, *Gelassenheit*, in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, cit., pp. 517-529 (trad. it. di A. Fabris, *L’abbandono*, in *L’abbandono*, Il Melangolo, Genova 1983).

¹⁷ Cfr. M. Heidegger, *Die Sprache*, e Id., *Der Weg zur Sprache*, in *Unterwegs zur Sprache*, cit., pp. 14 sg., e 243 sgg.

¹⁸ In *Unterwegs zur Sprache*, cit., pp. 188 sgg.

¹⁹ *Ivi*, pp. 214 sg.

²⁰ Cfr. *Vom Wesen der Wahrheit*, cit.

che è. La libertà ora si scopre come il lasciar-essere l'ente (*Sein-lassen von Seiendem*)»²¹. Questa relazione intrinseca tra il lasciar accadere del linguaggio e il lasciar essere della libertà, che è lo svelamento della libertà (affermazione che proviene dalla stessa conferenza di Heidegger sopracitata), è una chiara allusione critica alla metafisica, che in tal caso è la onto-teo-logia stessa. Soffermiamoci con maggior attenzione sulla riflessione di Heidegger riguardo la verità e il linguaggio e, grazie ad essi, sul suo distanziarsi dalla metafisica in generale.

1. *Verità e linguaggio*

La domanda sollevata da Heidegger sulla verità non è una questione qualunque, che cerca semplicemente una risposta particolare e definitiva. Dietro questa domanda vi è una complessa struttura implicita, con cui il filosofo pretende di rafforzare il processo di superamento del pensare metafisico. Non si tratta quindi di una ricerca sulla definizione della verità o di una teoria che spieghi il concetto, e nemmeno di una messa in questione della diversità di posizioni che possono essere esposte a partire da una molteplicità di discipline particolari. Non si tratta nemmeno di verificare il risultato di una valutazione logica di un enunciato per identificare il carattere vero o falso dello stesso, o, per esempio, il suo valore come asserzione contraddittoria o tautologica. Sebbene Heidegger non intenda negare il valore intrinseco a tutte queste domande – che sono solo alcune tra le molte altre possibili –, egli ritiene che appartengano ad un ambito che non è quello fondamentale nel momento in cui si vada ad esaminare le condizioni di possibilità delle stesse. Al contrario, la domanda sulla verità è volta a identificare e investigare questa condizione di possibilità, la quale permette che qualcosa possa essere concepito o enunciato come vero – vale a dire, che rende possibile l'esprimere la verità nei diversi piani ontici dell'esistenza umana. Due sono gli attributi fondamentali che caratterizzano il modo in cui Heidegger domanda sulla verità:

- L'orientamento eminentemente ontologico della ricerca, che implica direttamente e necessariamente il modo in cui viene alla presenza l'ente in quanto tale. È evidente che in tal modo si accede ad un ambito che supera quello semplicemente formale delle analisi logiche delle proposi-

²¹ *Ivi*, p. 188.

- zioni, e che va oltre ogni forma di valutazione – incluse la verifica e l'esperimento scientifico – del livello di adeguatezza della proposizione e del fatto enunciato. Senza accantonare e senza negare, ovviamente, l'importanza delle prospettive logiche, epistemologiche e teoriche nel senso più ampio della parola, Heidegger concepisce la domanda sulla verità come costitutivamente vincolata allo statuto ontologico dell'ente in quanto ente: è l'evento della verità ciò in cui realmente l'ente è ente²².
- Il carattere *sui generis* della domanda. Mentre nelle altre prospettive l'indagine è orientata ai diversi tratti che sono di «incombenza ontica del Dasein», come afferma Heidegger nel paragrafo 4 di *Essere e Tempo* nel contesto della distinzione tra l'esistentivo (*Existenziell*) e l'esistenziale (*Existenzial*)²³, la domanda che guida la meditazione heideggeriana sulla verità ha come oggetto la delucidazione della sua essenza (*Wesen*) e non semplicemente l'enumerazione, la spiegazione e la discussione dei tratti distintivi di essa a partire da una ampia diversità di ambiti di riflessione – come la logica, l'epistemologia, la morale, la teoria della conoscenza, il diritto, ecc. Nel *Sull'essenza della verità* Heidegger segnala questa differenza fondamentale tra il suo modo di procedere e quello di queste scienze e discipline di “incombenza ontica” come segue:

La questione dell'essenza della verità non si cura di stabilire se la verità è una verità dell'esperienza pratica della vita o di un calcolo economico, se è la verità di una riflessione tecnica o dell'intelligenza politica, in particolare non si propone di stabilire se è una verità della ricerca scientifica o di una forma artistica, o se invece è la verità di una meditazione pensante o di una fede che si esprime nel culto. La questione dell'essenza prescinde da tutto questo e guarda a una sola cosa: che cosa in generale caratterizza ogni “verità” in quanto verità²⁴.

Nel contesto generale dell'opera heideggeriana il concetto di “essenza” ha un significato che evita i malintesi nel momento di valutare criticamente la coerenza di quanto affermato dal filosofo di Meßkirch nel suo cammino verso un superamento della metafisica e, con ciò, della onto-teo-logia. Sebbene sia vero che in alcuni scritti antecedenti, come quello appena citato, possa sorgere l'impressione che Heidegger condivida con la tradizione

²² Questo è un aspetto molto nuovo del concetto di “verità” che Heidegger elabora in *Der Ursprung des Kunstwerkes*, cit., p. 59, dove l'opera d'arte è pensata come una messa in opera della verità.

²³ Cfr. *Essere e Tempo*, cit., § 4.

²⁴ Id., *Vom Wesen der Wahrheit*, cit., p. 177 (trad. it. a cura di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 133).

filosofica occidentale il senso ed il significato del concetto d'essenza – e che quindi ricadrebbe in una contraddizione evidente, utilizzando nella sua purezza una delle nozioni più importanti della metafisica contro la metafisica –, le sue riflessioni più dettagliate riguardo questo concetto fuggano questo dubbio. Nella nota a piè di pagina (a) della terza edizione della conferenza del 1930 (nell'edizione del 1954) leggiamo invero qualcosa che accresce il dubbio: «essenza (*Wesen*): 1. *quidditas* – il che cos'è – *koinòn*, 2. ciò che rende possibile – condizione della possibilità, 3. fondamento del rendere possibile»²⁵. Questa nota dev'essere interpretata, ciò nonostante, nell'orizzonte molto più ampio di altri scritti della stessa epoca, che riescono a far luce sul senso veritiero che Heidegger conferisce al concetto in questione.

In *La questione della tecnica*²⁶, conferenza tenuta a Monaco di Baviera nel 1953, Heidegger spiega in modo duplice – negativo/distruttivo e positivo/costruttivo – il suo significato di essenza: a) distanziandosi esplicitamente dall'accezione tradizionale della stessa come '*quidditas*', e quindi come ciò che qualcosa è, b) avvicinandosi, con esempi presi dalla vita quotidiana, al senso più profondo della sua concezione dell'essenza:

Fin qui abbiamo inteso la parola “essenza” nel significato corrente. Nel linguaggio filosofico scolastico, “essenza” significa *ciò che* qualcosa è, in latino il *quid*. La *quidditas*, la *quiddità* (*die Washeit*) risponde alla domanda circa l'essenza. Ciò che, per esempio, conviene a tutte le specie di alberi [...] è la stessa “arborescenza”. In questa, intesa come genere, come l'universale, rientrano gli alberi reali e possibili [...] Già quando diciamo *Hauswesen* (gli affari domestici), *Staatswesen* (le cose dello stato) non intendiamo la generalità di un genere, ma il modo in cui la casa e lo stato vigono (*walten*), si amministrano, si sviluppano (*entfalten*) e periscono. È il modo in cui essi *wesen* (... *die Weise, wie sie wesen*), dispiegano il loro essere²⁷.

Già con questa descrizione del significato di essenza è possibile stabilire una differenza capitale tra la posizione di Heidegger e la tradizione che egli critica: mentre essa considera l'essenza come '*ciò che* qualcosa è', Heidegger metterà in evidenza il “come dell'accadere”, in altri termini, “il come dello svolgimento di un fenomeno”. Però Heidegger non si concentrerà nel “come” (*Wie*) in un limitato senso formale, astratto e generale, bensì

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit.

²⁷ Id., *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 31 (trad. it. a cura di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, pp. 22-23).

nel “come” inteso nei termini del modo proprio in cui un ente avviene e si dispiega in ciò che è. È in questo contesto che si può capire la risposta di Heidegger alla domanda sull’essenza del linguaggio, per esempio, così tante volte e frettolosamente mal interpretata come un semplice circolo o un’evidente tautologia. Tenendo ferma la sua accezione dell’essenza legata al come (*Wie*) dell’accadere e non al “che cosa” (*Was*) della sostanza, il filosofo tedesco risponderà alla domanda già formulata con parole note a tutti: “il linguaggio parla” (*Die Sprache spricht*)²⁸. Ma che cosa vuole dire Heidegger con ciò? È in che maniera questo può chiarire il significato ultimo del concetto di “essenza”? Come può contribuire alla chiarificazione della pretesa heideggeriana di un superamento della metafisica?

L’essenza del linguaggio si esprime nel fatto che il linguaggio “parla”. Ciò significa semplicemente che il linguaggio è linguaggio solamente se accade come linguaggio. Con questa spiegazione è in contrasto con la struttura tradizionale della grammatica che conosciamo, dal momento che non si sta affermando che un soggetto, chiamato linguaggio, esegue un’azione conosciuta come parlare. Non c’è soggetto di una qualche azione, né un’azione di un soggetto, ma solo uno svolgimento, un accadere (l’evento) di un fenomeno come ciò che è in quanto tale. È l’essenziarsi (*wesend*) nel suo svolgimento, nell’accadere di ciò che gli è proprio, vale a dire, l’essere linguaggio. Nell’evento, nel manifestarsi in quanto ente nel linguaggio, l’ente esprime in sé stesso il fenomeno della verità in quanto svelamento (*Entbergung*), e pertanto la sintesi di questo con la libertà in quanto lasciar-apparire (*erscheinenlassen*). L’essenza quindi è il “come” del libero accadere dell’ente in ciò che è. Questa definizione dell’essenza è il contributo principale della formulazione heideggeriana “il linguaggio parla”: l’esemplificazione del passaggio da una concezione sostantiva ad una concezione verbale del concetto d’essenza²⁹. In tal modo è privilegiato l’evento del lasciar manifestarsi proprio del linguaggio che permette di fare un collegamento con il concetto non-metafisico della verità in quanto *alétheia*. Questa è un’altra formulazione di ciò che volle dire Nietzsche nel 1988 con il sottotitolo della sua biografia intellettuale: come si diventa ciò che si è (*Wie man wird, was man ist*)³⁰.

²⁸ Cfr. M. Heidegger, *Die Sprache* e Id., *Der Weg zur Sprache*, in *Unterwegs zur Sprache*, cit., pp. 12 sgg. e 254 sgg.

²⁹ Cfr., per esempio, M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, cit., p. 31; M. Heidegger, *Das Wesen der Sprache*, cit., p. 201.

³⁰ Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo, KSA 6*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, p. 255.

Per far vedere il senso ultimo del fenomeno della verità, vale a dire l'essenza della verità, che coincide con lo svolgimento del linguaggio nella sua essenza, e con la libertà, Heidegger procede ad analizzare tre piani storici del concetto di verità:

a) *La verità dell'enunciato*. Contrariamente a quanto crede l'interpretazione tradizionale, Heidegger sostiene che l'affermazione della proposizione in quanto luogo della verità non sia corretta, e nemmeno l'estensione di questa affermazione all'identificazione della verità con la concordanza tra il pensiero e l'ente³¹, vale a dire, con altre parole, tra l'enunciato e l'ente a cui questo si riferisce. Sia che partiamo da un caso basico come il principio d'identità che postula che A è uguale ad A, o da una tautologia che si esprime come A è A, o anche se eseguiamo processi di calcolo proposizionale un po' più complessi o di analisi logica di alto livello, secondo Heidegger ci troviamo in un ambito derivato – non originario, e quindi non essenziale rispetto la verità.

Nella sua struttura fondamentale l'enunciato è *lógos apofanticós*, e quindi in tal senso è dichiarazione (*Aufzeigung*), *apófansis*, che significa un «lasciar vedere l'ente a partire da sé stesso», come Heidegger afferma nei paragrafo 7 di *Essere e tempo*³². Però nel suo aspetto linguistico, voglio dire in quanto linguaggio, è anche predicazione di qualcosa riguardo ad un soggetto. Questa significazione dell'enunciato permette di descrivere un ente che si mostra, di dire qualcosa su di esso e, in tal maniera, di determinarlo. Pertanto in questo contesto ci troviamo di fronte all'aspetto ontico del linguaggio in quanto determinazione e descrizione dell'ente che appare. Nello stesso senso di quanto detto nel paragrafo 33 di *Essere e tempo*³³, però molto più chiaramente, Heidegger afferma nel volume 21 delle *Opere complete, Logica. Il problema della verità* (1925/26): «[...] “enunciazione” viene anche e per lo più intesa come “predicazione”, ossia come enunciazione di un “predicato” intorno a un soggetto. Soggetto: ciò di cui si dà una determinazione. Enunciazione, allora, ha qui il senso di “determinare”»³⁴.

Di conseguenza l'enunciato è concepito come una composizione di un ente e delle sue determinazioni, espresse nella forma della predicazione.

³¹ Cfr. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, cit., § 11, pp. 127 sgg. (trad. it. a cura di U. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1976, pp. 85 sgg.).

³² *Die phänomenologische Methode der Untersuchung*, op. cit., pp. 36 sgg.

³³ M. Heidegger, „*Die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung*“, pp. 204 sgg.

³⁴ *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, cit., p. 133 (trad. it. cit., p. 89).

Questa secondo Heidegger è la forma comune del linguaggio della metafisica: un ente specifico esegue un'azione o possiede una serie di caratteristiche che lo caratterizzano, lo determinano. Azioni e caratteristiche infine corrispondono ad una entità che lo sostiene e gli dà un senso. Questo significato dell'enunciato, che in quanto derivato dalla concezione dello stesso come "manifestazione" ha connotazioni ontologiche generalmente omesse, serve da base per la determinazione dell'essenza del linguaggio ("il linguaggio parla") proposta da Heidegger come circolo e tautologia da parte dei suoi critici. Infine, troviamo qui in due prospettive diverse sul linguaggio due posizioni di carattere ontologico che corrispondono, simultaneamente, a due approssimazioni differenti, ma non necessariamente contrarie, al fenomeno della verità.

Per Heidegger l'enunciato ha anche il significato di comunicazione (*Mitteilung*) o espressione verbale³⁵. In tutti i casi indicati, però particolarmente in questo, ciò che viene enunciato può anche essere il frutto di una falsa rappresentazione dell'ente a cui si riferisce. In tal senso può essere errato, falso, apparente, parziale, ecc. È necessario quindi un processo di validazione e accreditamento che permetta di valutare il grado di concordanza di quanto espresso con l'ente dato, con l'ente che è giunto a presenza. In ciò consiste, per esempio, il carattere essenzialmente intersoggettivo del procedere della scienza, che si fonda nel permanente contrasto logico e empirico-argomentativo delle proposizioni che pretende di verificare e/o comprovare con esperimenti. Sulla stessa base si sostiene il procedere delle discipline della comprensione, che metodologicamente non sono altro che una messa in contrasto comunicativa dell'interpretazione plasmata dagli enunciati di senso. Per essere costituita come un insieme di proposizioni, la comunicazione enunciativa può occultare e oscurare; in ciò consiste paradossalmente il suo vincolo con la verità. Riguardo a questa possibilità d'occultamento dell'ente attraverso la proposizione, Heidegger afferma:

L'asserito, in quanto comunicato, può essere "compartecipato" dall'asserente e da altri senza che l'ente manifestato e determinato si trovi a portata di mano o di vista. L'asserito può essere "ri-ferito". L'ambito dei compartecipi che vedono si allarga. Ma proprio qui nasce la possibilità che, nel riferire, il già manifesto venga nuovamente coperto, benché il sapere e il conoscere scaturenti da tale sentir-dire continuino a essere riferiti all'ente stesso [...]³⁶.

³⁵ Cfr. *Sein und Zeit*, cit., § 33, pp. 206 sg. (trad. it. cit., pp. 191 sg.).

³⁶ *Ibidem (ibidem)*.

Questo significato dell'enunciato può servire da esempio per segnalare il carattere derivato della proposizione rispetto ad un concetto di verità più originario, secondo quanto proposto da Heidegger. Le tre accezioni dell'enunciato descritte da Heidegger nell'opera del 1927, nel già citato paragrafo 33, *L'asserzione come modo derivato dell'interpretazione*, sono delle forme non originarie della verità³⁷. Ciò significa che queste forme necessitano di un evento antecedente che costituisce la loro condizione di possibilità. Quest'evento antecedente è precisamente la verità. Per spiegare quest'affermazione Heidegger ricorre al concetto e all'esperienza greca della verità, intesa come *alétheia*: lo svelamento dell'ente in quanto ente. Questa è la condizione di possibilità originaria per ogni enunciare determinante, per ogni espressione predicativa e, naturalmente, per ogni comunicazione. Anche prendendo le distanze dal modo, secondo lui non sufficientemente evoluto, in cui Aristotele tratta il fenomeno della verità, Heidegger gli riconosce il fatto di essersi giustamente messo in cammino verso l'essenza di questo fenomeno: «[...] Quindi, il concetto aristotelico della verità e in generale il concetto greco di verità non devono né essere orientati verso copie, né compresi nel senso di questa specie di concordanza, ma devono essere orientati nella comprensione verso lo scoprimento (*Entdecken*) e il coprimiento (*Verdecken*)»³⁸.

b) *La verità come alétheia*. Ho già menzionato quattro aspetti fondamentali della comprensione heideggeriana della verità: 1) la sua identificazione con il concetto greco di *alétheia*, 2) la definizione di questo concetto come svelatezza (*Unverborgenheit*) dell'ente, 3) la considerazione della svelatezza come simultaneo e co-originario velamento, e 4) la postulazione dell'*alétheia* come esperienza originaria della verità, rispetto alla quale ogni "altra verità" viene considerata come derivata. Tuttavia non è ancora chiara la relazione tra questo fenomeno originario e l'Esser-ci (*il Dasein*), il linguaggio e infine la onto-teo-logia.

Nel volume 24 delle sue *Opere complete*, che corrisponde al corso del semestre invernale del 1927, Heidegger esplica nel dettaglio il senso della verità concepita come *alétheia*, in relazione alla costituzione esistenziale (*esistenzial*) del Dasein. Dietro questa concezione dobbiamo presupporre, senza timore di equivoci, sostanzialmente: a) una dissoluzione delle categorie tradizionali di soggetto ed oggetto – e cioè del vincolo tra un ente

³⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit.

³⁸ Id., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, cit., pp. 162-163 (trad. it. cit., p. 109).

rappresentante ed un mondo rappresentato, e quindi, come un esempio tra gli altri, tra un'entità fondante ed una fondata da questa, b) il superamento dell'accezione corrente del linguaggio come puro strumento di comunicazione, come utensile per designare il mondo esteriore, come manifestazione di stati interni, ecc., e, c) un elemento di grande importanza per la sua analisi critica del pensiero metafisico e onto-teo-logico.

Partendo dalla determinazione della struttura costitutiva del Dasein come esistenza (*Existenz*) nel senso di *Ek-sistenz* – vincolato poi nella *Lettera sull'umanismo* al termine tedesco “hin-aus-stehen”³⁹ – Heidegger postula due forme fondamentali di svelamento, cioè di manifestazione della verità: la scoperta (*Entdeckung*) e l'apertura (*Erschliessung*). Queste due forme integrate in un evento unitario e simultaneo e in tal senso mutuamente dipendenti, corrispondono alla svelatezza dell'ente di fronte al Dasein, e all'apertura di questo per il mondo, per sé stesso e per gli altri. Che l'ente si mostri come fenomeno per il *Dasein* e il suo mondo, e che si sveli solo nella misura in cui vi è un Dasein, consente a Heidegger di sostenere che la verità è nel Dasein⁴⁰. Ciononostante non si tratta di una concezione soggettivistica della verità, fondata nell'idea che la coscienza rappresenta e costituisce il mondo⁴¹, bensì di una considerazione che parte dall'interpretazione del Dasein come apertura che-è-nel-mondo, configurato da parte sua come un intreccio di significazione:

L'esser-vero come disvelare (Enthüllen) risulta un modo d'essere dell'esserci stesso, della sua esistenza. Nella misura in cui l'esserci esiste [...] nella misura in cui un ente è nel modo dell'essere in un mondo, esso è vero, cioè per esso è sempre già svelato (*enthüllt*), dischiuso (*aufgeschlossen*), scoperto (*entdeckt*), insieme al mondo svelato, anche l'ente⁴².

Però non solo la verità necessita del Dasein come condizione di possibilità, bensì «il Dasein è nella verità»⁴³. Rafforzando in tal maniera la distanza affermata nei confronti di ogni forma di soggettivismo, però anche rispetto ad ogni dipendenza del Dasein da un'entità fondante, ciò si-

³⁹ Cfr. M. Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, in *Wegmarken*, cit., p. 326 (trad. it. cit., p. 280).

⁴⁰ Cfr. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., § 18, pp. 304 sgg., innanzitutto pp. 307 sgg. (trad. it. cit., pp. 204 sgg., innanzitutto pp. 206 sgg.). Vedi anche *Einleitung in die Philosophie*, cit., § 21, pp. 150 sg.

⁴¹ *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., § 18, pp. 304 sg. (trad. it. cit., pp. 204 sg.).

⁴² *Ivi*, p. 308 (trad. it. cit., pp. 206-207).

⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 308 sgg., e *Einleitung in die Philosophie*, cit., § 21, pp. 150 sgg.

gnifica che esso non è l'origine della svelatezza dell'ente, non è il produttore dei fenomeni e nemmeno il riflesso ontico di una verità ultraterrena, sia questa chiamata "Idea" o "Dio". Il Dasein è nella verità perché "partecipa" di essa nel suo proprio svelamento, o detto altrimenti, nella sua apertura. È questo co-originario e simultaneo aprirsi-a e lasciar aprire il mondo ciò che costituisce, infine, l'evento della verità in quanto *alétheia*: un ente si mostra svelandosi di fronte all'apertura svelante del Dasein che lo coglie come qualcosa, che gli dona un significato a partire da un mondo, il suo mondo proprio⁴⁴. La verità non è più una rivelazione né un risultato di analisi comparative tra una proposizione e il suo enunciato. Per Heidegger l'*alétheia* accade al di là di ogni tipologia di fede e di ogni scienza, perché è la base dell'una e dell'altra in quanto svelatezza originaria di tutto ciò che è. Nessun enunciato, sia esso scientifico o semplicemente il frutto di una credenza culturale⁴⁵, è possibile senza la svelatezza precedente dell'ente per il Dasein che è aperto alla sua presenza. Con questo schema basilare non ha più senso, o per lo meno s'indebolisce, l'identificazione della verità originaria con la logicità dell'enunciato, con la concordanza tra questo e il suo oggetto, o con la parola che proviene da un ente supremo. La verità si trova, nelle parole di Heidegger, "tra" l'ente e il Dasein, e cioè nella doppia svelatezza in cui siamo noi stessi la condizione di verità e simultaneamente ci troviamo in essa:

⁴⁴ Cfr. A. Rocha de la Torre, *Zur Struktur der Sprache: die Möglichkeit der Anerkennung kultureller Verschiedenheit bei Heidegger*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2009, pp. 166 sgg.; Id., *¿Origen o esencia? Heidegger y la concepción tradicional del lenguaje*, in F. de Lara (ed.), *Heidegger: Logos-Lógica-Lenguaje. Studia-Heideggeriana II*, Teseo, Buenos Aires 2012, pp. 129-150; Id., *Tierra natal: entre agonía y afirmación de la diferencia*, in «Revista de Filosofía», 37 (2012), 1, pp. 37-55; Id., *El concepto de cultura: Heidegger más allá de Heidegger*, in Id. (ed.), *Reflexiones en filosofía contemporánea*, Grama-Bonaventuriana, Buenos Aires-Bogotá 2012, pp. 135-151.

⁴⁵ Al riguardo coincidono, in generale, le posizioni di Freud, Marx e Nietzsche rispetto alla religione, nonostante il diverso *énfasis* sul piano dell'economia politica, della psicologia del profondo e sull'ermeneutica della vita. Cfr. S. Freud, *Totem e tabù. Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Bollati Boringhieri, Torino 2011; Id., *L'avvenire di un'illusione - Il disagio della civiltà*, Newton Compton, Roma 2016; Id., *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Bollati Boringhieri, Torino 1978; K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* e Id., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, editi in *Opere filosofiche giovanili*, trad. it. di G. della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1966; F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1986; Id., *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1977; Id., *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1984.

Esistendo l'esserci comprende qualcosa come il proprio mondo, e *insieme all'apertura (Erschlossenheit) del suo mondo* esso è nel contempo *per sé svelato (enthüllt) a se stesso [...]* Proprio perché all'essenza dell'esserci appartengono una tale apertura (*Erschlossenheit*) di se stesso e, in uno con essa, l'esser-scoperto (*Entdecktheit*) dell'ente intramondano, noi possiamo affermare: l'esserci esiste *nella verità, cioè, nell'esser-disvelato di se stesso e dell'ente a cui si rapporta*⁴⁶.

2. La onto-teo-logia

La riflessione heideggeriana sulla tradizione metafisica dell'Occidente, che egli vincola direttamente alla sua posizione "critica" rispetto ai concetti di verità e linguaggio, va assieme alla sua analisi della onto-teo-logia, affrontata a partire da una prospettiva che include, in un'unità indissolubile, il pensare filosofico dalle sue origini in Grecia, la teologia – considerata come il logos dell'essere supremo e fondante⁴⁷ –, la verità come *alétheia* e l'essenza del linguaggio in quanto lasciar-apparire (*Erscheinenlassen*). Come è caratteristico del suo procedere metodologico, l'interesse di Heidegger non è centrato nella conoscenza della storia della metafisica, nel conoscere semplicemente il cambio dei sistemi filosofici e le loro categorie attraverso il tempo, ma fondamentalmente nell'indagine dell'essenza della metafisica: il modo in cui accade il pensare metafisico per essere determinato come tale. Questo modo di procedere rinvia necessariamente al modo di domandare e rispondere sull'essere dell'ente, e quindi alla differenza tra ente e essere. Questa sarà per Heidegger la questione fondamentale di tutta la filosofia, anche di quella che pretenda di non essere chiamata ontologia.

Seguendo un filo conduttore attraverso il pensiero occidentale – fino a Nietzsche⁴⁸ –, Heidegger considererà due aspetti fondamentali della metafisica: a) la conversione della differenza ontologica essere-ente nella differenza ente-ente, b) la concezione conseguente di un ente fondante e un ente fondato. Questi due aspetti sono la base per considerare che la metafisica nella sua essenza è onto-teo-logia⁴⁹, vale a dire, unità dell'ente in quanto tale e nella sua totalità, e dell'ente in quanto fondamento⁵⁰. Ciò significa

⁴⁶ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 308 (trad. it. cit., pp. 206-207).

⁴⁷ Cfr. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, cit., p. 66.

⁴⁸ Cfr. *infra*, nota 9.

⁴⁹ *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, cit., p. 63

⁵⁰ *Ibidem*.

che l'essenza della metafisica non consiste nell'essere onto-teo-logia nel senso di una sommatoria o fusione di due discipline⁵¹ – l'ontologia e la teologia –, considerate semplicemente come trattati sull'essere e Dio, bensì, seguendo quanto già detto, che essa si costituisce come tale solamente nell'unità di due principi reggenti, che convergono nella postulazione dell'essere come ente supremo:

La metafisica pensa l'ente in quanto tale, e cioè in generale. La metafisica pensa l'ente in quanto tale, e cioè totalmente. La metafisica pensa l'essere dell'ente sia nell'unità basilare di ciò che è più generale, e cioè di ciò che è ovunque ugualmente-valido, sia nell'unità fondante della totalità, e cioè di ciò che è sommo sopra ogni cosa. Così l'essere dell'ente diventa il fondamento fondante⁵².

Questa è la maniera in cui, secondo Heidegger, Dio entra nella filosofia: attraverso la costituzione dell'essere come fondamento che basa (*gründet*) e fonda (*begründet*)⁵³. E precisamente la definizione dell'essere come fondamento dell'ente nella sua totalità (*im Ganzen*) che consegna all'essere il carattere di ente supremo e quindi il suo valore teologico. In tal senso s'esprime Heidegger in *La costituzione onto-teologica della metafisica*, considerando che l'essere, inteso come fondamento, viene realmente pensato a fondo solo quando viene postulato come primo fondamento, come *arché*⁵⁴. In questo caso, il passaggio dalla considerazione dell'ente fondante all'ente concepito come *causa sui* ed ente supremo segna un processo logico nelle sue conseguenze⁵⁵. In sintesi: la domanda guida dell'ontologia sull'essere dell'ente e sull'essere in quanto tale a cui vengono date risposte diverse nel corso della storia della filosofia occidentale – anche se in fondo in modo univoco affermando che “l'essere è ...” – converge nella domanda direttrice sull'essere dell'ente fondante tutto quello che è, e con la sua risposta nel carattere supremo di quest'essere⁵⁶. Il punto d'incontro costituisce il carattere onto-teo-logico della metafisica, e cioè la sua essenza.

A questo schema basato nella relazione di un essere fondante e un ente fondato, corrisponde ad esempio la concezione della verità come certezza e rivelazione (*Offenbarung*) e lo schema tradizionale del linguaggio fondato su un agente di cui si dice qualcosa, e cioè la struttura della lingua come

⁵¹ *Ivi*, p. 68.

⁵² *Ivi*, pp. 65-66.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ivi*, p. 67.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

composizione di soggetto e predicato. Da un lato la verità si configura, o tende a configurarsi, come ciò che è imperituro ed eterno – così afferma Heidegger⁵⁷ – e il linguaggio come una forma per descrivere e designare ciò che già esiste e che si dice in molti modi: sono la verità e la parola dell'essere che fonda tutto l'ente. Nella filosofia moderna, però, oltre essa nell'epoca del predominio tecnico-scientifico, sarà il soggetto in quanto *subjectum* non solo il fondamento di tutto ciò che è, ma anche l'ente a cui appartiene la parola, sia quella che egli dice sia quella che si dice su di lui in forma di predicato. Quindi la verità e il linguaggio accadono anche nel contesto dello svolgimento storico della metafisica come onto-teo-logia e quindi nella cornice dell'essere come ciò che fonda e dà una base all'ente nella sua totalità. A partire da Heidegger è possibile sostenere che la forma più recente dell'esperienza onto-teo-logica è oggi l'essenza della tecnica in quanto *Gestell*, vale a dire, la disponibilità congiunta di tutto ciò che è in quanto esistenza (*Bestand*)⁵⁸. In essa si subordinano la verità ed il linguaggio, con i quali si configura l'unità indissolubile del dire, dell'essere e del valore dell'epoca contemporanea.

Nella sua conferenza del 1957 Heidegger segnala l'essenza onto-teo-logica della metafisica che invade e colonizza tutte le forme d'essere dell'ente:

[...] l'unità di *ciò che* nella ontologica e teologica viene pensato ed interrogato: l'ente in quanto tale in ciò che è primo e generale, *assieme* all'ente in quanto tale in ciò che è sommo ed ultimo. [...] Se la metafisica pensa l'ente con riferimento al fondamento (*Grund*) comune ad ogni ente, allora essa è logica in quanto onto-logica. Se la metafisica pensa l'ente in quanto tale in generale, e cioè con riferimento all'ente supremo, che tutto fonda, allora essa è logica in quanto teo-logica⁵⁹.

Nel mondo contemporaneo il carattere onto-teo-logico del pensiero, del valore e dell'essere non perde il proprio dominio, oggi con due volti allo stesso tempo metafisici e fondanti: Dio e il pensiero calcolante, che in un certo momento sembrano incontrarsi nell'agire e nel pensare, e coincidere in una specie di conversione della divinità in semplice strumento di calcolo e potere. La onto-teo-logia sembra invadere con questa duplice sembianza la totalità dell'esistenza dell'uomo nel mondo, sempre più inca-

⁵⁷ Cfr., per esempio, M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 313 sgg. (trad. it. cit., pp. 201 sgg.).

⁵⁸ Cfr. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, cit., particolarmente pp. 15 sgg. Vedi anche: M. Heidegger, *Der Satz der Identität*, in *Identität und Differenz*, cit., pp. 41 sgg.

⁵⁹ *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, cit., p. 132.

tenato all'impossibilità della libertà intesa come un semplice accadere in ciò che è. Nietzsche e Heidegger s'incontrano, ancora una volta, nella critica a Dio e al pensiero calcolante – due figure che negano profondamente, secondo loro, la possibilità e la vita stessa.

English title: Truth and language in Martin Heidegger's philosophy: beyond the ground.

Abstract

This article intends to point out that the questions about the language and the truth in Martin Heidegger's Philosophy allow to reflect on the religious discourse. This link between philosophy and religion is made possible from the philosophy of the German thinker based on four premises: a) the philosophical concept for facilitating such reflexion is that of the onto-theology, b) this concept focus on the concept of ground, c) the structural nexus between ground and supreme being is the entry point for God into the philosophy, d) in this way the onto-theo-logy becomes the fundamental mode of the metaphysics, object of criticism by the philosopher of Messkirch.

Keywords: truth; language; ground; religious discourse; onto-theo-logy.

Alfredo Rocha de la Torre
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC)
pedro.rocha01@uptc.edu.co

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di maggio 2017