



PLATONE A COLMAR

Una lettura gnostica de L'essenza della verità di Heidegger

Alberto Giovanni BIUSO

The gnostic fundament of Martin Heidegger's thought not only comes out of *Geworfenheit* which is treated in *Sein und Zeit*, but also out of all from the most important concepts of his philosophy: from the truth as ἀλήθεια to the ontological difference. One of the texts which better expresses such a root is the university course Heidegger dedicated to Plato in the winter semester 1931/32. *Theaetetus* and *The Republic* analysis, the ascent to the sun of knowledge consists of an ontological way from the darkness to the light. The paper attempts to pick up and argue the gnostic dimension spreading throughout this course, even if paying attention to the development of the Heidegger's philosophy in its entirety. A peculiar figurative example of such a dimension is *The Isenheim Altarpiece* of Matthias Grünewald.

Ogni interpretazione deve essere un andare oltre.

Martin Heidegger

La verità non è la correttezza del percepire. La verità non è un modo adeguato di rappresentarsi nella mente le cose -gli enti- e di comunicarli poi tramite il linguaggio. La verità non è un concetto che abita l'interiorità né in senso gnoseologico né logico né teologico.

La verità è dell'essere. Questa affermazione significa, molto semplicemente, che la verità è una caratteristica che le cose possono avere o non avere, al modo in cui di un oggetto si può dire che sia composto di oro *vero* o di oro falso, finto. La verità è un carattere dell'essere, non del conoscere. Dato che l'essere non è stasi ma è continuo divenire, è tempo, questo significa che la verità è un carattere dinamico degli enti, i quali possono rimanere nascosti rispetto alla mente o possono alla mente manifestarsi. La verità è un *apparire*. Anche per questo verità e non verità, latenza e manifestazione, non sono opposte tra di loro ma formano, compongono, costituiscono l'intero, il tutto. La verità è la *struttura* dell'essere ed è la sua *dinamica*, anch'esse inseparabili.

*Che cosa i Greci chiamavano ἀληθής (svelato, vero)? Non l'asserzione, né la proposizione e nemmeno la conoscenza, ma l'ente stesso, l'intero costituito dalla natura, dall'opera dell'uomo e dall'agire di Dio. Quando Aristotele dice che nel filosofare ne va περί της ἀλήθειας [Metafisica, 983 b], 'della verità', non intende dire che la filosofia debba formare proposizioni corrette e valide, ma vuol dire che la filosofia cerca l'ente nella sua svelatezza in quanto ente. L'ente pertanto deve essere prima esperito anche nella sua *velatezza*, come qualcosa che si nasconde. [...]*

Solo se l'ente viene prima esperito nella sua velatezza e nel suo nascondersi, solo se la velatezza dell'ente circonda l'uomo e lo angustia nella sua interezza e nel suo fondamento, è necessario e possibile che l'uomo si metta all'opera per strappare l'ente a questa velatezza e portarlo nella svelatezza, ponendosi così egli stesso nell'ente disvelato¹.

Queste parole sono tratte dal corso che Martin Heidegger svolse a Friburgo nel semestre invernale 1931/32. Dedicate all'essenza della verità, queste lezioni consistono in una lettura della *Repubblica* e del *Teeteto*, come sempre assai diversa rispetto alle interpretazioni consuete. Il mio obiettivo sarà individuare in questo corso uno dei nuclei fondamentali del rapporto profondo e complesso che Heidegger intrattenne con la tradizione gnostica. Si tratta di una tradizione che Heidegger conosceva molto bene, che studiò a lungo ma alla quale fece pochi espliciti riferimenti. Una circostanza come questa rafforza in realtà l'ipotesi di una particolare influenza gnostica su Heidegger. In generale, infatti, questo filosofo è sempre stato molto restio ad ammettere i propri debiti e le sue fonti; quando lo ha fatto ha utilizzato modalità assai particolari, come nel caso dei pensatori delle origini, senza i quali -afferma- non è possibile porsi le domande stesse in cui la filosofia consiste.

Nel caso della Gnosi, il suo silenzio è plausibile sia dovuto alla pervasività della fonte sulle scaturigini stesse del suo pensiero e al fatto che Heidegger tese sempre a evitare le declinazioni antropologiche della propria filosofia, che sono quasi ovvie nel caso di una tradizione religiosa come lo gnosticismo, alla quale Heidegger cerca di dare invece un significato ontologico, come si vedrà più avanti. La questione è centrale. Questo saggio ha l'obiettivo di discuterla non in relazione all'intero percorso heideggeriano ma con specifica attenzione al corso friburghese su Platone, in particolare al mito della caverna come metafora dell'itinerario gnostico verso la luce.

1. Idea e Un-verborgenheit

Il discorso può essere vero soltanto perché a fondamento della correttezza linguistica sta la verità come disvelatezza:

La verità come correttezza dell'asserzione non è assolutamente possibile senza la verità come svelatezza dell'ente. [...] Tutto ciò è racchiuso in questa frase semplice e chiara di Platone: 'Colui che è rivolto a ciò che è più ente, vede e parla più correttamente'²

1 Martin HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988, tr. it Franco Volpi, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul 'Teeteto' di Platone*, Adelphi, Milano 2009, p. 35.

2 *Ivi*, pp. 58-59.

Per descrivere tutto questo i Greci hanno una parola molto densa: ἀλήθεια, che in tedesco si può rendere con *Entbergung* -svelamento- ancor più che *Unverborgenheit*: ‘svelatezza’. In tutti e tre i termini si tratta, come si vede, di un processo temporale che conduce ciò che esiste da una situazione e condizione di *nascondimento* a una situazione e condizione di *manifestatività*: «L’essenza della verità in quanto ἀλήθεια è *svelatività*; in essa accade la storia dell’essenza dell’uomo»³.

L’*idea* platonica è il semplice e potente manifestarsi degli enti e dell’essere che li fonda. Nulla di soggettivo o di oggettivo, nulla di psicologico o di logico. Questi sono termini e contrapposizioni che con Platone niente hanno a che fare. Nel pensare le idee, per Platone

non si trattava di qualcosa che egli avesse elucubrato in qualche speculazione stravagante, ma di ciò che ciascuno vede e comprende quando si rapporta all’ente. [...] La veduta, ἰδέα, dà dunque l’*in quanto che cosa* una cosa si presenta, ossia ciò che una cosa è, il suo *essere*; «nell’idea scorgiamo *che cosa* ogni ente è e *come* esso è, in breve: l’*essere* dell’ente»⁴.

Con grande chiarezza, Heidegger afferma che le idee «non sono né cose, oggettivamente, né sono alcunché di escogitato, di soggettivo» ma «in quanto sono ciò che viene avvistato da uno scorgere che preforma, non sono né qualcosa di oggettivamente presente, né qualcosa di prodotto soggettivamente»⁵. Le idee sono il modo in cui l’essere si mostra negli enti. Un libro, ad esempio, è composto di carta, inchiostro, spessore, altezza, forma, ma non coincide con nessuno di questi specifici elementi. L’idea del libro è la struttura che rende quella carta, quell’inchiostro, quello spessore, quell’altezza, quella forma, il libro che *vediamo al di là di ogni specifico e singolo libro*. L’essere è dunque questo manifestarsi. La verità dell’essere è il processo in cui il manifestarsi accade. La struttura intrinsecamente dinamica di questo *dis-velare* è espressione della struttura interamente temporale dell’essere che manifesta se stesso nell’infinito venire alla luce degli enti.

In relazione alla mente umana, la verità assume la dimensione della *luce*, di una luce che affranca dall’errore, che libera dalla velatezza. E dunque «l’essenza della verità come svelatezza fa parte della connessione fra libertà, luce ed ente o, più precisamente, fra l’essere-libero da parte dell’uomo, il guardare-nella-luce e l’essere in rapporto con l’ente»⁶.

3 *Ivi*, p. 142.

4 *Ivi*, pp. 76-77.

5 *Ivi*, pp. 97-98.

6 *Ivi*, pp. 62-63.

L'idea platonica è una manifestazione temporale nella quale l'essere e gli enti 'vengono alla luce', in tutti i sensi di questa espressione: «L'essere, l'idea, sono ciò che lascia passare: la luce. La funzione fondamentale dell'idea è l'essenza fondamentale della luce»⁷.

Verità, idea, essere, luce sono dunque anche quattro modi diversi e convergenti di indicare il tempo.

Soltanto in questa luce del pensare, l'umano può farsi libero. È infatti del tutto ovvio che non c'è alcuna possibilità di agire, muoversi, intraprendere e fare, là dove *non si vede*, dove non c'è luce. In quanto *svelatezza* la verità è rischiaramento, la verità è *Lichtung*, come verrà da Heidegger ampiamente argomentato anche e soprattutto in *Zur Sache des Denkens*, nel preciso modo di una domanda essenziale:

L'ἀλήθεια, la non-ascosità (*Unverborgenheit*) pensata come *Lichtung* dove si dispiega la presenza (*Anwesenheit*), non è ancora la verità (*Wahrheit*). È dunque l'ἀλήθεια qualcosa di meno della verità. O è qualcosa di più, poiché essa soltanto concede la verità come *adaequatio* e *certitudo*, poiché non può darsi presenza e presentificazione (*Anwesenheit und Gegenwärtigung*) fuori del dominio della *Lichtung*? Questa domanda resti affidata come compito al pensiero⁸.

2. Gnosi e ontologia

Già nel 1932 Heidegger osserva che

in tedesco usiamo l'espressione *Waldlichtung*, 'chiaro di bosco', 'radura'; con essa intendiamo un posto *libero* da alberi che *offre* via libera al passaggio e allo sguardo. *Lichten* significa quindi sgomberare, liberare. La luce rischiarata e dirada, rende liberi, lascia penetrare. [...] La luce dirada e rischiarata; dunque vedere nella luce significa: rapportarsi anticipatamente a ciò che libera⁹.

Essere liberi significa affrancarsi dalle tenebre. Sta qui, e non solo nella *Geworfenheit* di cui parla *Sein und Zeit*, la Gnosi di Martin Heidegger. Una Gnosi ontologica e soltanto per questo poi anche esistenziale. Infatti e con chiarezza

l'essenza della libertà è, in breve, lo *spiraglio di luce* (*Lichtblick*); vederci preventivamente chiaro e vincolarsi alla luce. [...] Divenire-liberi significa comprendere l'essere in quanto tale e soltanto questa comprensione fa *essere* l'ente *in quanto* ente¹⁰.

⁷ *Ivi*, p. 82.

⁸ Martin HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1976, tr. it Eugenio Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, p. 177.

⁹ HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, pp. 84-85.

¹⁰ *Ivi*, p. 86.

Verità è dunque rendersi liberi dall'oscuro, verità è affrancarsi dalle tenebre. Ci troviamo qui in un ambito profondamente gnostico, che le lezioni sull'essenza della verità confermano in modo esplicito nel nesso che stabiliscono tra velamento e *colpa*, svelatezza e *innocenza*:

La struttura del significato e il conio lessicale di ἀλήθεια corrispondono, pur non coincidendo, con quelli della parola tedesca *Un-schuld* (dis-colpa, innocenza) nella sua differenza da *Schuld* (colpa), dove il termine negativo rappresenta il positivo (libero da colpa) e il termine positivo il negativo (la colpa come una mancanza). Allo stesso modo, per il Greco, anche la 'verità' è un privativo¹¹.

Tutto questo è detto in un contesto dedicato al mito più gnostico della filosofia platonica, il racconto della caverna. I quattro gradi dell'ascesa del *prigioniero* costituiscono un evidente e progressivo affrancamento dai legami con la colpa/ignoranza per andare verso la libertà/conoscenza¹².

Bisogna porre ancora una volta la massima attenzione a intendere la dimensione radicalmente ontologica e non etica della Gnosi heideggeriana. Una dimensione che si manifesta sia sul versante del *Dasein*¹³ sia su quello del *Sein*.

Per quanto riguarda il *Dasein*, infatti,

la verità non è né presente da qualche parte *al di sopra* dell'uomo (come validità in sé), né è nell'uomo come soggetto psichico, ma al contrario l'uomo è *nella* verità. La verità è più grande dell'uomo. Questi è nella verità solo quando e nella misura in cui è padrone della propria essenza. Egli si mantiene nella svelatezza dell'ente e si rapporta, così, a esso¹⁴.

Per quanto concerne il *Sein* risulta esplicita e fondamentale la lettura che Heidegger conduce del testo B 123 di Eraclito. La φύσις che κρύπτεσθαι φιλεῖ non è infatti

la *sfera* dell'ente che è oggi per noi oggetto della fisica, ma il regnare sovrano dell'ente, di *tutto* l'ente: della storia, dell'umanità, dell'accadere della natura, dell'agire divino. L'ente in quanto

¹¹ *Ivi*, p. 33.

¹² È l'ipotesi anche di Domenico Venturelli, per il quale «se considero quanto emerge dalle analisi della situazione emotiva (*Befindlichkeit*) e della comprensione (*Verstehen*), dell'essere-gettato (*Geworfenheit*) e del pro-getto (*Entwurf*), ne concludo che la sua condizione somiglia moltissimo a quella del prigioniero che, nel mito platonico della caverna (*Resp.* VII, 514 a-517 a), non è avvolto dalla tenebra – se così fosse non vedrebbe neanche le ombre – ma dall'*oscurità* e che, sciolto dalle catene, può liberarsi davvero solo se, volgendosi con tutto se stesso alla luce, è disposto alla faticosa ascesa che lo porta a vedere nella luce ogni cosa» in: Domenico VENTURELLI, *Metafisica e πάτος. Rileggendo Essere e tempo*, in "Giornale di Metafisica" n.2, anno 2016, p. 656).

¹³ Jaspers intuisce dietro e dentro il *Dasein*, «eine gnostische Geschichte», una vicenda gnostica (Karl JASPERS, *Notizen zu Martin Heidegger*, Piper, München 1978, p. 52).

¹⁴ HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, p. 101.

tale, vale a dire in ciò che esso è in quanto ente, *regna* sovrano. κρύπτεσθαι φιλεῖ: Eraclito non dice che l'ente in quanto tale si nasconde realmente, di tanto in tanto, ma φιλεῖ: *ama* nascondersi. [...] Giocando, la divinità costruisce il mondo innumerevoli volte, come qualcosa di sempre diverso. Basta così. In questo detto di Eraclito trova espressione *quella* esperienza fondamentale con la quale, *nella* quale e *a partire* dalla quale si incominciò a guardare nell'essenza della verità come dis-velatezza dell'ente. E questo detto è antico, tanto antico quanto la stessa filosofia occidentale; anzi dobbiamo dire: questo detto esprime *quella* esperienza e *quella* posizione fondamentale dell'uomo antico con le quali soltanto ha inizio propriamente il filosofare¹⁵.

La φύσις si apre, si dispiega e si squaderna nell'*apparenza*, la quale è quindi la sostanza stessa di cui la realtà è fatta. L'apparenza non è il contrario dell'essere ma è il modo in cui l'essere si rende visibile ed è. Il testo eracliteo coglie a fondo, pur nella sintesi, tale dinamica. Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ significa infatti che l'essere (φύσις) si svela nascondendosi in ciò che del mondo e nel mondo appare. Questo è il suo 'φιλεῖ', la sua dinamica, la quale è simile a quella della luce. I nostri occhi non vedono infatti la luce ma scorgono gli enti e i luoghi da essa illuminati. Senza un ente che ne rifletta la potenza, la luce rimane invisibile, si nasconde. Apparire significa stare nella luce. Essere è apparire. «Dies meint nicht etwas Nachträgliches, was dem Sein zuweilen begegnet. Sein west *als* Erscheinen»¹⁶. Con un efficace chiasmo, Heidegger ne deduce che «Wie das Werden der Schein des Seins, so ist der Schein als Erscheinen ein Werden des Seins»¹⁷.

Questi brani sono fondamentali per comprendere sia la fedeltà di Heidegger alla fenomenologia sia la struttura gnostica del suo pensiero e lo scaturire da essa di una comprensione profonda dell'idea, della verità, dell'essere, del tempo.

Se è infatti possibile parlare di ἀληθέστερα, di qualcosa che è più svelato di altro, se «la svelatezza ha dunque gradi e livelli», se «la 'verità' e il 'vero' non sono qualcosa che per chiunque rimane sempre e in ogni riguardo uguale in sé, immutabile, comune», se «non tutti hanno senz'altro lo stesso diritto di accedere a qualsiasi verità e la stessa forza per affrontarla», se «ogni verità ha il suo *tempo*», queste espressioni enunciano la struttura gerarchica e temporale dell'itinerario gnostico¹⁸. Un itinerario per il quale illici, psichici e pneumatici percorrono nel tempo e dentro il tempo cammini differenti e pervengono a esiti tra di loro assai diversi. Se infatti questo

¹⁵ *Ivi*, p. 36.

¹⁶ «Quest'ultimo non è qualcosa di accidentale, che abbia a che fare solo qualche volta con l'essere. L'essere accade *come* apparire», in: Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, p. 108.

¹⁷ «Come il divenire è l'apparenza dell'essere, allo stesso modo l'apparenza in quanto apparire è un divenire dell'essere», in: Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, p. 123.

¹⁸ HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, p. 57.

mondo è frutto di un processo di decadimento, se è intessuto di disordine e di imperfezione,

nell'uomo tuttavia può esservi un germe del mondo superiore; ma ciò non vale per tutti. Gli uomini, infatti, sono suddivisibili in tre categorie: *pneumatici* (spirituali), *psichici* (animati), *hylici* (materiali). I primi sono predestinati alla salvezza, per la scintilla divina che è in loro, grazie alla gnosi¹⁹.

La dimensione ontologica della Gnosi heideggeriana diventa -come deve essere- immediatamente ontica nel legame tra il tessuto temporale di cui è fatto l'essere e la struttura finita dell'umano. L'essere non è ma accade, la verità non è ma si eventua. E questo implica e vuol dire che ogni evento è intessuto di limiti e di tempo, che ogni accadimento umano è sottoposto al rischio dello scacco, del fallimento, è preda dell'inevitabile destino di dissoluzione.

La pienezza della verità è pienezza dell'essere, «se lo svelato diventa *più svelato* (ἀληθέστερον), allora vuol dire anche che l'ente (ὄν) è diventato *più ente* (μᾶλλον ὄν)»²⁰. Ma vuol dire anche che parte di ogni verità è la non verità, vuol dire che intimo a ogni svelatezza rimane il velamento in quanto, se l'ente è in grado di svelare sempre meglio il proprio fondamento, di rilevare sempre più a fondo le sue radici nell'essere, allora l'essere dev'essere quel velato che l'ente va scoprendo, allora essenziale all'essere è anche la velatezza. Essere e apparire non sono degli opposti ma dei convergenti, ogni manifestarsi si origina dal nascosto, ogni farsi luce implica sempre la possibilità del buio, senza il quale non ci sarebbe il luminarsi ma una verità senza entropia, senza limiti, accecante.

Se «lo svelare è la natura più intima del vedere-nella-luce»²¹, rimane intrinseco all'esistere di ogni ente -e dell'intero del quale ogni ente è parte- il fatto che «lo splendore e il rilucere non possiamo mai toccarli»²². Anche da questo stridore, da tale contraddizione, si origina l'asintotico lavoro della mente verso un liberarsi nella luce che significa affrancare se stessi e il nostro mondo dalle tenebre che pure gli sono consustanziali e che chiamiamo *limite*: «La libertà non è soltanto l'essere-liberati dalle catene né soltanto l'esser-divenuti-liberi per la luce, ma l'autentico essere-liberi è *essere-liberati dal buio*»²³.

19 Giancarlo RINALDI, *Gnosi. Nostalgia della luce*, a cura di Piero Vitellaro Zuccarello, Mimesis, Milano 2012, p. 16.

20 HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, p. 274.

21 *Ivi*, p. 99.

22 *Ivi*, p. 74.

23 *Ivi*, p. 116.

3. La Gnosi al di là del bene e del male

Luce, tenebre, bene, male, verità, apparenza, si liberano qui di ogni elemento morale e trascendente, diventando strutture stesse del mondo, sue possibilità:

Dobbiamo fin da principio liberarci da ogni rappresentazione sentimentale di questa idea del bene, ma ugualmente anche da tutte le prospettive, le concezioni e le determinazioni offerte dalla morale cristiana, e dalle sue degenerazioni secolarizzate (oppure da una qualche etica), dove il bene è concepito come l'opposto del male e il male come il peccato. Non si tratta affatto di alcunché di etico o di morale, e nemmeno di un principio logico o addirittura gnoseologico²⁴.

Il bene, afferma Heidegger, è ciò che si apre alle possibilità, alle potenzialità, agli impliciti e li fa valere, è ciò che dalla minorità ontologica trascorre alla pienezza dell'essere. «Solo in questa prospettiva del *rendere possibile* il fatto che in generale l'essere sia e la verità accada, si può domandare e cercare che cosa intenda Platone con l'idea del bene»²⁵, che cosa intenda con ἀγαθόν, il cui «significato autentico e originario [...] non ha niente a che vedere con il significato del bene *morale*; l'etica ha corrotto il significato fondamentale di questa parola. [...] Il bene è ciò che è valido, ciò che si fa valere, che resiste»²⁶.

Bene è ciò che sta e rimane nella presenza rispetto alla dissoluzione, poiché per i Greci

l'ente significa, come non ci si deve stancar di ribadire, ciò che è *presentes*²⁷. Ciò che esiste è presente e presente è ciò che esiste. Questa che per ogni logica formale è una semplice tautologia, è in realtà il punto di avvio dell'indagine filosofica, poiché «la domanda fondamentale della filosofia, la domanda sull'*essere*»²⁸

si declina subito e costitutivamente come domanda sul tempo, la risposta alla quale mantiene la *differenza* di svolgimento tra ciò che chiamiamo passato, presente e futuro ma che poi li raccoglie nell'*identità* dell'essere-tempo adesso, prima, dopo:

Ciò che è passato e ciò che è presente vengono compresi e valutati come tali in rapporto a ciò che è futuro, ossia vengono decisi in base al futuro, in quanto l'anima fa corrispondere in sé ciò che è

24 *Ivi*, p. 126.

25 *Ivi*, p. 131.

26 *Ivi*, p. 133.

27 *Ivi*, p. 190.

28 *Ivi*, p. 258.

stato e ciò che si presenta nel loro riferirsi a ciò che viene -a ciò in cui ne va di tutto e in cui tutto viene-a-confluire-assieme. Il rapporto con l'essere è in sé un fare conto del tempo²⁹.

La sintesi storiografica e teoretica che Heidegger traccia di questa dinamica si conclude con il nome di Agostino, il filosofo da cui Husserl prende avvio per le sue lezioni sulla coscienza interna del tempo³⁰:

Prima di ogni rapporto con le singole cose, è l'anima che è in sé, in quanto rapporto con l'essere, rapporto con il tempo. Bisogna ammettere che questo riferirsi fondamentale di 'essere e tempo', in cui qui Platone s'imbatte, riluce come un primo leggero albore -per tornare a scomparire subito (e definitivamente) nella notte della cieca logica dell'intelletto che in seguito è diventata sovrana. Che l'anima abbia un rapporto essenziale con il tempo viene detto invero anche da Aristotele, ma non a caso nella sua *Fisica*, cioè in un contesto che non riguarda il rapporto dell'anima con l'essere, bensì il modo in cui la conoscenza della natura può misurare e determinare i processi naturali in quanto affetti dal movimento. [...] In Aristotele non c'è nemmeno un *chiarimento* del rapporto dell'anima con il tempo. Egli dice soltanto che, se non ci fosse l'anima, non ci sarebbe il tempo.

È stato solamente Agostino a intraprendere nel libro XI delle sue *Confessioni* il primo grande e unico tentativo di rendere visibile l'intima connessione essenziale fra l'anima (*animus*), meglio l'"animo", e il tempo - inseguendo però una finalità teologica³¹.

Il limite appunto *teologico* del pensiero agostiniano - che subito Heidegger rileva - è tale, è limite, perché la Gnosi non è un elemento in primo luogo religioso ma ontologico. L'umano è infatti «quell'ente che comprende l'essere e che esiste sul fondamento di questa comprensione dell'essere»³², allontanandosi dalla quale si perde.

Struttura ontologica e dimensione ontica non sono tuttavia in opposizione. Uno dei modi ontici del limite ontologico è la relazione che il *Dasein* intrattiene con il proprio mondo/ambiente. Gli studiosi oscillano tra il riconoscimento del fatto che Heidegger ha contribuito in modo determinante allo sviluppo della *Deep Ecology* e la critica alla sua idea dell'animale che sarebbe 'povero di mondo'. Al di là di tali valutazioni, due

²⁹ *Ivi*, p. 259.

³⁰ Le parole con le quali Husserl introduce le sue lezioni sul tempo sono assai simili a quelle qui pronunciate da Heidegger: «In questa materia i tempi moderni, tanto orgogliosi del proprio sapere, non hanno eguagliato l'efficacia con cui la serietà di questo grande pensatore aggredì il problema, né fatto progressi degni di nota» (Edmund HUSSERL: *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins 1893-1917*, Martinus Nijhoff, The Hague 1966; tr. it. Alfredo Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1998, p. 43). Per una più ampia analisi del rapporto tra ontologia e temporalità, rinvio a: Alberto Giovanni BIUSO, *Temporalità e Differenza*, Olschki, Firenze 2013, e Alberto Giovanni BIUSO, *Aión. Teoria generale del tempo*, Villaggio Maori Edizioni, Catania 2016.

³¹ HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, pp. 259-260.

³² *Ivi*, p. 104.

recenti testi di Eugenio Mazzarella e Brett Buchanan mostrano in ogni caso la fecondità del pensiero heideggeriano nel pensare una questione dall'impronta sia biologica sia gnostica quale è quella dell'estinzione degli esseri viventi.

La necessità espressa da Mazzarella di conservare l'esistenza e l'identità dell'«uomo che deve rimanere» viene ampliata da Buchanan all'intera vita animale. Mazzarella difende «quella fragile cosa che è un uomo», rispetto ad alcune evoluzioni le quali partono tutte da una vera e propria «fallacia artificialista» assai più preoccupante della fallacia naturalista denunciata da Hume. Fallacia che consiste nel dedurre «da ciò che si può fare quel che si deve fare» e che «in nome delle possibilità dell'artificio, sembra sempre più vivere dell'opposizione di principio di natura e cultura»³³, come se l'umano non fosse anche βίος e ζωή, e non soltanto autopoiesi e sapere.

La fonte heideggeriana del discorso di Mazzarella è ben chiarita dall'osservazione di Buchanan per il quale

si potrebbe osservare, attraverso un'attenta lettura dei suoi scritti (dai primi agli ultimi), che per Heidegger noi animali umani siamo già autenticamente estinti, anche se non ancora dal punto di vista ontico. Vale a dire che oggi vi sono più esseri umani viventi che mai nella storia (7,1 miliardi, in crescita costante) ma in nessun'altra epoca essi sono stati così incantati dalle tecnologie della società moderna da trovarsi essenzialmente esclusi dal loro stesso essere. Dal punto di vista ontico, si potrebbe dire che stiamo fiorendo, ma ontologicamente ci reggiamo a stento sulla soglia dell'estinzione³⁴.

Del calore della vita è parte fondamentale il fatto che essa sia finita, che abbia un orizzonte limitato il quale pervade di senso -anche doloroso, naturalmente- l'intero percorso del vivente. Ampliare il *Sein-zum-Tode* al *Being Toward Extinction* significa oltrepassare in una volta sola due limiti dell'esistenziale heideggeriano. Il primo è la sua declinazione individualistica per la quale «*keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen*»³⁵; il secondo è quello specista, per il quale l'umano soltanto muore mentre il resto del vivente perisce. L'essere-per-l'estinzione è invece

vero tanto per le nostre stesse morti quanto per le morti degli altri enti, siano essi umani, animali o piante. [...] Con l'idea dell'essere-per-l'estinzione, abbandoniamo lo specismo e il favoritismo antropocentrico della morte come evento soltanto umano e cogliamo l'estinzione come qualcosa che definisce tutte le specie qua specie. [...] Spogliamo la morte del suo individualismo e rileviamo, al contrario, come l'essere-per-l'estinzione sia una realtà collettiva esistenziale, che

33 Eugenio MAZZARELLA, *L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, Quodlibet, Macerata 2017, p. 173, p. 11 e p. 25.

34 Brett BUCHANAN, *Essere-per-l'estinzione*, "Animal Studies", numero 16, anno V, 2017, p. 69.

35 "Nessuno può prendere su di sé il morire di un altro" Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001, p. 240. Il corsivo è di Heidegger.

colpisce e neutralizza i complessi grovigli delle connessioni multi-specie, piuttosto che la sola conservazione di un singolo ente³⁶

Si tratta di rendere la gnosi heideggeriana più coerente con se stessa, lasciando alla forma ontica dell'esistenza, al mondo degli enti di cui l'umano fa parte, solo quelle qualifiche e determinazioni che rispondono ai limiti e alle possibilità della sua base ontologica, che discendono anzitutto da essa e vi risalgono per mezzo del pensiero che le pensa. Si tratta ancora di riscoprire l'al di là dell'essere in cui ogni cosa ha fondamento.

4. Gnosi, verità, tempo

L'essere è qui, ora, prima, dopo, sempre. La verità è dunque

ciò che è *presente*; ma ciò che è presente è per il Greco l'ente. Così l'ente, in quanto ciò che non è reale, è al tempo stesso il vero in quanto 'non via'. Così capiamo perché per i Greci ἀλήθεια possa essere presenza e sinonimo di *essere* (posto che non smettiamo di pensare anche al fatto che per i Greci essere significa: presenza)³⁷.

Il velo, il buio, il falso, l'apparente, consistono anche nell'oblio della differenza ontologica, nella riduzione dell'essere all'ente, nel far coincidere senza residui la realtà con ciò che appare. E invece la svelatezza, la luce, la verità, la realtà consistono nel gesto teoretico che *vede e comprende* l'intero, il Pleroma, di cui i singoli enti sono manifestazione. Di più, è il gesto profondamente gnostico della *rimemorazione* (*Andenken*) di ciò che si è stati e da cui si proviene:

Pertanto potrebbe anche essere che la nube in sé invisibile della dimenticanza dell'essere, abbia avvolto l'intero globo terrestre e la sua umanità in modo che non viene dimenticato questo o quell'ente, bensì l'essere stesso. [...] È per ciò che a suo tempo potrebbe anche sorgere come bisogno e rendersi necessaria un'esperienza proprio di questa dimenticanza dell'essere; potrebbe accadere cioè che di fronte a questa dimenticanza debba destarsi un pensiero rammemorante (*Andenken*) che pensi all'essere come tale e solo a esso, nella misura in cui pensa a fondo l'essere stesso, l'essere nella sua verità: la verità dell'essere, e non soltanto, come fa ogni metafisica, l'ente in relazione al suo essere³⁸.

Ἀλήθεια è, semplicemente, γνώσις, conoscenza. Lo conferma uno dei testi più importanti della Gnosi antica: «La conoscenza: chi siamo, che cosa siamo diventati;

36 BUCHANAN, *Essere-per-l'estinzione*, p. 70-71.

37 HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, p. 170.

38 Martin HEIDEGGER, *Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1982; tr. it. Franco Volpi, *Parmenide*, Adelphi, Milano 2005, p. 74.

dove siamo, dove siamo stati precipitati; dove tendiamo, donde siamo purificati; che cosa è la generazione, che cosa è la rigenerazione»³⁹. Come accade in tutte le filosofie gnostiche, anche quella di Heidegger è capace, partendo da queste altezze metafisiche, di illuminare il tessuto quotidiano dei giorni che vivono gli umani. Qui, in particolare, l'indagine disvela le motivazioni più profonde del *desiderare* e del *ricordare*.

Il desiderio è definito da Heidegger con l'inusuale ma significativa formula di una comprensione dell'essere che accade

nella tensione ontologica o, come dicono i Greci, nell'ἔρως. In esso rientra quello che chiamiamo l'originario essere in uno stato d'animo da parte dell'esserci. Stati d'animo fondamentali come la serenità, la gioia, l'angoscia e l'orrore, sono originari, anzi sono *le* modalità fondamentali in cui la natura dominante 'predispone' l'uomo, cioè dispone sempre in questo e in quel modo il suo originario essere in uno stato d'animo. Essendo ciò che dispone, essa si annuncia originariamente⁴⁰.

Stimmungen, stati d'animo, tonalità emotive, costituiscono l'energia sempre accesa dell'esistenza. Il desiderio come tensione ontologica non è qualcosa che a volte c'è e a volte no, che accade a tratti o in determinate situazioni, non è «uno stato qualsiasi» ma costituisce la φύσις, la natura stessa del corpomente in atto.

La tensione ontologica che ci costituisce

non la reperiamo mai come una cosa o una proprietà dell'anima, come un processo lì presente, non ce ne possiamo mai occupare come facciamo con un oggetto coglibile scientificamente, ma l'essenza propria della tensione ontologica esige che essa possa essere solo nel tendere stesso e in quanto tendere⁴¹.

La tensione ontologica è intrinseca alla corporeità. Un'affermazione, questa, che è essa stessa una rivelazione, data la rarità degli accenni di Heidegger al corpo. E invece qui è detto con chiarezza che «non appena l'uomo esiste (cioè esiste in quanto *corpo*), è incalzato dal sensibile e da ciò che sente; il che appunto significa, al tempo stesso, che egli come corpo, *in quanto* natura, vibra *assieme* al tutto della natura, sebbene a modo *suo*»⁴².

Alcuni tra i modi più pervasivi riguardano la struttura temporale dell'umano, che è fatta di ricordi, nostalgie, attese, rimemorazioni. Siamo molto oltre ogni psicologia o

39 *Excerpta ex Theodoto*, 78, in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di Manlio SIMONETTI, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1993, pp. 391-393.

40 HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, p. 270.

41 *Ivi*, pp. 271-272.

42 *Ivi*, p. 270.

fisiologia. Essere-memori è infatti per Heidegger qualcosa di assai diverso e più profondo rispetto a ogni semplice ricordo. Essere-memori è rendere *presente* ciò che in carne e ossa, chimico-fisicamente, non è qui, adesso, davanti a noi. La complessa analisi del *Teeteto* individua nella mente la capacità di rendere presente la luce dell'essere e con essa il riscatto rispetto al niente dell'oscuro:

Nella ripresentazione dell'ente ci teniamo davanti quest'ente *tenendoci* al tempo stesso *rivolti verso* di esso e *a* esso. Tale comportamento ci appare evidente, in una sua particolare variante, in quello che noi chiamiamo l'«attenersi a una persona», il tenere a essa, il non rinunciarvi. È questo il modo in cui, pur con molti cambiamenti e variazioni, ci atteniamo generalmente a ogni ente, anche e proprio perché non ogni ente è presente né *tanto meno* può essere presente in carne e ossa. La ripresentazione è coglibile in base a ciò come una modalità della presentazione, un modo in cui teniamo l'ente in nostra presenza, laddove l'orizzonte appunto di questa presenza si amplia in modo peculiare⁴³.

Tenere a una persona, volerla, desiderarla, amarla. Sono *sentimenti*, certo, che affondano però nella struttura dell'essere, diventando in noi -appunto- tensione ontologica. È qualcosa di vicino a ciò che Heidegger scrisse qualche anno prima a Hannah Arendt: «L'irrompere della presenza dell'altro nella nostra vita è qualcosa che nessun sentimento riesce a dominare»; «Sai che questa è la cosa più difficile che un uomo debba sopportare? Per tutto il resto ci sono vie, aiuti, confini e comprensione -soltanto qui tutto significa: essere innamorato = essere sospinto all'esistenza più autentica»⁴⁴. La *Eigentlichkeit*, l'esistenza autentica, è anche questo plesso inseparabile di ontologia e onticità, per il quale la forza delle passioni più potenti può diventare un itinerario verso la conoscenza e non soltanto una caduta nella sofferenza dell'ignoranza. All'essenza della liberazione gnostica appartiene lo sforzo di comprensione delle ragioni stesse del dolore, del limite, della morte. E questo accade anche perché «tutto ciò che può *essere* per noi un ente, può, mostrandosi svelato, anche *sembrare*. Tanto è l'essere, altrettanta la parvenza. All'essenza originaria della verità come svelatezza dell'essere, cioè all'intima possibilità della verità, appartiene la non verità»⁴⁵.

La *Eigentlichkeit*, l'esistenza autentica, è anche questo plesso inseparabile di ontologia e onticità per il quale la forza delle passioni più potenti può diventare un itinerario verso la conoscenza. Proprio all'essenza della liberazione gnostica appartiene lo sforzo di comprensione delle ragioni stesse del dolore, del limite, della

43 *Ivi*, pp. 333-334.

44 Lettere del 21 febbraio e del 13 maggio 1925 in Hannah ARENDT e Martin HEIDEGGER, *Lettere 1925-1975*, Einaudi, Torino 2007, p. 34 e p. 41.

45 HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, p. 356.

morte; di quel cadere, trovarsi, errare nell'ignoranza e nella sua sofferenza che accade perché

tutto ciò che può *essere* per noi un ente, può, mostrandosi svelato, anche *sembrare*. Tanto è l'essere, altrettanta la parvenza. All'essenza originaria della verità come svelatezza dell'essere, cioè all'intima possibilità della verità, appartiene la non verità⁴⁶.

All'essenza della verità appartiene la non verità, all'essere appartiene l'apparenza, alla luce appartiene l'oscurità. Anche e soprattutto questo vuol dire ἀ-λήθεια, svelatezza, poiché, in effetti,

la morte, la notte, il giorno, la luce, la terra, il sotterraneo e il sovraterreno, tutto ciò è dominato dallo svelamento e dal velamento, e rimane sprofondata in tale essenza. Il sorgere nello svelato e il tramontare nel velamento sono inizialmente ed essenzialmente presenti ovunque⁴⁷.

Il limite, in effetti, è la condizione di ogni cosa, in particolare di tutto ciò che ha sensibilità e vita. E che dunque soffre. L'umano è τὸ δεινότατόν (Sofocle) non nel solo significato del 'più inquietante' ma - come traduce Heidegger - nel senso di *das Unheimlichste*, 'il più straniero/estraneo', poiché è in se stesso la caduta da una condizione di luce a una di oscurità. Siamo i mortali, questa è la nostra casa, nella quale abitiamo sin dall'inizio come *Sein-zum-Tode*, enti che sono fatti di finitudine e di inoltrepasabile limite. E tuttavia la componente profondamente greca dello gnosticismo heideggeriano emerge ogni volta nella salvezza che la conoscenza rappresenta. Perché allo sguardo teoretico, esperto di Ἀνάγκη, appare evidente che ogni fine abita nell'inizio, ogni dissoluzione è implicita nell'esserci. La filosofia è un tentativo di tornare allo splendore da cui proveniamo e dal quale siamo stati gettati in questo mondo difficile, dando un senso prima di tutto alla morte e al tempo, che della morte è l'altro nome. Il morire è la suprema testimonianza della forma/μορφή, della quale Heidegger parla come delimitazione e confine, e dunque come dimora e sostanza.

C'è un'immagine che esprime in modo plastico questa situazione di una caduta che dura l'intera vita e sembra non volersi concludere se non nel nulla che l'attende. È un particolare della tavola della *Resurrezione* dell'*Altare di Isenheim* di Matthias Grünewald: si tratta di un soldato posto a guardia della tomba di Cristo, che viene travolto dalla potenza della luce del Risorto. La sua caduta sembra non finire mai, sembra raccogliere l'essere stato, l'ora e il sarà. L'esserci è tale *Geworfenheit*, è questo esser

46 *Ivi*, p. 356.

47 HEIDEGGER, *Parmenide*, p. 135.

gettati nel tempo, essere tempo che diventa morte e che soltanto la conoscenza può redimere. Non so se Heidegger sia mai stato a Colmar, dove l'Altare è conservato, ma certo ha attraversato i territori della Gnosi.



Figura 1: Matthias GRÜNEWALD, particolare della tavola della *Resurrezione* nell'Altare di Isenheim, Musée d'Unterlinden, Colmar, Alsazia (Francia).

Ringrazio la Dott.ssa Lucrezia Fava -che sta lavorando a una ricerca sulla Gnosi heideggeriana- per il rigore, l'empatia, la cura con le quali ha rivisto il testo, formulando proposte e dando suggerimenti che hanno migliorato di molto la sua prima stesura.

Bibliografia:

Hannah ARENDT e Martin HEIDEGGER, *Lettere 1925-1975*, Einaudi, Torino 2007.

Alberto Giovanni BIUSO, *Aión. Teoria generale del tempo*, Villaggio Maori Edizioni, Catania 2016.

Alberto Giovanni BIUSO, *Temporalità e Differenza*, Olschki, Firenze 2013.

Brett BUCHANAN, *Essere-per-l'estinzione*, "Animal Studies", numero 16, anno V, 2017,

Martin Heidegger., *Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983.

Martin HEIDEGGER, *Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1982; tr. it. Franco Volpi, *Parmenide*, Adelphi, Milano 2005.

Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001

Martin HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988, tr. it. Franco Volpi, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul 'Teeteto' di Platone*, Adelphi, Milano 2009.

Martin HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1976, tr. it. Eugenio Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980.

Edmund HUSSERL: *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins 1893-1917*, Martinus Nijhoff, The Hague 1966; tr. it. Alfredo Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1998.

Karl JASPERS, *Notizen zu Martin Heidegger*, Piper, München 1978.

Eugenio MAZZARELLA, *L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, Quodlibet, Macerata 2017.

Giancarlo RINALDI, *Gnosi. Nostalgia della luce*, a cura di Piero Vitellaro Zuccarello, Mimesis, Milano 2012.

Manlio SIMONETTI a cura di, *Excerpta ex Theodoto*, 78, in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1993.

Domenico VENTURELLI, *Metafisica e πάτος. Rileggendo Essere e tempo*, in "Giornale di Metafisica" n.2, anno 2016.

Giancarlo RINALDI, *Gnosi. Nostalgia della luce*, a cura di Piero Vitellaro Zuccarello, Mimesis, Milano 2012.