

Alessia Gifuni*

Dalla sostanza alla presenza. L'οὐσία aristotelica nell'interpretazione heideggeriana

Peer-reviewed article. Received: August 30, 2024. Accepted: October, 16, 2024.

Abstract: This paper proposes a reconstruction of Heidegger's interpretation of the Aristotelian concept of οὐσία as beingness of entities. It starts from the course of 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, but also considers others Heidegger's works, where he analyzes the concept of οὐσία. During the paper, it will be clear the relation, in Aristotelian ontology, between being and entities, which leads Heidegger to interpret οὐσία as presence, in contrast with the concept of substance. This paper aims to comprehend the reasons why Heidegger translates οὐσία not with substance, but with presence, according to the interpretation of οὐσία as beingness of entities.

Questo contributo propone una ricostruzione dell'interpretazione heideggeriana del concetto aristotelico di οὐσία come essere dell'ente partendo dal corso del 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, tenendo un confronto anche con altre opere heideggeriane in cui si riscontra una riflessione su tale concetto. Emergerà nell'iter argomentativo il legame al piano dell'essente nella determinazione dell'essere nell'ambito del pensiero aristotelico che condurrà Heidegger a interpretare οὐσία come 'presenza', in contrapposizione alla determinazione del concetto come 'sostanza'. L'obiettivo del presente contributo è comprendere le ragioni per cui il filosofo traduca οὐσία non con sostanza ma con presenza in virtù dell'interpretazione di οὐσία come essere dell'ente.

Keywords: Aristotle, οὐσία, Presence, Substance, Beingness.

Parole-chiave: Aristotele, οὐσία, presenza, sostanza, essere dell'ente.

I corsi di Marburgo costituiscono nel pensiero heideggeriano un passaggio fondamentale, non soltanto per le ricadute che le riflessioni di questi anni avranno su *Sein und Zeit*, ma soprattutto perché rappresentano il tempo in cui Heidegger si confronta con i momenti fondativi dell'ontologia. In questo 'corpo a corpo', il pensiero filosofico dei Greci costituisce un percorso privilegiato, in quanto «repertorio originario dei problemi, delle intuizioni e dei concetti fondamentali della filosofia occidentale»¹. In tale contesto, Aristotele assume una posizione centrale², poiché si rivela una figura emblematica che permette di riflettere sulla metafisica e la sua fondazione, ma anche di mettere in luce alcuni aspetti di quello che poi sarà definito da Heidegger il pensiero aurorale, di cui Aristotele conserverebbe le tracce. Il primo corso universitario marburghese, espressamente dedicato allo Stagirita, è proprio quello del 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, che Heidegger inaugura dichiarando come peculiarità di Aristotele quella di aver attuato per la prima volta un'indagine sull'essere dell'ente, sulla sua enticità³:

* PhD Student – Università 'Federico II', Napoli

¹ F. Volpi, *La selvaggia chiarezza*, Adelphi, Milano 2011, p. 159.

² Secondo l'interpretazione di Franco Volpi, autorevole interprete del rapporto di Heidegger con Aristotele, *Sein und Zeit* è un'opera fortemente debitrice dell'etica aristotelica, tanto da definirla «'versione' in chiave moderna dell'*Etica Nicomachea*». F. Volpi, *L'etica rimossa di Heidegger*, in "MicroMega", 2, 1996, p. 141. Tale interpretazione è ripresa anche dal curatore e traduttore italiano del corso del 1924, si cfr. G. Gurisatti, *Avvertenza del curatore dell'edizione italiana*, in M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, trad. G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2017, pp. 16-18.

³ Anche Franco Volpi sottolinea l'unicità che Aristotele costituisce per Heidegger in virtù della propria domanda sull'essere: «Aristotele raggiunge un punto di vista superiore da cui confrontarsi con la filosofia precedente: quello di una vera e propria dottrina dell'essere e delle cause, mediante la quale egli può

Nella *Metafisica* Aristotele afferma che l'antica domanda $\tau\acute{\iota} \tau\acute{o} \acute{\omicron}\nu$; 'che cos'è l'ente?', sarebbe propriamente la domanda sull'essere dell'ente: $\tau\acute{\iota}\varsigma \eta \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$; Egli porta per la prima volta l'indagine scientifica su questo terreno, un terreno di cui Platone stesso non ha avuto nemmeno il presentimento⁴.

Eppure, sebbene sia introdotta la domanda sull'essere, si tratta pur sempre dell'essere dell'ente. La domanda aristotelica, $\tau\acute{\iota} \tau\acute{o} \acute{\omicron}\nu$, si rivolge al $\tau\acute{o} \acute{\omicron}\nu$, all'ente, o più precisamente, all'essente, dal momento che $\acute{\omicron}\nu$ corrisponde grammaticalmente al participio presente di εἶναι, essere. Essa si impone nella metafisica come la «*Leitfrage der Philosophie* [domanda guida della filosofia]»⁵, posta come domanda sull'essere, pur vertendo sull'essere dell'ente. Come Heidegger dichiara durante il seminario di Le Thor del 1969, «'Domanda dell'essere' significa tradizionalmente domanda dell'essere dell'ente, in altre parole: domanda dell'entità dell'ente in cui l'ente viene determinato in relazione al suo essere ente. Questa è la domanda della metafisica»⁶.

Il presente intervento propone un'indagine a partire dal significato che Aristotele conia per identificare l'essere dell'ente, secondo quello che Heidegger riconosce come il «*concetto fondamentale per antonomasia della filosofia aristotelica*»⁷. Si tratta del *Grundwort* οὐσία⁸ che nomina l'ente «*nel come del suo essere*»⁹, «'essere' dell'ente, ovvero in quanto 'esseità' [*Seiendheit*]»¹⁰.

La peculiarità della 'soluzione heideggeriana' concerne l'individuazione del concetto attraverso cui elabora il senso di οὐσία per i Greci, quello di presenza¹¹. Nel 1965, in una fase avanzata del proprio pensiero, Heidegger afferma:

Al suo inizio, il pensiero, che in seguito si chiamerà filosofia, è rivolto innanzitutto a percepire e a dire questa cosa sorprendente, che l'ente è, e come esso è. Quello che noi, in modo abbastanza equivoco e

comprendere i propri predecessori, da Talete a Platone, meglio di quanto essi stessi si siano compresi», F. Volpi, *La selvaggia chiarezza*, cit., p. 164.

⁴ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [1924], GA 18, hrsg. von M. Michalski, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002, p. 26; it. *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, cit., p. 61.

⁵ M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* [1930], GA 31, hrsg. von H. Tietjen, Klostermann, Frankfurt a. M. 1994², p. 39; it. *Dell'essenza della libertà umana. Introduzione alla filosofia*, trad. M. Pietropaoli, Bompiani, Milano 2016, p. 97.

⁶ M. Heidegger, *Seminare* [1951-1973], GA 15, hrsg. von C. Ochswadt, Klostermann, Frankfurt a.M. 1986, p. 344; it. *Seminari*, trad. M. Bonola, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1992, pp. 111-112.

⁷ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, cit., p. 22 (it. p. 57).

⁸ Per Heidegger l'ontologia aristotelica può essere definita «'usiologia', ma non nel senso tradizionale di dottrina della sostanza, bensì nel senso di dottrina dei modi d'essere dell'ente». F. Volpi, *La selvaggia chiarezza*, cit., p. 195.

⁹ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, cit., p. 26 (it. p. 62).

¹⁰ Ivi, p. 21 (it. p. 57). Anche nel corso del semestre estivo del 1930, Heidegger parla di οὐσία come *Seiendheit*, cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 47 (it. p. 113). Ancora, nello scritto del 1939, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*, Heidegger definisce *Seiendheit* l'unica traduzione adeguata per οὐσία, si cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1* [1939], in Id., *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1996³, p. 260; it. *Sull'essenza e sul concetto della Φύσις. Aristotele, Fisica B*, in *Segnavia*, trad. F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 214.

¹¹ L'importanza del concetto di presenza è riconosciuta anche da Ted Sadler, traduttore inglese di molteplici testi heideggeriani, il quale scrive: «Per Heidegger solo con una chiarificazione della presenza come l'unitaria ma nascosta determinante dell'ontologia greca si possono comprendere propriamente le aperte distinzioni ontologiche dei Greci. [...] I suoi commenti ai testi di Aristotele sono ampiamente dedicati a mostrare questa priorità della presenza». T. Sadler, *Heidegger and Aristotle: the Question of Being*, Athlone, London 1996, p. 44 (traduzione dell'autrice).

confuso, chiamiamo ente, i filosofi greci lo hanno esperito come ciò che è presente [*das Anwesende*], in quanto l'essere si è rivolto loro come presenzialità [*Anwesenheit*]¹².

Già all'altezza dei corsi marburghesi, Heidegger utilizza il concetto di presenza per restituire l'interpretazione dei Greci dell'essere dell'ente. Tale interpretazione è esplicita anche durante il corso sul *Sofista* di Platone:

L'ente è ciò che è presente [*anwesend ist*] in senso proprio. [...] Tema dell'ontologia è l'ente in quanto presente [*anwesend*] in tutte le determinazioni, non tagliato a misura di un determinato settore: non solo il motore immobile e il cielo, ma anche ciò che sta sotto il cielo, tutto ciò che è, l'ente matematico come pure quello fisico. [...] Per l'ontologia il tema è ciò che costituisce la presenza [*Anwesenheit*] come tale in generale¹³.

Partendo dal corso del 1924, in cui si attesta una trattazione del concetto, cercheremo di comprendere la peculiarità della determinazione heideggeriana di οὐσία come essere dell'ente, in particolare alla luce del concetto di presenza, che, più di sostanza, tradurrebbe l'οὐσία aristotelica come essere dell'ente.

Nel corso sui *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Heidegger distingue, per οὐσία, un significato corrente e uno terminologico, una distinzione volta a esplicitare l'intima relazione che unisce i due significati. Il significato corrente di οὐσία è quello di cui essa gode «nel parlare naturale [*natürliches Sprechen*]¹⁴, dove per «naturale» si intende l'esperienza immediata del mondo, caratterizzata non da una tematizzazione, ma da una specie di uso fiduciale: siamo nell'orizzonte della «medietà della comprensione [*Durchschnittlichkeit des Verständnisses*]¹⁵. Il significato terminologico [*terminologische Bedeutung*], invece, è quello coniato in un determinato contesto scientifico, che può tanto essere creato per nominare qualcosa che prima non aveva nome, tanto può sovrapporsi al significato di cui quella cosa già godeva, ma stavolta in senso scientifico. In tal caso, «un elemento semantico, che era inteso nel significato corrente, ma non in modo esplicito, diventa ora tematico nel significato terminologico»¹⁶: ciò accade proprio con οὐσία intesa come essere dell'ente.

Il significato corrente di οὐσία denota non l'essere dell'ente, ma un ente, tuttavia peculiare: «οὐσία, nel suo significato corrente, significa 'patrimonio', 'stato patrimoniale', 'averi', 'podere' [*Anwesen*]¹⁷. Compare già *Anwesen*, termine tedesco che indica «presenza». Tale notazione assumerà rilievo alla luce della determinazione dell'οὐσία come essere dell'ente. Al significato corrente Heidegger farà riferimento anche nel corso del 1930, intitolato *Dell'essenza della libertà umana. Introduzione alla filosofia*, sottolineando come l'ente che si dice οὐσία per i Greci sia un «ente privilegiato nel suo essere», caratterizzandolo, anzitutto, in quanto ciò che «può stare a disposizione di qualcuno perché fissato in maniera inamovibile, costantemente raggiungibile, a portata di mano [*zur Hand*]¹⁸. Heidegger esplicita cosa intende con «privilegio».

¹² M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* [1910-1976], GA 16, hrsg. von H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, p. 624; it. *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, trad. C. Angelino, R. Brusotti, A. Fabris, a cura di N. Curcio, Il melangolo, Genova 2005, p. 559.

¹³ M. Heidegger, *Platon: Sophistes* [1924/1925], GA 19, hrsg. von I. Schüßler, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002, pp. 222-223; it. *Il Sofista di Platone*, trad. A. Cariolato, E. Fongaro, N. Curcio, Adelphi, Milano 2013, p. 251.

¹⁴ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, cit., p. 24 (it. p. 59).

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ivi, p. 23 (it. p. 59).

¹⁷ Ivi, p. 24 (ibidem).

¹⁸ M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 51 (it. p. 121).

Che cos'è questo privilegio? Gli averi sono costantemente raggiungibili. Il privilegiato, in quanto costantemente raggiungibile, è ciò che si trova vicino, esso sta nelle vicinanze, su un piatto d'argento, si presenta costantemente [*präsentiert sich ständig*]. Esso è il più vicino, costantemente il più vicino, e per questo in un senso accentuato a portata di mano – semplicemente presente [*vorhanden*] – attuale, presente [*gegenwärtig, anwesend*]¹⁹.

L'ente che si chiama come l'essere dell'ente è un ente peculiare in virtù della propria inamovibilità, fissità, persistenza e raggiungibilità: si tratta di quell'ente che in modo peculiare gode del carattere della stabilità. Heidegger, infatti, chiarisce che «dai Greci è chiamato ente in senso autentico ciò che *soddisfa* questa comprensione dell'essere: la presenza costante [*ständige Anwesenheit*], ciò che è *sempre semplicemente-presente* [*immer vorhanden ist*]²⁰. Sulla stabilità dell'ente Heidegger si soffermerà anche durante uno dei corsi dedicati a *Nietzsche*, là dove spiega:

Al pensiero di Aristotele l'ente presente si mostra come ciò che è venuto a stare [*zum Stand gekommen*], che sta in una stabilità [*Beständigkeit*] o, portato in una posizione, giace innanzi. Ciò che è stabile e che giace dinanzi essendo venuto fuori nella svelatezza [*Unverborgenheit*] è a volte questo e a volte quello, un τὸδε τι²¹.

La formula τὸδε τι si riferisce in greco a un ente nella sua concretezza, dal momento che τὸδε corrisponde al pronome dimostrativo che indica qualcosa o qualcuno in prossimità, infatti è traducibile con 'questo'. Nella riflessione heideggeriana, che connette la concretezza dell'ente all'esperienza della sua persistenza, l'uso di questa formula qualifica il modo in cui gli enti sono concepiti secondo i Greci: l'ente è ciò che si incontra nella propria concretezza e, in quanto tale, nella propria stabilità, nell'essere qui presente innanzi, concluso in se stesso.

Non a caso, la stabilità [*Ständigkeit*] qualifica l'interpretazione heideggeriana della presenza come essere dell'ente secondo i Greci: Heidegger parla, infatti, di *ständige Anwesenheit*, e non soltanto di *Anwesenheit*²². Che la stabilità qualifichi primariamente il senso dell'essere secondo i Greci fornisce una indicazione ermeneutica primaria: nell'*iter* argomentativo che Heidegger condurrà per comprendere il significato filosofico di οὐσία sarà necessario tenere insieme il piano dell'essere e quello dell'essente. La ragione della stabilizzazione della presenza si chiarisce alla luce della domanda ontologica che Aristotele pone, domanda che non verte su εἶναι, bensì su τὸ ὄν. Dal momento che si rivolge all'essente, la questione ontologica presso Aristotele ne assume i caratteri: vincolata all'essente, la domanda aristotelica sull'essere pone in rilievo la concretezza dell'ente tale per cui esso è fisso e inamovibile innanzi, nella propria presenza. Aristotele assimila la propria concezione dell'essere allo «stare in presenza»²³ dell'ente, nei termini di ciò che sta fisso, immutabilmente stabile.

Anche in *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1* Heidegger riprende la distinzione tra significato pre-filosofico e tecnico, attribuendo ad Aristotele la paternità della coniazione del significato tecnico, ritenendo che «nel coniarla, Aristotele astrae dal

¹⁹ Ivi, pp. 51-52 (it. pp. 121-122).

²⁰ Ivi, p. 52 (it. p. 123).

²¹ M. Heidegger, *Nietzsche II* [1939-1946], GA 6.2, hrsg. von B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997, p. 403; it. *Nietzsche II*, trad. F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, pp. 866-867.

²² A tale compito ermeneutico è dedicato, in particolare, il corso già citato del 1930, *Dell'essenza della libertà umana. Introduzione alla filosofia*. Sulla determinazione di οὐσία come presenza costante durante il corso del 1930, si cfr. M. Pietropaoli, *L'οὐσία come presenza costante e l'essere vero come autentico essere. Heidegger interprete di Aristotele, Metafisica Θ 10*, in "Discipline filosofiche", XXVIII, 1, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 235-256.

²³ A. Fabris, A. Cimino (a cura di), *Heidegger*, Carocci, Roma 2009, p. 44.

contenuto della parola un aspetto decisivo che poi tiene fermo in modo univoco»²⁴, riprendendo, proprio in questo punto, il significato di οὐσία come quell'ente che ha la caratteristica di «bene stabile che giace già davanti»²⁵. Il recupero del senso prefilosofico del termine che, come si evince, permane nell'interpretazione del concetto nel corso del *Denkweg* heideggeriano, costituisce nell'argomentazione non una prova etimologica, bensì sottolinea che il modo in cui Aristotele interpreterà οὐσία come essere dell'ente sarà fortemente influenzato dal suo significato ordinario. Non è perché primariamente οὐσία significhi *ständige Anwesenheit* che tali enti privilegiati hanno ricevuto lo stesso nome dell'essere dell'ente, è vero il contrario. È questo tipo di ente, colto nella stabilità della propria presenza, ad aver motivato la scelta aristotelica di determinare con οὐσία l'essere dell'ente. Il significato di οὐσία come essere dell'ente è debitore, dunque, della «comprensione primaria che i greci hanno dell'ente che si fa loro incontro innanzitutto»²⁶.

Durante il corso del 1924, tenendo conto di tale intreccio, Heidegger si occupa prima dell'οὐσία come ente poi dell'οὐσία come essere, specificando che il significato terminologico è fortemente connesso, ma non derivato²⁷ da quello corrente, nel senso che è l'esplicitazione di un carattere non tematizzato nell'uso corrente. L'ente che, come l'essere dell'ente, si chiama οὐσία è esperito in modo tale che il suo essere risulta accentuato, posto in luce. È un ente «nel cui caso, con esso stesso, viene nel contempo esperito il suo essere»²⁸. Questo tipo di ente non è semplicemente lì presente, bensì si pone innanzi nella propria disponibilità. Nel suo essere a disposizione, l'ente è compreso nel proprio essere come ente che ha il «carattere di Ci [*Da-Charakter*]»²⁹. L'essente è esperito come esser-ci:

οὐσία è un ente tale che 'ci' è [*da ist*] per me in 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 mondo. [...]. «Come' dell'essere' significa esserci [*Dasein*] nel modo dell'essere disponibile»³⁰.

Si nota, senz'altro, l'uso del termine *Da-sein*, protagonista del vocabolario heideggeriano soprattutto in virtù del senso che esso assume all'altezza di *Sein und Zeit*. Canonicamente *Dasein*, che in tedesco vuol dire 'esistenza', indica l'ente che noi siamo, dotato del primato ontico-ontologico di porre la domanda sull'essere e che rimarrà in quanto tale luogo della domanda dell'essere. Durante questo corso, però, è l'ente in generale a essere compreso come esser-ci, là dove esser-ci indica l'effettivo stare in un qui e ora dell'ente. In particolare, il carattere del Ci dell'ente enfatizza la presenza dell'ente nei termini della sua disponibilità, tanto che, sia nel testo delle lezioni trascritte dagli studenti che nel manoscritto heideggeriano dedicato al paragrafo 7b, Heidegger usa il termine πράγματα, determinandolo come «ciò con cui si ha a che fare tutti i giorni', 'ciò che è in uso'»³¹. Interessante è constatare che nel corso del 1924 il termine *Zuhandenheit* non compare, eppure i prodromi di tale concetto potrebbero essere rintracciabili nella presente determinazione dell'ente, a ulteriore riprova dell'importanza di questi anni per l'elaborazione dell'opera fondamentale del 1927.

²⁴ M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*. Aristoteles, *Physik B*, 1, cit., p. 260 (it. p. 214).

²⁵ Ibidem (it. p. 215).

²⁶ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, cit., p. 27 (it. p. 62).

²⁷ Il significato corrente costituisce il filo conduttore per l'analisi del significato terminologico: l'analisi heideggeriana intende sottolineare che in esso siano ancora contenuti «elementi semantici del significato corrente». Si tratta di comprenderne il nesso, non di dedurre il significato di uno dall'altro. Ivi, p. 26 (it. p. 61).

²⁸ Ivi, p. 346 (it. p. 369).

²⁹ Ivi, p. 25 (it. p. 60).

³⁰ Ibidem.

³¹ Ivi, p. 346 (it. p. 370).

Il *Da-Charakter*, alla luce del quale Heidegger qualifica l'essente, costituisce una chiave ermeneutica fondamentale per comprendere l'essere secondo i Greci, ma soprattutto per determinare la concettualizzazione ontologica di cui Aristotele è stato pioniere: «l'ulteriore chiarificazione dell'ente nel suo essere deve muoversi in direzione della domanda: che cosa significa 'Ci [Da]?' In base alla chiarificazione del 'carattere del 'Ci' [*Da-Charakter*]' dell'ente diventa visibile il suo essere»³². Per *Da-Charakter* si intende la concretezza dell'ente di cui i Greci fanno esperienza, che costituisce l'orizzonte fondativo per poter pensare l'essere, dal momento che «per i greci l'essere [*Sein*] significa fin da principio esser-ci [*Da-sein*]»³³, nonostante ciò costituisca la ragione per cui essi non tematizzano altro che l'essere dell'ente e non l'essere nella sua differenza dall'ente: «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*»³⁴. La comprensione di tale carattere permette di chiarire, allora, lo sviluppo della concezione dell'essere presso i Greci. Da questo punto di vista, l'impostazione del corso del 1924 permette di cogliere tale debito speculativo, poiché pone in rilievo la centralità del *Da-Charakter* per la determinazione concettuale dell'essere anche in considerazione del pensiero di Aristotele. Nella determinazione dell'ente come esser-ci alberga nel suo fulcro, dunque, la *Wirklichkeit*, la realtà effettiva, che indica l'effettivo esser lì presente dell'ente: l'essere dell'ente, per quanto concerne la sua realtà, è compreso come mostrarsi, farsi incontro. Sempre in uno dei corsi su Nietzsche viene determinato l'uso del concetto di *Wirklichkeit*:

l'essere dell'ente consiste nella realtà effettiva. [...] L'essere si mostra come la realtà effettiva. Da lungo tempo nella 'realtà effettiva' si annuncia l'autentica essenza dell'essere. La 'realtà effettiva' [*Wirklichkeit*] è spesso chiamata anche 'esistenza' [*Dasein*]. [...] 'Realtà effettiva', 'esistenza' [*Dasein, Existenz*] dicono nel linguaggio della metafisica la stessa cosa³⁵.

L'uso del concetto di *Wirklichkeit* pone ulteriormente in rilievo il nesso tra l'essere dell'ente e l'ente come esser-ci che emerge durante il corso del 1924, soprattutto là dove il richiamo è esplicito: «'Realtà effettiva' [*Wirklichkeit*], 'esistenza' [*Dasein, Existenz*] dicono nel linguaggio della metafisica la stessa cosa»³⁶. La *Wirklichkeit* precisa il motivo per cui Heidegger si riferisce all'ente come *Dasein* durante il corso del 1924, specificando in modo lampante quel carattere del *Da* su cui Heidegger insiste. In tal senso, allora, si può dire che la realtà effettiva dell'ente sia il vincolo a cui rimarrà salda la concezione aristotelica dell'essere, che non può non essere inteso, proprio in virtù di tale legame, che come essere dell'ente. È legittimo, allora, tradurre la domanda ontologica di Aristotele come la questione circa «la realtà di ciò che è reale», nel senso di un'indagine «sull'essentità di tutto ciò che è, l'essere di tutto ciò che ha essere»³⁷. Eppure, il passaggio ontologico di cui Aristotele ha merito si innesta propriamente a partire dalla realtà effettiva dell'ente, che nella quotidianità non è colto nei suoi caratteri ontologici, dal momento che in essa si fa esperienza della presenza dell'ente. L'analisi aristotelica, partendo dal terreno dell'esperienza concreta, ne trarrebbe il carattere ontologico.

Per determinare ulteriormente la concezione aristotelica dell'essere a partire dall'ente come presenza, è necessario rilevare l'influenza che la concezione aristotelica del tempo esercita sulla questione ontologica. In un passaggio del corso del 1924, Heidegger attesta il legame tra il tempo presente e la presenza dell'ente:

³² Ivi, p. 25 (it. p. 60).

³³ Ibidem.

³⁴ Ivi, pp. 39-40 (it. p. 75).

³⁵ M. Heidegger, *Nietzsche II*, cit., pp. 399-400 (it. pp. 863-864).

³⁶ Ibidem.

³⁷ T. Sheehan, *La Kehre a Marburgo*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Il melangolo, Genova 2006, p. 159.

questo stesso esserci, in quanto presente [*Gegenwart*], implica un elemento che finora abbiamo ommesso, ma che balza agli occhi: esserci significa esserci-ora [*Jetzt-Dasein*]. Noi utilizziamo il termine ‘presente’ [*Gegenwart*] con una particolare indifferenza, in quanto *praesens*, il che significa sia ‘presenza spaziale’ sia ‘ora’³⁸.

Heidegger parla, a tal proposito, di una «modalità eccellente dell’essere attualmente presente» [*Gegenwärtigsein*] di un ente che compare in un mondo»³⁹. La relazione tra *Anwesenheit* e *Gegenwart* si trae chiaramente anche in *Sein und Zeit*:

L’ente è concepito nel suo essere come ‘presenzialità’ [*Anwesenheit*], cioè viene compreso in riferimento a un determinato modo del tempo, il *presente* [*Gegenwart*]. [...] L’ente che si manifesta in essa e per essa, e che è inteso come l’ente autentico, viene dunque interpretato in riferimento al presente [*Gegenwart*], cioè viene concepito come presenzialità [*Anwesenheit*] (οὐσία)⁴⁰.

Il concetto aristotelico di οὐσία è «ontologico-temporale»⁴¹, scrive Heidegger in *Sein und Zeit*, proprio per rendere in modo evidente il nesso tra la concezione del presente e la presenza. Il termine *Gegenwart*, in relazione all’*Anwesenheit*, indica il presente nel proprio carattere presentante,

infatti in *Sein und Zeit* (e anche in testi sia precedenti che successivi) non è possibile comprendere e pensare il *Gegenwart* senza l’azione del *Gegenwärtigen*, che non è, seppur tradotto anche in siffatto modo, un semplice ‘presentare’, ma indica un vero e proprio ‘presentificare’, ovvero ricondurre l’essere dell’ente e degli enti alla presenza stabile di un presente inteso come alternanza lineare e continua di attimi rispetto a un passato e a un futuro⁴².

L’essente è determinato, prima di ogni altra cosa, in quanto ora presente, in quanto ciò che permane nel presente. Nella propria concezione del tempo, Aristotele riconosce una priorità all’ora, secondo una concezione lineare del tempo. Nella *Fisica* si legge: «noi abbiamo una cognizione del tempo quando misuriamo il movimento, fissandolo con il prima e il dopo, e possiamo dire che un tempo è trascorso quando percepiamo il prima e il dopo nel movimento»⁴³. Poco oltre si ritrova la canonica definizione aristotelica del tempo: «Insomma, possiamo affermare che ci sia un tempo quando c’è un prima e un poi, proprio perché il tempo è il numero del movimento secondo il prima e il poi [ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον]»⁴⁴.

Secondo la struttura del *continuum*, gli ora del tempo sono comparabili ai punti di una linea. La realtà del movimento è data dallo scandirsi degli istanti-ora. La funzione ontologica del presente consiste propriamente nel rendere presente la cosa reale stessa, che è tale proprio nel suo trovarsi nel presente, piuttosto che nel passato o nel futuro. Si chiarisce, a questo punto, la centrale affermazione heideggeriana già riportata, secondo la quale «l’essente viene compreso in riferimento a un determinato modo del tempo, il presente»⁴⁵. Il senso dell’essere in quanto *Anwesenheit* si fonda nel tempo presente, *Gegenwart*:

³⁸ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, cit., p. 313 (it. p. 338).

³⁹ Ivi, p. 314 (it. p. 340).

⁴⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927]; GA 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, § 6, p. 34; it. *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2008³, p. 39.

⁴¹ Ibidem.

⁴² S. Venezia, *Frammezzo di tempo. Alcune note su presente e presenza tra Gegenwart e Anwesenheit*, in «Vita pensata», Anno X, n. 23, 2020, p. 70.

⁴³ Aristotele, *Fisica*, sulla versione tradotta e curata da R. Radice, Bompiani, Milano 2011, IV, 11, 219a, p. 387.

⁴⁴ Aristotele, *Fisica*, cit., IV, 11, 219b, p. 389.

⁴⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., § 6, p. 34 (it. p. 39).

giacché ‘essere’ significa per tutta la metafisica sin dall’inizio del pensiero occidentale ‘presenza’, bisogna che l’essere, se dev’essere pensato nell’istanza più alta, venga pensato come la pura presenza, ossia come la presenza presente [*anwesende Anwesenheit*], come ciò che è tenuto permanentemente presente [*bleibende Gegenwart*], come l’ora’ costante e immobile [*ständiges stehendes »jetzt«*]⁴⁶.

L’essente [*das Seiende*] è ciò che è in quanto permane sempre com’è, ha propriamente il tratto fondamentale di ciò che è permanente nel proprio stare, intangibile rispetto al tempo: è ciò che gode della stabilità. Pertanto, a partire dalla relazione così salda tra *Anwesenheit* e *Gegenwart* si origina, nel pensiero metafisico, una vera e propria cristallizzazione dell’essente, in quanto ciò che permane contro ogni forma di transitorietà: l’essere dell’essente è tale proprio in quanto ciò che rimane. Una siffatta interpretazione dell’essere, nei termini di permanenza stabile, pone l’essere in opposizione al divenire⁴⁷: «ciò che diviene non è ancora. Ciò che è non abbisogna più di divenire. Ciò che ‘è’, l’essente [*das Seiende*], ha lasciato ogni divenire dietro di sé. Ciò che autenticamente è resiste altresì a ogni impulso del divenire»⁴⁸. L’essere assume la solidità propria dello stabile, immune a qualunque forma di turbamento, in quanto ciò che riposa nella quiete priva di movimento: «l’essere [*Sein*], in contrapposizione al divenire [*Werden*], è la permanenza [*das Bleiben*]⁴⁹. L’essente è concepito dalla metafisica come «indipendente dal tempo»⁵⁰, dove il tempo è concepito, beninteso, nel senso del passare.

È proprio questa concezione del presente come certezza presenziale che Heidegger rifiuta e tenta di superare. Il ruolo dell’*Anwesenheit* in *Sein und Zeit* è proprio questo: presente e presenza sono ricondotti a un’*οὐσία* come *παρούσια* che ne rendono impossibile l’eventualità e che ne decretano l’inscalfibile e salda sostanzialità⁵¹.

La determinazione temporale dell’essente precipita nella questione, particolarmente centrale, della stabilità: l’essere dell’ente non è concepito soltanto come presenza, ma come presenza *stabile*.

Alla luce del tempo, la stabilità intrinseca alla concettualizzazione aristotelica di *οὐσία* si determina ulteriormente, rimodulandosi nei termini di una permanenza presente. Tale elaborazione ermeneutica rintraccia nel corso del 1924 una fase iniziale fondamentale: durante il corso, Heidegger procede analiticamente all’analisi del concetto di *οὐσία*, mettendo in luce aspetti che non fanno che specificare l’interpretazione di *οὐσία* come presenza stabile, compresa a partire dalla propria permanenza.

Durante il corso del 1924, Heidegger individua cinque fondamentali caratteri ontologici dell’*οὐσία* in quanto essere che specularmente sono posti anche nella analisi che segue immediatamente, ovvero quella dedicata alla riflessione sui caratteri ontologici dell’*οὐσία* in quanto esserci. Il primo elemento è quello dello *ὑποκείμενον*, un carattere che tornerà anche successivamente, nella critica al concetto di sostanza che Heidegger condurrà come traduzione univoca di *οὐσία*. «L’essere di questo ente ha il carattere dell’essere

⁴⁶ M. Heidegger, *Was heißt Denken?* [1954], GA 8, hrsg von P.-L. Coriando, Klostermann, Frankfurt a. M. 2002, p. 105; it. *Che cosa significa pensare?*, trad. U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco, Varese 1978-79, p. 94.

⁴⁷ Durante il corso del 1935, Heidegger propone alcune coppie concettuali in virtù delle quali determina i caratteri dell’essere secondo la metafisica. Si tratta di essere-divenire, essere-apparire, essere-pensare, essere-dover essere. Tra esse, secondo Heidegger, l’opposizione di essere e divenire «sta al principio dell’indagine sull’essere». M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* [1935], GA 40, hrsg von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, p. 102; it. *Introduzione alla metafisica*, trad. G. Vattimo, Mursia, Milano 1968, p. 105.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ivi, p. 211 (it. p. 206).

⁵⁰ M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, cit., p. 105 (it. p. 94).

⁵¹ S. Venezia, *Frammezzo di tempo. Alcune note su presente e presenza tra Gegenwart e Anwesenheit*, cit., p. 71.

semplicemente presente [*Vorhandensein*]]⁵²: l'ente di cui si parla, oggetto del parlare, è un ente che già si trova nella propria concretezza nel mondo, nel modo dell'essere «lì davanti, [...] lì presente, 'ci' sta già 'fin da principio'»⁵³. Nella determinazione ontologica dedicata all'οὐσία come ente, la prima voce è proprio sull'ente come ὑποκείμενον. Anche in questo caso, ὑποκείμενον indica la semplice presenza [*Vorhandensein*] dell'ente: il filosofo parla dell'ente che ci è, lì presente, nel senso che è «lì presente come l'ente in cui la vita concreta vivacchia la sua esistenza»⁵⁴. Emerge, sin da questo primo parallelismo, il ruolo che l'οὐσία come ente gioca per la qualificazione dell'essere dell'ente: è il suo sussistere, nella sua concretezza, che introduce il carattere ontologico del *Vorhandensein*, un carattere che, qualificando l'essere dell'ente, non fa che tematizzare la primaria esperienza degli enti che i Greci fanno. Durante il corso universitario del 1926 sui *Concetti fondamentali della filosofia antica*, Heidegger traduce οὐσία perlopiù con *Vorhandensein*, motivando così tale lettura: «non perdere mai vista la modalità più precisa dell'accesso primario. Modalità di ciò che ci è dato lì davanti [*Vorgabe*] e che ci si pro-pone [*Vor-habe*]]»⁵⁵.

Per il secondo carattere ontologico, Heidegger parla di αἴτιον ἐνυπάρχον, mentre per il terzo di μόριον ἐνυπάρχον: secondo αἴτιον ἐνυπάρχον si intende οὐσία come carattere che contribuisce a «costituire l'essere specifico di un vivente»⁵⁶; non a caso questo carattere ontologico è ricondotto alla ψυχή e, quando specularmente Heidegger si occuperà dei caratteri ontologici di οὐσία come ente, farà riferimento in modo specifico a quell'ente che è l'uomo, determinato nella propria specificità come essere in un mondo⁵⁷. La terza determinazione ontologica di οὐσία, μόριον ἐνυπάρχον, concerne «la superficie di un corpo»⁵⁸ in quanto ciò che nella propria estensione rende la manifestazione dell'ente, eppure insieme lo delimita, determinandolo: ciò che de-limita un ente lo de-finisce come quell'ente specifico. «L'essere limitato è un carattere fondamentale dell'esserci dell'ente»⁵⁹: lo designa come «'quello lì', in modo tale che questo 'essere lì' possa diventare visibile, determinabile e coglibile nella sua esistenza»⁶⁰.

Il quarto carattere ontologico che Heidegger annovera per οὐσία come essere si esprime nella formula di τὸ τί ἦν εἶναι, che significa «'essere qualcosa, come esso era già'»⁶¹. Tale determinazione di οὐσία indica l'essere di volta in volta di un ente a partire da ciò che esso era già; indica il permanere dell'essente nel suo essere. Questo carattere, tuttavia, non è immediatamente rintracciabile nell'esperienza dell'essente: tale determinazione d'essere dell'ente si coglie proprio nella presa di distanza dalla immediatezza dell'esperienza, poiché si tratta di comprendere l'essente nel proprio costante essere l'ente che è. Tale carattere

⁵² M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, cit., p. 30 (it. p. 65).

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ivi, p. 34 (it. p. 69).

⁵⁵ M. Heidegger, *Grundbegriffe der antiken Philosophie* [1926], GA 22, hrsg. von F.K. Blust, Klostermann, Frankfurt a.M. 2004², p. 154; it. *Concetti fondamentali della filosofia antica*, trad. G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000, p. 242.

⁵⁶ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, cit., p. 30 (it. p. 65).

⁵⁷ Nel corso del 1924, emergono le radici dell'*In-der-Welt-sein* di *Sein und Zeit*, basti soltanto menzionare le pagine in cui Heidegger tematizza i «caratteri d'incontro del mondo [*Begegnischaraktere der Welt*]]» secondo una lettura che rifiuta la concezione del rapporto con il mondo nei termini della relazione soggetto-oggetto. «È appunto l'incontrare il mondo all'interno di un determinato sentirsi-situato del vivente ciò che fa sì che tanto l'animale quanto l'uomo siano, ciascuno, nel proprio mondo. [...] Se si assume in generale come tema di un'indagine il concepire e cogliere un mondo, bisogna avere la chiara consapevolezza del fatto che il cogliere e concepire un mondo *presuppone* un 'essere nel mondo' [*Sein in der Welt*]. [...] Con la scissione soggetto/oggetto non ci si avvicina agli stati di fatto, e si finisce per trascurare il fenomeno fondamentale dell'essere nel mondo' [*Seins-in-der-Welt*]]. Ivi, p. 57 (it. p. 91).

⁵⁸ Ivi, p. 31 (it. p. 66).

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ivi, p. 32 (it. p. 67).

ontologico si comprende a partire da una presa di distanza dal contatto ‘impensato’ con il mondo, che permette di comprendere l’ente in quanto «presente nella sua presenza [*in seiner Präsenz gegenwärtig werden*]»⁶². Tale distanziamento è proprio il passo che Aristotele compie, tematizzando una riflessione non solo sull’ente ma sul suo essere.

L’ultimo carattere ontologico di οὐσία viene espresso come εἶδος, aspetto, sembianza, un concetto che richiama fortemente l’interpretazione heideggeriana dell’ontologia platonica, secondo cui l’essere è inteso come ιδέα. L’essere come εἶδος viene interpretato in virtù di ciò che appare: «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 sedia»⁶³. Il carattere ontologico dell’εἶδος tematizza la centralità nel pensiero greco della manifestatività in quanto ciò che si mostra innanzi. Heidegger chiarisce durante il corso del 1935 intitolato *Introduzione alla metafisica* il modo in cui è necessario comprendere l’εἶδος in senso greco. Anche in questo caso, riconduce alla presenza dell’ente il suo essere come aspetto:

la parola ιδέα significa ciò che si prospetta visibilmente, la visione [*Anblick*] offerta da qualcosa. Ciò che ci si offre è l’e-videnza [*das Aussehen*], l’εἶδος, di quello che viene incontro. L’e-videnza di una cosa è ciò in cui essa, come diciamo, si presenta [*präsentiert*] a noi, si pro-pone, e come tale sta davanti a noi, ciò in cui e a titolo di cui [*als was*] essa è presente [*an-west*], ossia è in senso greco⁶⁴.

Considerare l’essere nel proprio εἶδος significa comprenderlo nella propria e-videnza, là dove per «e-videnza» si intende propriamente quanto viene fuori dalla latenza divenendo visibile, esperibile a partire ed entro il proprio orizzonte di manifestazione: «ιδέα è l’e-videnza concepita come darsi alla vista»⁶⁵.

I cinque caratteri ontologici di οὐσία come essere dell’ente non fanno che specificare, svolgendolo, il piano di immanenza che connota, seguendo l’interpretazione heideggeriana, il pensiero dei Greci, per il quale si intende un orizzonte che si struttura a partire dagli enti che vengono incontro, accadendo nella propria presenza. L’immanenza che sembra qualificare il pensiero dei Greci concerne il legame – che mai si scioglie – con l’essente, anche là dove si tratta di pensare l’essere. A indicare il vincolo aristotelico al piano dell’esperienza immediata, è lo stesso Heidegger: «Aristotele dice: per prendermi cura dell’essere devo avere *terreno* sotto i piedi, un terreno che esiste in una prima ovvietà. Non posso aggrapparmi con la fantasia a un determinato concetto di essere e poi speculare»⁶⁶. Il movimento speculativo che Heidegger attribuisce ad Aristotele è quello di un passaggio dall’ovvietà alla tematizzazione dell’essere che si realizza a partire dall’ente:

Non ho né il tempo né il motivo di scrutare in modo più preciso l’ente che ‘ci’ è: questo ente ‘ha poco o nulla dell’essere’. Esso esiste in modo talmente ovvio che non me ne accorgo nemmeno, non ci bado. Proprio in questo non essere badato emerge l’ovvietà dell’esserci del mondo [*die Selbstverständlichkeit des Daseins von Welt*]. Io però devo partire proprio da ciò che esiste in modo *inautentico* [*uneigentlich*] e procedere verso ciò che ora va *autenticamente* [*eigentlich*] trasferito nella conoscenza⁶⁷.

Heidegger vuole sottolineare che la concezione aristotelica dell’essere è debitrice di una pre-comprensione dell’essere, che avviene nell’esperienza concreta del mondo come orizzonte della presenza che è a portata di mano, su cui l’esserci-umano fonda un rapporto di familiarità con quanto gli circonda: «con questo mondo, con tutto ciò che lo costituisce e lo popola, quotidianamente, l’uomo si sente in affinità: è a questo mondo della presenza che,

⁶² Ibidem (it. p. 68).

⁶³ Ivi, p. 33 (ibidem).

⁶⁴ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, cit., p. 189 (it. p. 186).

⁶⁵ Ivi, p. 191 (it. p. 188).

⁶⁶ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, cit., p. 37 (it. p. 72).

⁶⁷ Ibidem.

spontaneamente, accorda la propria fiducia»⁶⁸. La strada che Aristotele sceglie di percorrere si tiene saldamente al quotidiano e immediato incontro con gli enti, in una naturalezza che non implica alcuna delucidazione teoretica, da cui, tuttavia, bisogna partire se si volesse tentare tale delucidazione. La stessa determinazione dell'essere costruita sull'intreccio tra significato corrente e significato terminologico di οὐσία, che non a caso torna anche in opere successive al 1924⁶⁹, è così caratterizzata dai caratteri degli enti che Heidegger ne svolge un'analisi parallela. Un parallelismo che regge l'iter argomentativo proprio in virtù di una postura, quella dei Greci, fedele all'immanenza degli enti, un piano che si potrebbe anche definire piano della presenza, se per essa si intende ciò che viene a stare innanzi, alla luce degli enti. Anche Heidegger, in chiusura della prima parte del corso, ritorna sull'importanza della relazione tra significato corrente e significato terminologico, per comprendere la postura filosofica dei Greci:

che cos'è accaduto quando siamo tornati al significato corrente, al fine di ottenere, a partire da esso, quale indicazione in merito al significato di οὐσία, 'Ci', 'esserci'? È evidente che questo ritorno non è altro che un *prestare ascolto al parlare dell'esserci naturale* con il suo mondo, a come l'intesa dell'esserci con se stesso parli dell'ente che 'ci' è, a che cosa significhi 'essere' in questa comprensibilità naturale⁷⁰.

Diviene così sempre più chiaro quanto il corso del 1924 si attesti come una tappa introduttiva fondamentale per le analisi del concetto aristotelico di οὐσία. I parallelismi che Heidegger conduce sulla duplicità semantica del concetto, infatti, sono fondativi per la comprensione della questione ontologica nel pensiero dei Greci. Il legame, non derivato ma fondativo, tra significato corrente e significato terminologico ha, infatti, dispiegato la postura ermeneutica del pensiero aristotelico sull'essere dell'ente.

Allo stesso modo, i caratteri ontologici dell'οὐσία, paralleli all'essente e all'essere, hanno specificato tale legame, costituendo un terreno argomentativo a partire dal quale comprendere perché, anche alla luce degli sviluppi successivi del pensiero heideggeriano, la metafisica sia la storia della «dimenticanza dell'essere» [*Seinsvergessenheit*]. La metafisica riconosce nella domanda sull'essere dell'ente la domanda sull'essere, dimenticando la differenza⁷¹, che Heidegger rivendica, tra l'essere e l'essere dell'ente⁷². Nel contributo del 1946, dedicato ad Anassimandro, Heidegger afferma: «L'oblio dell'essere [*Seinsvergessenheit*] è l'oblio della differenza [*Vergessenheit des Unterschiedes*] tra l'essere e l'ente»⁷³. Alla luce di tale affermazione, le analisi del corso del 1924 mostrano la propria centralità: l'οὐσία aristotelica conserva saldamente il vincolo che stringe l'essere all'essente, motivando, di fatto, la lettura che Heidegger fornirà della storia della metafisica, che proprio

⁶⁸ R. Brisart, *Il recupero heideggeriano dell'onto-teologia a Marburgo e la questione della fenomenologia*, in E. Mazarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, cit., p. 62.

⁶⁹ Tale trattazione è emersa sia nel corso già citato del semestre estivo del 1930, sia nello scritto del 1939, anch'esso già menzionato, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*. Si cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 51-52 (it. pp. 121-123); M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*, cit., p. 260 (it. pp. 214-215).

⁷⁰ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, cit., p. 41 (it. p. 76).

⁷¹ Sulla differenza ontologica, si cfr. M. Marassi, *Ermeneutica della differenza. Saggio su Heidegger*, Vita e pensiero, Milano 1990, pp. 300-309, che propone una lettura del tema a partire dal concetto di presenza. Per un'introduzione al tema della differenza, si cfr. A. Ardivino (a cura di), *Sentieri della differenza. Per un'introduzione a Heidegger*, NEU, Roma 2008.

⁷² Sulla questione della «differenza ontologica» negli anni Venti, si cfr. S. Bancalari, *Gli anni '20. Introduzione alla differenza ontologica*, in A. Ardivino, *Sentieri della differenza. Per un'introduzione a Heidegger*, cit., pp. 17-45.

⁷³ M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander* [1946] in Id., *Holzwege*, GA 5, hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977², p. 364; it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, trad. P. Chiodi, Nuova Italia, Firenze 1968, p. 340.

in Aristotele e nella propria domanda ontologica, τὶ τὸ ὄν, riconosce il proprio padre-fondatore.

Per determinare ulteriormente la ragione per cui Heidegger abbia scelto il concetto di presenza per qualificare l'essere dell'ente, la concezione aristotelica di ἀλήθεια può risultare illuminante. In realtà, il concetto in questione costituisce il motivo per cui, secondo Heidegger, Aristotele possa indicare al di là della metafisica, sebbene ne sia uno dei suoi iniziatori. Secondo il filosofo tedesco, infatti, nella determinazione di ἀλήθεια, lo Stagirita resta nella residualità dell'esperienza dell'essere che, tuttavia, soltanto i Presocratici conservano anche nel pensiero. A partire dalla lettura aristotelica, durante il corso del 1930, dedicato, in parte, alla determinazione dell'essere come esser-vero, Heidegger afferma:

innanzitutto, che cosa comprendono i Greci in maniera prefilosofica e filosofica sotto verità? Ἀλήθεια, non-nascondimento [*Unverborgenheit*]; non 'essere nascosto', ma 'essere svelato' [*entborgen sein*]; svelatezza [*Entborgenheit*], ossia sollevato dal nascondimento⁷⁴.

La verità come disvelamento indica, in virtù dell'ᾰ-privativa, il venuto fuori dalla latenza, che si esprime con -λήθεια: la verità concerne la manifestatività dell'essente: essa non è altro che il piano della presenza dell'essente venuto nella luce della manifestatività.

La svelatezza è la manifestatività di qualcosa nel modo in cui può presentarsi in se stesso. Questa presenza è la più immediata, niente si interpone e niente può interporsi. La presenza più immediata è inoltre quella che precede ogni altra presenza, se in genere vi è presenza, perché è la più elevata e la più preliminare. Questa però, la presenza costante in maniera puramente immediata a partire da sé, soltanto per sé e prima di tutto, *questa presenza che è la più costante e la più pura, non è nient'altro che l'essere più elevato e più autentico*⁷⁵.

Heidegger rivendica il legame che lo stesso Aristotele riconosce tra verità ed essere, e così tra verità come disvelamento ed essere come presenza costante, dal momento che «*questa svelatezza non è nient'altro che la presenza [Anwesenheit] pura del semplice in se stesso, il presente assoluto [Gegenwart]*»⁷⁶.

Comprendere la verità come ἀλήθεια, dunque come disvelamento, vuol dire interpretarla non in termini gnoseologici, ma ontologici: la verità non può essere ridotta alla sola correttezza di un enunciato, bensì essa indica lo svelarsi, nel venire alla presenza, dell'ente⁷⁷. Nell'ambito della storia del concetto di verità⁷⁸, l'interpretazione heideggeriana distingue il

⁷⁴ M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 90 (it. p. 199).

⁷⁵ Ivi, p. 102 (it. p. 223).

⁷⁶ Ivi, p. 105 (it. p. 229).

⁷⁷ Il libro della *Metafisica* cui Heidegger fa riferimento, all'interno del quale Aristotele espliciterebbe la propria idea di ἀλήθεια, è il libro Θ 10. Alcuni interpreti, tuttavia, ritengono che il testo non appartenga alla *Metafisica* per il suo contenuto logico, dal momento che Aristotele parla di essere come esser-vero; altri non colgono una connessione sistematica del libro con il contenuto metafisico degli altri. Heidegger affronta tali critiche, fondando la propria interpretazione sull'appartenenza di questo libro alla *Metafisica*, ritenendo che il libro non sarebbe solo coerente, ma centrale per l'opera, apice della trattazione aristotelica del problema dell'essere, poiché la visione di ἀλήθεια che Aristotele esprime è fortemente ontologica. Si cfr. ivi, pp. 82-87 (it. pp. 183-193).

⁷⁸ «Secondo la ben nota tesi di Heidegger [...], il termine ἀλήθεια risulta formato da alpha privativo e derivati del verbo λανθάνειν, reso con *verborgen sein*, essere nascosto, celato. [*Unverborgenheit*], non restare celato, si riferisce, in termini heideggeriani, all'originaria apertura [*Erschlossenheit*] dell'Essere, al suo esser disvelato. La verità come non-latenza è una condizione dell'Essere prima che una proprietà del giudizio. Gradualmente, nel corso della storia dell'oblio dell'Essere ricostruita da Heidegger, a questa concezione della ἀλήθεια si sostituisce quella della verità come corrispondenza della rappresentazione con la cosa (*adaequatio intellectus et rei*), dove la verità diventa proprietà della rappresentazione e della proposizione o del giudizio; vero o falso è il discorso (o la rappresentazione) che si riferisce alla realtà. Segni della concezione originaria si trovano ancora per Heidegger nel mito della caverna di Platone, che però costituirebbe anche una tappa decisiva nel processo di trasformazione (questo vale almeno per l'opera *La dottrina platonica della verità*) che

significato logico dell'essere-vero [*Wahrsein*] di un enunciato e il significato ontologico della verità [*Wahrheit*]⁷⁹, in una ristrutturazione ermeneutica che non nega il carattere gnoseologico della verità, bensì recupera il suo significato ontologico, per Heidegger originario, quel senso che nel percorso della metafisica è andato perduto. L'obiezione heideggeriana concerne l'assunto metafisico secondo cui la verità costituisca soltanto la proprietà di un enunciato sull'ente⁸⁰ e non l'ente stesso. Piuttosto, è l'ente stesso, per Heidegger, ad essere vero oppure falso.

Quindi la verità, in quanto svelatezza [*Entborgenheit*], fin dall'inizio non è un carattere della conoscenza e del coglimento dell'ente, bensì dell'ente stesso. Svelatezza è svelatezza dell'ente. [...] Fin dall'inizio il problema della verità non è primariamente un problema del conoscere e del cogliere. È tale soltanto secondariamente, vale a dire nella misura in cui il cogliere e il conoscere afferrano l'ente nella sua non-svelatezza, svelatezza, il conoscere è da parte sua 'vero', ossia, visto in maniera greca, tale che si appropria della svelatezza dell'ente, la comunica e la custodisce⁸¹.

Anche secondo Franco Volpi, per Heidegger «il giudizio non è il luogo originario della verità, come tradizionalmente si afferma, ma soltanto una sua localizzazione ristretta rispetto all'ampiezza ontologica del fenomeno»⁸². Il ripensamento in termini ontologici della verità immette Heidegger nella critica alla tradizione metafisica che si è confrontata con lo Stagirita, la quale condurrebbe «un'interpretazione sclerotizzata di Aristotele»⁸³, che «non tiene conto della comprensione propria dei Greci tanto dell'essere quanto della verità in senso lato»⁸⁴. La metafisica non ha rilevato, secondo Heidegger, il senso ontologico della verità nel pensiero aristotelico⁸⁵: «si è indagato tanto poco sulla comprensione degli antichi dell'essenza della verità quanto sul fondamento e sul tipo di comprensione dell'essere degli stessi»⁸⁶.

Se, dunque, la verità come disvelamento concerne l'essente stesso, «il rispettivo modo di svelatezza si regola e si determina secondo il modo dell'ente, vale a dire secondo il suo essere»⁸⁷, che Heidegger riconosce in οὐσία come presenza costante. Ciò che con ἀλήθεια viene alla parola, secondo Heidegger, è l'esperienza della presenza che presso i Greci non trova una tematizzazione filosofica, ma un'esperienza vissuta. Dal momento che ἀλήθεια concerne l'essente e la sua dinamica manifestativa, la concezione aristotelica si muove in

porta all'oblio del senso autentico della ἀλήθεια», in B. Centrone, *Aletheia logica, Aletheia ontologica in Platone*, in "Méthexis", 27, 2014, p. 2. Nel presente contributo, Centrone si occupa della concezione 'ontologica' della verità (e della falsità) nel pensiero heideggeriano a partire dall'etimologia del termine ἀλήθεια, sebbene in riferimento alla concezione ontologica della verità ascrivibile a Platone più che ad Aristotele.

⁷⁹ La distinzione tra *Wahrheit* e *Wahrsein* è chiarita in particolare nel corso del semestre invernale del 1925/1926, dal titolo *Logica. Il problema della verità*. Si cfr. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [1925/1926], GA 21, hrsg. von W. Biemel, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; it. *Logica. Il problema della verità*, trad. U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1986.

⁸⁰ «Espresso in termini tradizionali, il problema dell'essere vero [*Wahrsein*] (verità e falsità) appartiene alla logica e alla teoria della conoscenza, non alla metafisica». M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 79 (it. p. 177).

⁸¹ Ivi, p. 90 (it. p. 99).

⁸² F. Volpi, *Heidegger, Aristotele, i Greci*, in "Enrahonar", 34, 2002, pp. 77-78.

⁸³ M. Pietropaoli, *L'οὐσία come presenza costante e l'essere vero come autentico essere. Heidegger interprete di Aristotele, Metafisica Θ 10*, cit., p. 249.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Secondo Heidegger «bisogna tornare ad Aristotele, alla sua 'logica, alla sua 'etica' e alla sua 'ontologia' per mettere in questione – e per così dire, rifluidificare – il contesto interpretativo ereditato dalla tradizione, e per rintracciare e recuperare, attraverso un'interpretazione spregiudicata degli scritti di questo autore, le possibilità alternative pure in lui presenti, che tuttavia il pensiero successivo – cioè la cosiddetta 'metafisica' – ha finito per dimenticare». A. Fabris, A. Cimino (a cura di), *Heidegger*, cit., p. 33.

⁸⁶ M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 89-90 (it. pp. 197-199).

⁸⁷ Ivi, p. 93 (it. p. 205).

una comprensione impensata della presenza: essa costituisce non una questione su cui il pensiero riflette, bensì il modo in cui per i Greci l'essente in generale si presenta⁸⁸. Heidegger stesso rileva che «Aristotele non si è mai chiesto perché l'essere-scoperto, la verità siano e possano essere la determinazione e la determinazione più propria dell'essere, ma si è limitato a realizzare tale determinazione»⁸⁹. Si comprende perché, dunque, sebbene la presenza sia ciò che nomina l'essere presso i Greci, sia anche l'impensato per antonomasia.

Si può concludere, in pensatori come Aristotele e Platone, che, quando essi pronunciano una proposizione come la seguente o comunque si muovano all'interno di una tale spiegazione, che *la verità sia identica all'essere* o che essa sia il modo più proprio dell'essere, abbiamo avuto qualcosa davanti agli occhi, abbiano scorto un contesto fenomenico⁹⁰.

La concezione della presenza che dal confronto con il concetto di verità come disvelamento si chiarisce struttura la contestazione heideggeriana alla lettura di οὐσία, essere dell'ente, come sostanza. Il termine οὐσία ha attraversato la tradizione metafisica non tanto per la propria determinazione nei termini di presenza, bensì di sostanza. Heidegger riflette su tale traduzione interpretante, legittimando intanto la propria.

La questione della sostanza costituisce il confronto heideggeriano, non tanto con la filosofia aristotelica, bensì con la lettura metafisica del pensiero dello Stagirita. Heidegger, infatti, ritiene che sia un errore nella ricezione metafisica l'aver individuato in «sostanza» il significato primario del termine, benché ciò non corrisponda al pensiero di Aristotele.

Nel V libro della *Metafisica*, citato all'inizio del corso del 1924 da Heidegger, Aristotele caratterizza la voce οὐσία concludendo che essa «è detta in due modi: tanto il sostrato ultimo (ὑποκείμενον), il quale non è mai detto di altro, quanto ciò che sia 'un questo' (τόδε τι) e separato: tale è la struttura (μορφή) e la forma (εἶδος) di ciascuna cosa»⁹¹. Il termine ὑποκείμενον, che abbiamo già incontrato nella prima determinazione ontologica dell'essere dell'ente presente sempre in questo corso, introduce una questione – ma anche una storia – traduttiva, che è anche una scelta ermeneutica: la determinazione di οὐσία come ὑποκείμενον ha motivato la traduzione boeziana di οὐσία come *substantia*, sebbene, come suggerisce Joseph Owens, che propone una ricostruzione delle scelte di traduzione di οὐσία⁹², Boezio utilizzi *substantia* per tradurre l'occorrenza del termine soltanto nei testi logici di Aristotele⁹³, mentre in altri utilizza *essentia*. Tale distinzione terminologica è particolarmente adeguata: in effetti, «in logica il significato primario del termine è *soggetto* ultimo della predicazione»⁹⁴. Non a caso, nella citazione aristotelica appena richiamata, Aristotele sostiene che οὐσία si dice ὑποκείμενον quando non è mai «detta» di altro: che Aristotele utilizzi il verbo «dire» per determinare il caso in cui οὐσία si dice ὑποκείμενον colloca il significato di οὐσία come ὑποκείμενον sul piano della predicazione, corroborando

⁸⁸ Anche Ted Sadler sottolinea che nel pensiero dei Greci, la presenza come ciò che si disvela venendo all'evidenza non ha un concetto corrispondente, rimane impensata poiché è primariamente esperita in quanto tale. Si cfr. T. Sadler, *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*, cit., p. 44.

⁸⁹ M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, cit., p. 191 (it. p. 128).

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Aristotele, *Metafisica*, nell'edizione curata da E. Berti, Laterza, Bari-Roma 2017, V, 8, 25, p. 207.

⁹² In apertura al capitolo dedicato alla traduzione in inglese dei termini aristotelici, Joseph Owens segnala la difficoltà che si sconta per tradurre alcuni termini del pensiero dello Stagirita, su cui spesso i commentatori continuano a essere in disaccordo. Alcune traduzioni non restituiscono le molteplici sfumature semantiche che un termine greco accoglie, conducendo a un fraintendimento dello stesso. Tale constatazione in apertura indica la motivazione filosofica del lavoro di Owens sui termini aristotelici, un'analisi che, non a caso, sceglie di focalizzarsi sul termine οὐσία. Si cfr. J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Pontifical Institute of Mediaeval studies, Toronto 1963, pp. 137-138.

⁹³ Ivi, p. 143.

⁹⁴ Ibidem. (traduzione dell'autrice).

la distinzione boeziana in virtù della quale ὑποκείμενον concerne il piano della logica. L'οὐσία come sostanza mette in luce la stabilità di cui essa gode, come ciò che permane stabilmente al di là degli accidenti. Durante il corso universitario del 1930, Heidegger esplicita la propria idea sul concetto di sostanza, in linea con l'interpretazione che stiamo ricostruendo: «*Substantia, id quod substat*: ciò che sta sotto, ὑπόστασις»⁹⁵. Sostanza indica «ciò che nel mutamento delle proprietà, dunque nella modificazione delle stesse e così nel cambiamento della cosa, si mantiene al di sotto, in quanto resta per così dire stabile»⁹⁶. Tuttavia, la traduzione boeziana di οὐσία come *substantia* diventa canonica per tradurre il termine non soltanto nei testi logici, ma in riferimento all'intero *corpus* aristotelico: è questa la riduzione semantica che Heidegger denuncia.

Il termine οὐσία, come argomenta anche Owens⁹⁷, nasce dal participio presente femminile di εἶναι. Per questa ragione – che va in direzione dell'interpretazione heideggeriana – quando si traduce il termine, è necessario conservare la radice nell'essere. Questo non per ragioni di fedeltà filologica, ma per fedeltà *filosofica*: che οὐσία provenga da εἶναι pone in luce la relazione fondante e identitaria che li lega e chiarisce la legittimità stessa di intendere il termine come «essere dell'ente». Tali considerazioni conducono alle traduzioni del termine come *essentia* e *substantia*, entrambe di origine latina. *Essentia* si presenta come una traduzione che vorrebbe mantenere il riferimento alla forma latina del verbo essere, *esse*. Tenendo conto del processo di formazione del termine, *essentia* sembra essere una traduzione estremamente fedele. Tuttavia, nel corso dei secoli, «*essentia* sembra fissata nel significato di 'natura', rispondente alla domanda *quid sit*», fino a che si assiste ad una sovrapposizione tale per cui «il termine *substantia* è spesso un equivalente per *essentia*»⁹⁸. Tale unilateralità traduttiva di οὐσία come sostanza pone in luce un significato del termine che si rifà al piano della logica, là dove per οὐσία si intende la prima tra le categorie, ciò che costituisce il permanente dell'ente rispetto agli accidenti che, pur mutando, non intaccano l'identità dell'ente. Restituire il significato complessivo di οὐσία tenendo conto soltanto del suo significato sul piano logico costituisce una riduzione di senso che perde la diretta relazione con l'essere denotata da οὐσία. Con particolare riferimento alla traduzione in inglese, Owens esplicita il proprio rifiuto alla traduzione di οὐσία come 'substance', che corrisponde rigorosamente al termine italiano di 'sostanza':

La parola 'sostanza' (*substance*), pertanto, è una resa insoddisfacente del termine greco. Le ragioni non sono difficili da cogliere. 'Sostanza' fallisce nell'esprimere la diretta relazione con l'essere denotata da οὐσία. Essa può, inoltre, condurre al fraintendimento. In virtù dell'influenza di Locke, 'sostanza' (*substance*) nell'uso della filosofia inglese suggerisce fortemente esattamente ciò che l'etimologia designa. Evoca la nozione di qualcosa che sta sotto (*standing under*) qualcos'altro. [...] Tale prospettiva inevitabilmente falsifica l'οὐσία aristotelica, e finisce per reificare gli accidenti come in Locke⁹⁹.

Rivendicando il carattere di οὐσία come essere dell'ente, Heidegger esclude la correttezza di *Substanz* come traduzione di οὐσία, fino a sostenere in *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1* del 1939 che *Seiendheit* sia l'unica traduzione adeguata per οὐσία, proprio in senso contrastivo alla possibilità di traduzione con «sostanza»¹⁰⁰.

⁹⁵ M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 65 (it. p. 149).

⁹⁶ Ivi, p. 66 (it. p. 151).

⁹⁷ J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, cit., p. 139.

⁹⁸ Ivi, p. 141.

⁹⁹ Ivi, p. 144.

¹⁰⁰ A rifiutare questa lettura è anche Joseph Owens per il quale, tuttavia, tradurre οὐσία con *beingness* (entità) perderebbe la concretezza con quale Aristotele usa il termine. 'Entità' ha connotazioni astratte e universali, mentre Aristotele utilizza il termine per indicare qualcosa di concreto. Da questo punto di vista, la lettura di Owens non è in linea con quella di Heidegger, sebbene rifiuti altresì la traduzione con 'sostanza',

Quest'espressione (*Seiendheit*), non molto bella per l'orecchio comune, è l'unica traduzione adeguata di οὐσία. È vero che anche l'espressione 'entità' non dice molto, anzi non dice quasi nulla. Eppure proprio questo è il suo pregio, perché ci consente di evitare le 'traduzioni' altrimenti correnti, e cioè le interpretazioni dell'οὐσία come 'sostanza' o come 'essenza'¹⁰¹.

Durante il corso del 1924 l'unico riferimento al concetto di *Substanz* come traduzione di οὐσία si colloca proprio là dove Heidegger esplicita l'interpretazione di οὐσία come essere dell'ente: «οὐσία (altrimenti tradotto con 'sostanza' [*Substanz*]). Rimane in sospeso se l'espressione 'sostanza' vi risulti maggiormente perspicua dell'espressione 'ente nel come del suo essere'»¹⁰². Lungo il cammino speculativo di Heidegger si registra una certa continuità nel rifiutare la traduzione di οὐσία aristotelica come sostanza, nel recupero, insieme, del concetto di presenza, una presa di posizione che implica in sé la propria critica alla metafisica.

Durante il semestre estivo del 1935, Heidegger sviluppa gli accenni presenti nel corso del 1924 affermando che:

la solita povertà di pensiero traduce la parola (οὐσία) con 'sostanza' e ne falsa con ciò completamente il significato. Noi abbiamo, per paroὐσία, la parola tedesca corrispondente, *An-wesen*. Si usa designare così una proprietà fondiaria di tipo rurale, in sé conchiusa. Ancora al tempo di Aristotele οὐσία è usata in questo senso e, insieme, nel senso del termine filosofico fondamentale. Una cosa si presenta (*west-an*); essa permane in se stessa e così si pro-pone (*dar-stellt*), essa è. 'Essere' significa, in fondo, per i Greci: presenza [*Anwesenheit*]¹⁰³.

Sembra, dunque, che il concetto di οὐσία su cui Heidegger riflette esplicitamente durante il corso del 1924 inerisca a una riflessione che si evolve nel corso del proprio *Denkweg*, ma rimanendo fortemente coerente.

Alla luce della determinazione dell'essere come essere dell'ente, così come Heidegger argomenta durante il corso del 1924, che chiarisce ulteriormente la sua posizione rispetto alla metafisica, ciò che, in fondo, risulta particolarmente rilevante è l'interpretazione del concetto di οὐσία come presenza, soprattutto nella propria contrapposizione alla traduzione come sostanza.

La formulazione e la prosecuzione tradizionale del problema dell'essere è dominata, a partire dall'antichità, dal fatto che l'οὐσία viene concepita in quanto sostanza [*Substanz*] o, meglio, in quanto sostanzialità [*Substantialität*]: la sostanza è autenticamente l'essere di un ente. Che il problema dell'essere venga ad assumere l'aspetto del problema della sostanza e che così tutte le ulteriori questioni vengano attratte in tale direzione, questo non è un caso. Negli stessi Platone e Aristotele si trovano le spinte iniziali di ciò¹⁰⁴.

Le spinte iniziali all'interpretazione dell'essere (dell'ente) come sostanza in Aristotele, in particolare, sono motivate da un carattere che è emerso all'inizio della nostra trattazione, che è quello della *Ständigkeit*. Che la determinazione dell'essere sia così legata all'essente, contamina così fortemente l'essere dell'ente da adombrarne la differenza. In questo senso, la metafisica è andata oltre la lettura aristotelica, che secondo Heidegger, conserva una relazione alla manifestatività, eppure resta coerente con alcuni elementi che lo Stagirita ha indicato, che qualificano la sua domanda ontologica. Il

proprio come Heidegger. Piuttosto, Owens preferisce tradurre con *entity* (entità), perché il termine implica qualcosa di concreto che però conserva ancora un legame con l'essere. Ivi, p. 139. Per una ricostruzione della lettura di Owens, T. Sadler, *Heidegger and Aristotle. A Question of Being*, cit., pp. 46-47.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*. Aristoteles, *Physik B*, 1, cit., p. 260 (it. p. 214).

¹⁰² M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, cit., pp. 24-25 (it. p. 60).

¹⁰³ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, cit., p. 65 (it. p. 71).

¹⁰⁴ M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 65 (it. p. 149).

recupero del concetto di presenza, allora, una volta compresa la unilateralità che il termine ‘sostanza’ porta con sé, permette a Heidegger di rendere quell’orizzonte che ancora riecheggia nel pensiero aristotelico, sebbene non tematicamente. Che Heidegger colga nella presenza il concetto di riferimento per comprendere l’essere dell’ente secondo i Greci, permette di pensare, in effetti, il pensiero dei Greci «più grecamente dei Greci»¹⁰⁵, perché tematizza proprio quanto nel pensiero antico non era in questione, la presenza e la propria dinamica disvelativa: «impegnarsi a pensare tale non-pensato: questo significa perseguire il pensiero greco in modo più originario, scoprirlo nell’origine del suo autentico essere»¹⁰⁶.

È emerso nei passaggi del corso del 1924 con cui ci siamo confrontati che Heidegger menzioni soltanto una volta la traduzione di οὐσία come sostanza¹⁰⁷. Allo stesso modo, ogni qualvolta Heidegger abbia avuto esigenza di specificare l’essere dell’ente, si è mosso nel terreno semantico della presenza, che in tedesco gode di molteplici determinazioni. Heidegger, dunque, non svolge durante il corso una critica alla sostanza, ma fornisce elementi interpretativi capitali per cogliere i prodromi di quella critica che si rintraccia durante il suo pensiero. L’uso del concetto di presenza trova una determinazione chiarificatrice soprattutto nel concetto di disvelamento, poiché in esso si trova il modo in cui Heidegger esprime la propria visione circa la manifestatività così come esperita dai Greci.

Il concetto di presenza, allora, potrebbe costituire il tentativo heideggeriano di conservare la differenza tra il piano logico e il piano ontologico, nella distinzione delle collocazioni di senso di οὐσία, cogliendo la postura greca alla manifestatività, più degli stessi Greci, in virtù di un pensatore fondamentale, tanto per Heidegger quanto per la metafisica, quale è Aristotele.

¹⁰⁵ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* [1950-1959], GA 12, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985, p. 127; it. *In cammino verso il linguaggio*, trad. A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973, p. 112.

¹⁰⁶ Ivi, p. 127 (it. p. 113).

¹⁰⁷ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, cit., pp. 24-25 (it. p. 60).