



IL COMPITO DEL PENSIERO.
ALCUNE CONSIDERAZIONI SU HEIDEGGER
E LA FINE DELLA FILOSOFIA

di
Giacomo Borbone

1. *Introduzione*

Una delle caratteristiche più note del pensiero heideggeriano è la sua estrema complessità, sia pur sorretto dalla (apparentemente) più semplice delle domande: qual è il senso dell'essere? Heidegger, in *Sein und Zeit*, non riuscì a fornire una risposta per lui soddisfacente, al punto da lasciare incompiuto il suo capolavoro del 1927, anche se ciò non gli impedì di continuare la sua ricerca e di porre incessantemente domande. Per Heidegger il domandare è essenziale al pensiero, il quale mai si adagia su una risposta a qualcosa di già dato, giacché quest'ultima dovrebbe in realtà, almeno nel caso in cui ci fosse concessa, provocare una trasformazione del pensiero. Tutta l'opera heideggeriana è in fin dei conti il tentativo, certamente non riuscito, di trasformare il pensiero grazie ad una domanda fondamentale: quale il senso dell'essere? L'incapacità di fornire una risposta a tale domanda, portò Heidegger a trasformare più il lessico filosofico che il pensiero in quanto tale. Se tutta la filosofia occidentale non è altro che lo sviluppo della metafisica platonica intesa come volontà di potenza, volontà di dominazione di ogni ente, allora la tecnica ne rappresenta il compimento necessario. Ma questa è un'interpretazione – sia pur suggestiva e senza dubbio opinabile – dell'intera storia della filosofia occidentale, piuttosto che una trasformazione del pensiero. Infatti nell'opera heideggeriana non esiste una risposta alla domanda che permea tutto il tortuoso percorso speculativo iniziato con *Sein und Zeit*, ma solo tentativi, sempre rinnovati, di porre diversamente la questione. Per tale ragione Heidegger – alla luce dell'oltrepassamento della metafisica da egli stesso auspicato – andrebbe considerato più uno storico o *ermeneuta* della filosofia che non un filosofo nel senso in cui lo furono Platone, Aristotele, Kant, Hegel, Cassirer, Husserl e così via. Ha forse questa sua caratteristica determinato l'oblio delle sue riflessioni? No di certo, giacché tanti filosofi venuti dopo di lui ne han-

no subito il fascino ed il *Gedankenstil*, al punto che le sue acrobazie linguistiche hanno oramai permeato non soltanto lo spazio della discussione filosofica, ma anche il suo stesso lessico: pensiamo alla coppia autentico/inautentico, al concetto di angoscia, all'uomo come essere-per-la-morte, e via dicendo.

Un aspetto certamente rilevante della riflessione heideggeriana, e che quasi accarezza la risposta alla domanda circa il senso dell'essere, riguarda la cosiddetta *fine della filosofia*. Questo tema viene da Heidegger affrontato in un breve quanto celebre scritto del 1964 – ma pubblicato nel 1969 nella raccolta *Zur Sache des Denkens* – intitolato appunto *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (*La fine della filosofia e il compito del pensiero*). Questo lavoro colpisce principalmente per due ragioni, la prima delle quali concerne la chiarezza espositiva del saggio – quando invece il resto della vasta produzione heideggeriana è notoriamente ostico e a tratti quasi indecifrabile –; la seconda riguarda il titolo stesso, palesemente atto a suscitare scandalo e provocazioni senza che tuttavia, come spesso accade dopo essere giunti alla fine della lettura degli scritti heideggeriani, rimanga nel lettore un senso di appagamento o soddisfazione per le risposte o soluzioni fornite dall'autore. In effetti, Heidegger è un autore dal quale ci si aspetta tanto ma che in definitiva delude molto, giacché non fornisce quasi mai risposte soddisfacenti, bensì solo ulteriori domande colme di analisi filologiche snervanti e molto spesso arbitrarie ed inconcludenti. Ma veniamo adesso ai contenuti principali dello scritto *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, il quale termina con un'analisi di ciò che i Greci, secondo Heidegger, dissero ma non pensarono: la verità come *alétheia*. Questo concetto di verità, che Heidegger interpreta come più originario rispetto alla *adaequatio rei et intellectus*, è senza dubbio suggestivo, come molte delle tesi heideggeriane, ma in questo lavoro mostreremo che la sua mossa ermeneutica, che di certo non rende giustizia al pensiero greco (a Platone in particolar modo), si dimostra riduttiva ed arbitraria sotto molti aspetti.

2. Due domande

Heidegger, all'inizio del suo saggio, precisa che lo scopo principale della sua stesura risiede nel tentativo di fornire una forma ancora più originaria alla domanda che era stata posta con l'opera del 1927. Diversi erano stati gli "incontri" filosofici di Heidegger con le principali figure dell'ontologia tradizionale, come Husserl, Aristotele, Kant, San Tommaso, Suarez, Descartes, Leibniz e così via; tali confronti, come sottolinea Franco Volpi, «vengono attuati nell'orizzonte del tentativo heideggeriano di mettere in questione i presupposti dell'ontologia tradizionale e di preparare il terreno per una sua rifondazione veramente ra-

dicale»¹. Come di consueto, Heidegger pone alcuni interrogativi – due per la precisione – che mostrano il senso complessivo di tutto il lavoro: «1. In che senso la filosofia nell'epoca presente è giunta alla sua fine (*in ihr Ende eingegangen*)? 2. Quale compito resta riservato, alla fine della filosofia, al pensiero?»². Ancor prima di fornire delle risposte in merito, Heidegger cerca innanzitutto di calibrare bene alcuni termini, *in primis* quello di filosofia. A tal proposito l'autore di *Sein und Zeit* è categorico: «Filosofia vuol dire metafisica. Questa pensa l'essente nella sua totalità (il mondo, l'uomo, dio) in riferimento all'essere, in riferimento all'inserimento – in quanto ad esso congenere – dell'essente nell'essere»³. Ritorna qui il celebre tema della “differenza ontologica”, giacché per Heidegger vi è una «*differenza di essere ed ente*»⁴, che invece il pensiero metafisico ha trascurato generando così l'oblio dell'essere il quale, nelle parole di Heidegger, è «l'allestimento e consolidamento metafisico dell'abbandono dell'essere, abbandono necessariamente del tutto celato. L'abbandono dell'ente da parte dell'essere consiste nell'esclusivo primato dell'ente, di ciò che appunto al tempo di questa epoca è»⁵. Certo, precisa Heidegger, è d'altra parte vero che la metafisica occidentale «rappresenta l'ente nel suo essere e pensa così anche l'essere dell'ente», ma è anche vero che essa «non pensa l'essere come tale, non pensa la differenza tra l'essere e l'ente»⁶. Una delle operazioni essenziali del pensiero metafisico è consistita proprio nell'aver ridotto l'essere ad ente (inteso come semplice presenza – *Anwesenheit*), generando quindi un «occultamento del senso dell'essere»⁷. A partire dalla semplice-presenza il pensiero metafisico «pensa l'essente come esente sul modo della rappresentazione in quanto fondazione. [...] L'essere, in quanto fondamento, porta l'essente nel suo di volta in volta esser-presente»⁸. Ciò

¹ F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 39.

² M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in Id., *Tempo ed essere*, cur. E. Mazzarella, Napoli, Guida, 1998, p. 173.

³ Ivi, p. 174.

⁴ M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in Id., *Segnavia*, trad. it., Milano, Adelphi, 1987, p. 90. È alla luce di tale differenza che Heidegger interpreta l'intera storia dell'Occidente come storia del nichilismo: «Heidegger afferma precisamente che alla metafisica in tutta la sua storia, da Anassimandro a Nietzsche, è rimasta celata la verità dell'Essere; e poiché la metafisica che si rappresentava l'essente in oblio dell'Essere costituiva il fondamento di evenienza della storia universale dell'Occidente, questa stessa storia è, nella sua essenza, nichilista», K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, trad. it., Torino, Einaudi, 1974, p. 64.

⁵ M. Heidegger, *La storia dell'Essere (Die Geschichte des Seys)*, cur. A. Cimino, Milano, Christian Marinotti Edizioni, 2012, p. 30.

⁶ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cur. F. Volpi, Milano, Adelphi, 2000, p. 44.

⁷ M. Heidegger, *Seminari*, trad. it., Milano, Adelphi, 1992, p. 104. A ciò si collega anche il fondamentale tema della *temporalità*, ma data la tirannia dello spazio ci vediamo costretti a tralasciarlo.

⁸ M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero* cit., p. 174.

significa che per il pensare metafisico il fondamento dell'essente consiste nel suo essere-semplimente-presente ed è in forza di ciò che l'essente diviene «oggetto di conoscenza, manipolazione ed elaborazione»⁹. In queste tre semplici parole (*conoscenza, manipolazione ed elaborazione*) Heidegger condensa tutto il pensiero metafisico, inaugurato da Platone con la sua dottrina delle idee. In un passo dei *Contributi alla filosofia* Heidegger, pur non citando Platone, mostra come il platonismo sia da considerarsi come l'essenza della metafisica occidentale: «Il nome "metafisica" è qui usato senza riserve per caratterizzare l'intera storia della filosofia fino a oggi. Non vale come titolo di una "disciplina" filosofica di scuola; anche la sua genesi tarda e in parte artificiale è trascurata. Il nome indica che il pensiero dell'essere prende l'ente, nel senso di ciò che è lì presente e sussistente, come punto di partenza e come meta per l'ascesa verso l'essere, la quale diventa subito anche la discesa che riporta all'ente»¹⁰.

Se l'essere viene da Platone ridotto a *idēa*, per cui si assiste al passaggio dalla verità dell'essere alla verità dell'ente, allora *ogni* ente cade sotto il dominio dell'*idea*, cioè sotto la giurisdizione del conoscere inteso come certezza del soggetto, determinando così il processo di oblio dell'essere in cui la verità non viene più concepita come disvelatezza (*Unverborgenheit*)¹¹. La certezza del soggetto viene da Heidegger considerata come quel principio inconcusso che nella filosofia occidentale, specialmente a partire dalle riflessioni di Descartes, è noto come rettitudine (*rectitudo*) del rappresentare. A questa metafisica della soggettività si aggiungeranno ulteriori aspetti: Leibniz introdurrà l'*appetitus*, Schelling concepirà l'essere come volontà, laddove «il carattere di *subjectum* dell'ente viene a dispiegarsi sotto ogni riguardo»¹²; per Hegel (e, pur con le rispettive differenze, anche per Schelling) l'essere è «Soggettività - Ragione - Spirito»¹³, per Nietzsche è volontà di potenza consistente nell'imprimere «al divenire il carattere dell'essere»¹⁴, e così via. Il *conoscere* inteso come certezza del soggetto implica pertanto la volontà di potenza concretizzatasi, nella storia della metafisica, con la *manipolazione* di ogni ente, che nell'età della tecnica *tutta spiegata* viene dal sog-

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, in Id., *L'essenza della verità-Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, cur. F. Volpi, Milano, Mondadori, 2010, p. 771.

¹¹ Cfr. H. Zaborowski, *Wahrheit und die Sachen selbst*, in *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, herausg. M. Enders, J. Szaif, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2006, p. 355.

¹² M. Heidegger, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, cur. E. Mazarella, C. Tatasciore, Napoli, Guida, 1998, p. 275.

¹³ M. Heidegger, *Seminare. Hegel-Schelling*, in Id., *Gesamtausgabe*, Band 86: IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2011, p. 212.

¹⁴ F.W. Nietzsche, *Volontà di potenza*, cur. M. Ferraris e P. Kobau, Milano, Bompiani, 2008, aforisma 617.

getto non soltanto manipolato ma anche *elaborato* (come nel caso della cibernetica). Scrive Heidegger nel suo *Nietzsche* che «Con l'interpretazione dell'essere come *ιδέα incomincia* pertanto la *meta-fisica*. Essa caratterizza in seguito l'essenza della filosofia occidentale. *La storia di quest'ultima è, da Platone fino a Nietzsche, storia della metafisica*. E poiché la metafisica incomincia con l'interpretazione dell'essere come "idea" e questa interpretazione rimane determinante, tutta la filosofia, da Platone in poi, è "idealismo" nel senso univoco della parola secondo il quale l'essere viene cercato nell'idea e nell'ideale. Perciò, dal punto di vista del fondatore della metafisica si può dire anche: tutta la filosofia occidentale è platonismo. [...] Nella storia dell'Occidente, Platone diventa l'archetipo del filosofo»¹⁵.

Se la filosofia occidentale, cioè la metafisica, nasce con Platone e si dispiega a livello planetario – nella sua forma più estrema – con la tecnica moderna, allora cosa vuol dire, nella riflessione heideggeriana, "fine della filosofia"? Per Heidegger l'espressione *fine della filosofia* non assume delle connotazioni negative, nel senso in cui una cosa perisce, ma intende piuttosto il compimento di qualcosa – nello specifico, il compimento della metafisica ad opera della tecnica moderna. Heidegger collega l'antico significato della parola tedesca *Ende* (fine) a *Ort*, cioè "luogo", giacché per il filosofo di Meßkirch la fine della filosofia «è quel 'luogo', in cui la totalità della sua storia si raccoglie nella sua estrema possibilità. Fine come compimento (*Vollendung*) significa questo raccoglimento. [...] Fine significa, come compimento, il raccoglimento nelle possibilità estreme»¹⁶. Questo lungo processo, iniziato con la filosofia di Platone, ha oramai raggiunto il suo apice – e quindi il suo raccoglimento – con la tecnica moderna ed in particolar modo con la cibernetica. A detta di Heidegger, per la filosofia era non soltanto ovvio ma anche legittimo diventare una scienza empirica dell'uomo, cioè «di tutto ciò che per l'uomo può divenire oggetto esperibile della sua tecnica, tramite cui egli si installa nel mondo modificandolo secondo le molteplici maniere del lavoro con cui gli dà forma. Tutto ciò si compie dappertutto sulla base e secondo le norme dell'esplorazione e dello sfruttamento scientifico dei singoli settori dell'essente»¹⁷. La frammentazione della filosofia nelle sue varie diramazioni scientifico-disciplinari era per Heidegger del tutto legittima, giacché il suo luogo (*Ort*) più proprio e peculiare si trova «nella scientificità dell'agire sociale dell'uomo»¹⁸. Ciò significa che la filosofia, se incastonata all'interno di questa struttura concettuale ereditata dal platonismo, non può che approdare ad esiti tutt'al

¹⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, cur. F. Volpi, Milano, Adelphi, 1994, p. 714.

¹⁶ M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero* cit., p. 175.

¹⁷ Ivi, p. 176.

¹⁸ *Ibidem*.

più epigonal, giacché non c'è più nulla da dire. Se un tempo la filosofia si occupava, per dirla con Husserl, delle ontologie regionali, adesso questo compito è riservato alle scienze e al loro pensiero calcolante. Pertanto, continua Heidegger: «La fine della filosofia si mostra come il trionfo dell'organizzazione pianificabile del mondo su basi tecnico-scientifiche e dell'ordinamento sociale adeguato a questo mondo. Fine della filosofia significa: inizio della civilizzazione del mondo (*Weltzivilisation*) fondata sul pensiero dell'occidente europeo»¹⁹. Ma se le cose stanno così – e su questo Heidegger non ha alcun dubbio – allora quale compito resta al pensiero? Se con la tecnica moderna la filosofia è giunta al suo compimento, inteso come raccoglimento nella possibilità estrema e quindi *ultima*, allora, precisa Heidegger, bisogna ripartire da quella *prima* possibilità che i Greci dissero ma non pensarono²⁰. Si tratta, insomma, di andare alle radici del problema, secondo il metodo filosofico applicato da Heidegger il quale, com'è stato fatto notare, consiste proprio nel «risolvere i problemi filosofici descrivendo il fenomeno alle radici del problema in modo tale da poterlo vedere libero da qualsiasi distorsione»²¹.

3. *Il compito del pensiero*

Il compito che resta al pensiero consiste nel «determinare ciò che riguarda il pensiero», cioè la *Sache*, ossia la cosa in questione. Heidegger, a tal proposito, cita due casi in cui la filosofia «ha da sé stessa richiamato espressamente il pensiero *zur Sache selbst*, “alla cosa stessa”»²²: Hegel e Husserl. Per entrambi, pur nella diversità dei loro metodi, la *Sache* della ricerca filosofica non è altro che la soggettività della coscienza, ma la semplice spiegazione dell'appello alla “cosa stessa” non ci è di alcun supporto, per cui, scrive Heidegger, diventa piuttosto necessario «chiedere cosa nell'appello “*zur Sache selbst*” resta impensato»²³. Ciò che resta da pensare è proprio ciò che non è stato pensato, ossia la verità come *alétheia*, la verità intesa come disvelamento (*Unverborgenheit*). Ciò che Heidegger intende per verità non coincide con la nota teoria della corrispondenza, con la *adaequatio rei et intellectus*, la quale pensa la verità come concordanza

¹⁹ Ivi, p. 177.

²⁰ È in tal senso che bisogna leggere la famosa affermazione heideggeriana secondo la quale «Il compito che si pone al nostro pensiero odierno è quello di pensare il pensiero greco ancora più grecamente», M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cur. A. Caracciolo, Milano, Mursia, 1990, p. 112.

²¹ M. Wrathall, *How to Read Heidegger*, London, Granta Books, 2005, p. 9.

²² M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero* cit., p. 179.

²³ Ivi, p. 182.

della conoscenza con l'ente, quindi il vero «è ciò che quadra, ciò che si accorda»²⁴. Heidegger sostiene infatti che la verità «non ha dunque affatto la struttura di una concordanza tra conoscere e oggetto nel senso dell'adeguazione di un ente (soggetto) a un altro (oggetto)»²⁵, giacché secondo il filosofo di Meßkirch tale concezione non riflette in alcun modo ciò che i Greci avevano esperito per la prima volta, ossia la verità come *alétheia*. Difatti, a detta di Heidegger, la teoria della corrispondenza presuppone già qualcosa di più originario, ossia ciò che egli definisce "l'essere-aperto dell'ente": «la verità come correttezza della rappresentazione presuppone, per poter essere quel che è (accordo con l'oggetto), l'essere-aperto dell'ente, giacché solo con l'essere-aperto l'ente diventa capace di essere oggetto e la rappresentazione di portare tale oggetto davanti a se stessa. Questo essere-aperto si è quindi rivelato come il fondamento della possibilità della correttezza. Per conseguenza, se la correttezza si riferisce essa stessa a qualcosa di più originario, essa *non* può costituire l'essenza originaria della verità. Piuttosto, l'essenza più originaria della verità deve essere *cercata* risalendo a quell'essere-aperto»²⁶.

Non senza una buona dose di afflato mistico, Heidegger sostiene che la disvelatezza nomina «quel luogo della quiete (*den Ort der Stille*), che raccoglie in sé ciò che solo concede disvelatezza (*Unverborgenheit*)»²⁷; questo luogo viene da egli chiamato "radura dell'Aperto", *Lichtung*. In buona sostanza, riprendendo il concetto goethiano di *Urphänomen*, cioè fenomeno originario, Heidegger intende dire che qui non si ha a che fare con una semplice rappresentazione, ma con un fenomeno che «ci pone davanti il compito di apprendere – interrogandolo – da esso, cioè di lasciarci dire da esso qualcosa»²⁸. Pertanto, la *Lichtung* viene da Heidegger intesa come quel luogo che permette tanto la possibilità di ogni apparire quanto il venir meno della presenza²⁹, un luogo che, parafrasando Husserl, *scopre ed insieme occulta*; Heidegger difatti precisa che l'*alétheia* noi dobbiamo pensarla «come la *Lichtung*, che sola concede essere e pensiero, il loro esser-presente (*Anwesen*) l'uno all'altro e per l'altro»³⁰. Appare chiaro che né la parola la-

²⁴ M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in Id., *Segnavia* cit., p. 136.

²⁵ Id., *Essere e tempo*, cur. A. Marini, Milano, Mondadori, 2008, p. 311.

²⁶ M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, Milano, Mursia, 1988, p. 70.

²⁷ Id., *La fine della filosofia e il compito del pensiero* cit., p. 186.

²⁸ Ivi, p. 184.

²⁹ Scrive Heidegger ne *Il principio di ragione*, che «L'essere, nello svelarsi, custodisce il suo proprio, nella misura in cui l'essere, in quanto svelarsi, al tempo stesso si vela. Il velarsi, la sottrazione, è un modo in cui l'essere perdura (*währt*) in quanto essere, si destina, si concede (*sich gewährt*)», Id., *Il principio di ragione*, cur. F. Volpi, Bergamo, Fabbri Editori, 2004, p. 124.

³⁰ Id., *La fine della filosofia e il compito del pensiero* cit., p. 187.

tina *veritas* né quella tedesca *Wahrheit* «contengono ancora un qualche minimo riflesso di quel che i Greci avevano già visto ed esperito quando parlarono nel loro senso di verità»³¹. L'errata traduzione della parola *alétheia* con la parola "verità" intesa come correttezza dell'enunciazione ha determinato, secondo Heidegger, la perdita del senso originario di ciò che i Greci avevano esperito, un vero e proprio fraintendimento sconsiderato³². Giunti alla fine della filosofia, pertanto, al pensiero non resta che il compito di ritornare a quanto era già stato scorto dai filosofi che Heidegger definì *aurorali*: Parmenide ed Eraclito su tutti. Questo *Schritt zurück* (passo indietro), come lo chiama Heidegger, non va tuttavia confuso con un semplice ritorno temporale³³ e nemmeno con il processo hegeliano dell'*Aufhebung* (superamento-conservazione); esso va piuttosto inteso come una presa di distanza dal modo di pensare metafisico onde rendere degno di essere pensato proprio ciò che è stato trascurato: «Per noi il carattere del colloquio con la storia non è più il superamento, ma il passo indietro (*Schritt zurück*). Il superamento conduce nella regione innalzante-raccogliente (*überhöhend-versammelnd*) della verità posta in termini assoluti nel senso della certezza pienamente dispiegata del sapere che sa se stesso. Il passo indietro indica l'ambito finora trascurato a partire dal quale soltanto l'essenza della verità diventa degna di essere pensata»³⁴. Ma per Heidegger tale percorso non implica nemmeno una rottura o una negazione della storia, semmai «un'appropriazione e una trasfigurazione di ciò che ci è stato tramandato»³⁵, onde permettere alla filosofia di pervenire «ad un rimanere più originario, che tien pronto il reame del già pensato per un colloquio diverso con essa»³⁶.

Nel caso di Eraclito, com'è noto, Heidegger batte una strada ermeneutica che segue un percorso inverso rispetto a quello dell'amico Eugen Fink³⁷. Quest'ultimo, partendo dal frammento 64 di Eraclito (*il fuoco governa ogni cosa*³⁸), muove dal *fuoco* per giungere al *logos*, pertanto la mossa ermeneutica di Fink consiste nel partire da un punto "marginale" del pensiero eracliteo, cioè il fuoco, per poi approdare al suo cuore, costituito dal *λόγος*. In questo senso il fuoco è il mondo in quanto tale, ragion per cui è «dentro il mondo che dobbiamo scorgere

³¹ Id., *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»* cit., p. 74.

³² Cfr. Id., *Introduzione alla metafisica*, trad. it., Milano, Mursia, 1968, p. 111.

³³ Cfr. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 1980, p. 95.

³⁴ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cur. G. Gurisatti, Milano, Adelphi, 2009, p. 63.

³⁵ Id., *Che cos'è la filosofia*, trad. it., Genova, il melangolo, 1997, p. 35.

³⁶ Id., *Filosofia e cibernetica*, cur. A. Fabris, Pisa, Edizioni ETS, 1988, p. 45.

³⁷ Cfr. M. Heidegger, E. Fink, *Eraclito*, cur. A. Ardovino, Roma-Bari, Laterza, 2010.

³⁸ Eraclito, *Frammenti*, cur. F. Fronterotta, Milano, Rizzoli, 2013, frammento 64. Il curatore usa la parola *fulmine* al posto di *fuoco*.

il λόγος»³⁹. Heidegger, all'opposto, inizia le sue analisi proprio col λόγος, il quale non significa altro che "essere"; pertanto la via maestra procede dal λόγος al fuoco (cioè il mondo). Sebbene noto con l'epiteto di *oscuro*, in realtà Eraclito di Efeso viene da Heidegger definito "il chiaro", giacché egli «dice ciò che apre-illumina, in quanto cerca di chiamare il suo risplendere (*Scheinen*) nel linguaggio del pensiero. L'aprente-illuminante (*das Lichtende*) dura in quanto apre-illumina. Questo suo aprire-illuminare noi lo chiamiamo lo "slargo" (*die Lichtung*)»⁴⁰. Ritorna nuovamente il tema della *Lichtung*, verso la quale gli uomini, secondo l'Eraclito *heideggeriano*, non volgono adeguatamente il loro pensiero ed il loro interrogare, giacché limitano le loro analisi a ciò che è unicamente presente, allontanandosi così da quello "slargo" (*die Lichtung*) all'interno della quale essi si muovono; per tal motivo, il λόγος che essi credono di aver scorto, in verità «rimane loro nascosto, dimenticato»⁴¹.

Analogamente ad Eraclito, anche Parmenide di Elea viene considerato dal Nostro come un pensatore aurorale che ha nominato la *alétheia*. La *verità rotonda*⁴² della quale parla Parmenide nel frammento 1 del suo *Poema*, viene da Heidegger letta alla luce della *alétheia* intesa come "non-ascosità", "disvelatezza". Quest'ultima, afferma Heidegger, è «l'elemento in cui solo si danno (*es gibt*) tanto l'essere che il pensiero, come la loro coappartenenza (*Zusammengehörigkeit*)»⁴³. Sebbene nominata all'inizio della filosofia, la *alétheia* non è stata tuttavia pensata come tale dalla filosofia stessa, soprattutto a partire da Aristotele. Secondo una nota, quanto discutibile⁴⁴, tesi heideggeriana Aristotele avrebbe pensato l'essente come tale da un punto di vista onto-teologico, poiché a detta di Heidegger lo Stagirita unifica l'essere con Dio⁴⁵, favorendo anch'egli quel processo di oblio dell'essere che ha caratterizzato l'intera tradizione metafisica occidentale. Per tal motivo l'*alétheia* non può coincidere col concetto di verità intesa come correttezza dell'enunciazione giacché, per dirla con la grammatica

³⁹ A. Ardovino, *Interpretazioni fenomenologiche di Eraclito*, Macerata, Quodlibet, 2012, p. 82.

⁴⁰ M. Heidegger, *Aletheia (Eraclito, frammento 16)*, in Id., *Saggi e discorsi*, cur. G. Vattimo, Milano, Mursia, 1976, p. 176.

⁴¹ Ivi, p. 192.

⁴² Cfr. Parmenide, *Poema sulla natura*, frammento 1, 28, trad. it. di G. Cerri, Bergamo, Fabbri Editori, 2004.

⁴³ M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero* cit., p. 187.

⁴⁴ Non essendo questa la sede per una approfondita analisi critica di tale tesi heideggeriana, rimandiamo il lettore ai seguenti lavori di Enrico Berti: E. Berti, *La critica di Aristotele alla scienza universale in Metaph. A 9*, in *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele. Tra storiografia e teoria*, cur. L. Cardullo, Catania, CUECM, 2002, pp. 133-153 e Id., *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 79.

⁴⁵ Cfr. Aristotele, *La metafisica*, 983, a 9, cur. C.A. Viano, Torino, UTET, 2005.

kantiana, è l'*alétheia* come *Lichtung* che costituisce la condizione di possibilità della verità. L'aver dimenticato la differenza tra essere ed ente ha condotto la metafisica occidentale verso un processo di dominazione planetaria in cui il «tutto dell'ente è divenuto l'unico oggetto di un'unica volontà di conquista. La semplicità dell'essere è sepolta in un oblio totale»⁴⁶. Per Heidegger, in netta antitesi all'umanesimo di esistenzialisti come Sartre, non si può assegnare un primato a quell'ente ritenuto privilegiato, ossia l'uomo (esserci-*Dasein*), giacché ciò implicherebbe la dimenticanza dell'essere; piuttosto – e qui Heidegger ribalta completamente la prospettiva esistenzialista – l'uomo è il pastore dell'essere, il cui compito consiste nel custodire il linguaggio, ossia «la casa dell'essere, abitando la quale l'uomo e-siste, appartenendo alla verità dell'essere e custodendola»⁴⁷. La domanda sull'essere come essere, secondo Heidegger, non viene nemmeno posta dalla metafisica occidentale, che esperisce piuttosto la *alétheia* come *adaequatio*, come concordanza tra il rappresentare e l'ente semplicemente presente. Ma da cosa dipende, si chiede Heidegger, il fatto che tanto per l'esperienza quanto per il linguaggio la *alétheia* «appaia solo come giustezza, esattezza e attendibilità cui si può prestar fede (*Verlässlichkeit*)?»⁴⁸. Ciò dipende dal fatto che esperito e pensato «è solo ciò che l'Αληθεια come *Lichtung* concede, non ciò che essa è come tale. Questo resta nascosto»⁴⁹. D'altra parte, secondo Heidegger i singoli enti appaiono nella loro verità proprio perché tratti fuori dal loro celarsi, dal loro essere velati ed è tale stato di occultamento originario che costituisce la non-verità, che in tal senso appartiene all'essenza della verità. La stessa parola *alétheia* indica infatti «che il manifestarsi della verità come svelamento presuppone un originario celarsi e nascondersi da cui la verità viene»⁵⁰.

È palese la natura ontologica del discorso heideggeriano, decisamente lontano da una prospettiva di carattere epistemologico sul problema della verità. D'altronde, abbiamo visto che per Heidegger il luogo della verità non è affatto il giudizio, ma è piuttosto vero il contrario e cioè che «la verità è il luogo del giudizio. Questa verità antepredicativa coincide per Heidegger con l'essere-nel-mondo, cioè con l'apertura dell'Esserci»⁵¹. In tal senso la verità costituisce la «condizione ontologica del giudizio» e di conseguenza una «condizione di antecedenza assoluta rispetto al discorso»⁵² o, per dirla con le parole di Volpi, la verità viene in-

⁴⁶ M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, in Id., *Sentieri interrotti (Holzwege)*, cur. P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 348.

⁴⁷ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanesimo»* cit., p. 61.

⁴⁸ Id., *La fine della filosofia e il compito del pensiero* cit., p. 190.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger* cit., p. 74.

⁵¹ G. Chiurazzi, *L'esperienza della verità*, Milano, Mimesis, 2011, p. 15.

⁵² Ivi, p. 16 e 28.

tesa «in senso ontologico come apertura e scoprimento di senso e non come validità del giudizio»⁵³. Questa concezione della verità rimanda al concetto heideggeriano di apertura, il quale a sua volta rimanda all'essere-aperto dell'esperienza; in questo senso l'apertura non indica un orizzonte che fissa i limiti della nostra esperienza, quanto invece il rifiuto di ridurre la verità alla sola certezza del metodo. In questo suo ragionamento Heidegger, consapevolmente o meno, ricalca quasi alla lettera le parole vergate da Nietzsche nel celebre aforisma 466 della sua *Volontà di potenza*: «Ciò che contraddistingue il secolo XIX non è la vittoria della scienza, ma il trionfo del metodo scientifico sulla scienza»⁵⁴. Ma rispetto al filosofo di Basilea, Heidegger si spinge più in là, giacché il compito che resta al pensiero consiste proprio nel lasciarsi alle spalle il *modus philosophandi* occidentale – ossia la metafisica platonica – onde porsi in ascolto dell'essere, che non si cela mai del tutto. Il senso della “svolta” heideggeriana consiste esattamente in ciò, ossia nel fatto che il cammino che conduce all'essere proviene già dall'essere stesso. In definitiva, il compito del pensiero consiste appunto nell'intraprendere il già menzionato *Schritt zurück*; ma com'è noto Heidegger non andò oltre la constatazione di questo compito, riservando ad un eventuale “pensatore a venire” le seguenti parole dello scrittore tedesco Heinrich von Kleist: «Mi ritiro di fronte a uno che non è ancora qui, e mi inchino, mille anni prima di lui, dinanzi al suo spirito»; è così che Heidegger conclude la celebre intervista rilasciata a Richard Wisser⁵⁵.

4. Rilievi critici

Se Parmenide ed Eraclito hanno tracciato quel solco sul quale è stato possibile esperire la verità come *alétheia*, tuttavia con Platone, o per meglio dire col Platone *heideggeriano*, quel solco viene definitivamente spazzato via tramite la teoria delle idee, da intendersi come la struttura o impianto concettuale permanente dell'intera metafisica occidentale. Giunti a tal punto due domande sorgono spontanee. In primo luogo, è corretta l'interpretazione heideggeriana della filosofia platonica? Ed in secondo luogo, è praticabile la via heideggeriana della “messa in ascolto” onde trasformare radicalmente il pensiero? In merito al primo punto, appare evidente, specialmente a chiunque abbia una sufficiente dimesti-

⁵³ F. Volpi, *È ancora possibile un'etica. Heidegger e la “filosofia pratica”*, in «Acta Philosophica», 11, 2 (2002), p. 295.

⁵⁴ F.W. Nietzsche, *Volontà di potenza* cit., aforisma n. 466.

⁵⁵ È possibile leggerne il testo integrale in *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, herausg. G. Neske, E. Kettering, Pfullingen, Neske, 1988, pp. 21-28.

chezza col pensiero platonico, che l'operazione ermeneutica heideggeriana, sia pur suggestiva, è alquanto arbitraria e che in buona sostanza riduce notevolmente l'immensa ricchezza dei *Dialoghi*. L'interpretazione del "mito" della caverna operata da Heidegger non regge di fronte allo stesso testo platonico, giacché il senso complessivo dell'ascesa e discesa dello schiavo rimanda proprio ad una negazione dell'ente semplicemente-presente, onde cogliere l'essere delle cose illuminate dalla luce del sole. Platone intende l'idea come il vero essere, ossia come un cogliere l'essenza delle cose superando una prospettiva meramente empirica della realtà, proprio perché il pensiero si trova costretto a dover trascendere costantemente il dato sensibile, giacché non si tratta affatto di «schizzare una cartografia dell'essere a partire da una posizione già data, in cui i singoli ambiti della realtà vengono registrati come se fossero già noti e dati una volta per tutte», ma piuttosto di mirare, secondo un'acuta osservazione di Ernst Cassirer, «ad una lontananza ancora sconosciuta, che bisogna in primo luogo scoprire e che può essere aperta in prima istanza solo grazie al concetto»⁵⁶. Che l'uomo sia incapace di volgere il proprio sguardo direttamente alla luce dell'essere è una tesi che, come afferma Vincenzo Vitiello, «non è certo attribuibile a Platone. Gli uomini-filosofi escono dalla caverna proprio per vedere la luce del sole! La loro méta è la disvelatezza, l'*Unverborgenheit* – l'essere, e non l'ente»⁵⁷. A maggior ragione diventa insostenibile, e finanche bizzarra, la tesi della messa in ombra della differenza ontologica in Platone, giacché basterebbe volgere la propria attenzione all'Uno-Bene per smontare senza troppe difficoltà la proposta ermeneutica heideggeriana. Difatti, si legge in un brano della *Repubblica* di importanza capitale, che il Bene è al di là di ogni *determinazione di essenza*, al di sopra dell'essere (*epékeina tês ousias* è l'espressione utilizzata da Platone): «E così anche ai conoscibili dirai che proviene dal Bene non solo l'essere conosciuti, ma anche l'essere e l'essenza provengono loro da questo, pur non essendo il Bene essere, superiore ad essa in dignità e potenza»⁵⁸. Tale differenza ontologica permane inoltre in un autore alquanto trascurato da Heidegger, ossia Plotino, il quale, nelle sue *Enneadi*, riferendosi proprio all'Uno-Bene, ribadisce quanto scritto dal filosofo ateniese: «nessuna delle cose che appartengono agli esseri è in Lui, nemmeno l'essenza»⁵⁹. La filosofia di Platone, tra le altre cose, non può nemmeno esse-

⁵⁶ E. Cassirer, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, in Id., *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Band 2, herausg. J.M. Krois, K.C. Köhnke, O. Schwemmer, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999, p. 24.

⁵⁷ V. Vitiello, *Di là dall'evidenza, verso l'ombra (Heidegger interprete di Platone)*, in *Studi heideggeriani*, cur. V. Vitiello, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983, p. 76.

⁵⁸ Platone, *Repubblica*, 509 B, trad. it. di R. Radice, in Id., *Tutti gli scritti*, cur. G. Reale, Milano, Bompiani, 2008.

⁵⁹ Plotino, *Enneadi*, VI 7, 41, trad. it. di G. Faggini, Milano, Bompiani, 2014.

re assimilata alla metafisica aristotelica, cioè la *filosofia prima*, giacché la dottrina platonica in ultima istanza mira non tanto all'*ens qua ens*, quanto invece ad una «contemplazione ultima che Platone, utilizzando le parole del linguaggio dei misteri, definisce anche “epopteia”»⁶⁰. La riduzione del pensiero platonico alla semplice volontà di dominazione di ogni ente non soltanto mostra qui tutta la sua debolezza ermeneutica, ma lo priva inoltre, drasticamente, di quella inesauribile ricchezza che ne ha determinato la sua *imperitura fortuna* la quale, come ha opportunamente messo in rilievo Francesco Coniglione, è «tutta depositata nell'aver saputo tenere insieme tre piani diversi del sapere: quello *dialettico-argomentativo*, nell'ambito del quale prende consistenza di disciplina autonoma la filosofia, così iniziando la sua fortuna lungo il corso del pensiero europeo, ed insieme viene a definirsi quell'ideale di conoscenza e di verità entrato a far parte del canone occidentale; quello *allegorico-narrativo*, che ha la sua mirabile espressione nei grandi miti contenuti nei dialoghi e che costituisce la base salda su cui è edificata la religiosità greca ufficiale e che sarà comune alle religioni di ogni tempo, nella cui procedura narrativa ed esemplare si fondono e trovano composizione insegnamento spirituale e accessibilità “popolare”; infine, quello *esoterico-iniziatico*, depositato nell'insegnamento orale delle dottrine non scritte, che si snoda attraverso un cammino simbolico (proprio dell'esoterismo) per sfociare infine nell'ineffabile, nella visione incomunicabile con la comune lingua della ragione e dell'argomentazione, che è alla base sia dell'esperienza mistica sia delle discipline esoteriche che hanno percorso come una corrente carsica sotterranea e alternativa la cultura e la sensibilità religiosa occidentale (e non solo)»⁶¹.

Alla luce di questa nostra grossolana ricognizione del pensiero platonico, possiamo ben dire che la lettura heideggeriana della teoria delle idee risulta essere una delle più arbitrarie operazioni ermeneutiche della storia del pensiero. È pur vero che, come suggerisce Franco Volpi⁶², non si va molto lontano se ci si limita a mere analisi filologiche piuttosto che farsi carico dei problemi fondamentali posti dai Greci, ma d'altra parte è vero anche che il problema filologico non lo si può ritenere secondario o peggio ancora eludere, pena la caduta in facili e grossolani abbagli ermeneutici. Si legga ad esempio il modo in cui l'autore di *Sein und Zeit* collega, in modo certamente inaccurato, Platone a Nietzsche: «Il pensiero di Platone segue il mutamento dell'essenza della verità, quel mutamento che diventa storia della metafisica, la quale, col pensiero di Nietzsche, ha iniziato

⁶⁰ K. Albert, *Sul concetto di filosofia in Platone*, cur. P. Traverso, Milano, Vita e Pensiero, 1991, p. 98.

⁶¹ F. Coniglione, *Platone e l'esoterismo*, Acireale-Roma, Tipheret, 2017, pp. 71-72.

⁶² F. Volpi, *Heidegger e i Greci*, in *Ars maieutica. Studi in onore di Giuseppe Faggiotto*, cur. F. Volpi, Vicenza, Neri Pozza, 1985, pp. 223-248.

il suo incondizionato compimento. La dottrina platonica della “verità” non è dunque qualcosa di passato. Essa è “presente” storico, inteso però non tanto come “effetto remoto” di una dottrina, ricostruito con un’operazione storiografica, né come un risveglio o un’imitazione dell’antichità, né infine come semplice conservazione di una tradizione. Quel mutamento dell’essenza della verità è presente come la realtà fondamentale della storia universale del globo terrestre che avanza verso la fase estrema dell’epoca moderna; si tratta di una realtà che, consolidata nel tempo e perciò ancora non spostata, domina ogni cosa»⁶³.

Ciò detto, resta ancora da capire se la proposta heideggeriana della messa in ascolto sia praticabile o meno, essendo la filosofia giunta alla sua possibilità estrema e quindi ultima, ossia ad una tecnica *tutta spiegata*. In questo frangente, Heidegger svela, sia pur contro le sue intenzioni, un’altra caratteristica del suo pensiero e cioè il suo essere supinamente piegato ad uno stato di cose immodificabile, la cui unica via d’uscita vive del paradosso per cui laddove la metafisica ha raggiunto il suo compimento estremo allora lì si annida anche ciò che salva; per dirla con le parole di Hölderlin, da Heidegger più volte citate, «*Wo aber Gefahr ist, wächst Das Rettende auch*», cioè «Ma dove è il pericolo, cresce anche ciò che ti salva»⁶⁴. Il verbo *salvare*, secondo Heidegger, non significa solamente «afferrare all’ultimo momento ciò che è minacciato dalla rovina»⁶⁵; in effetti esso ha un significato molto più ampio e dice molto più di quanto voglia farci pensare il senso comune. Difatti *salvare*, nell’interpretazione che ne dà Heidegger, significa «prendere e condurre nell’essenza, in modo da portare così finalmente l’essenza alla sua manifestazione (*Scheinen*) autentica»⁶⁶. Ma se quanto affermato da Hölderlin corrispondesse al vero allora, secondo la prospettiva heideggeriana, si tratterebbe di attendere – senza poter accelerare le doglie del parto – il compimento della filosofia, l’esaurimento delle sue possibilità estreme, per infine assistere colmi di speranza al germogliare di ciò che salva. L’essenza della tecnica, nella sua valenza di impianto (*Ge-Stell*) che indica quei modi che la caratterizzano, se da un lato rappresenta il compimento (*Vollendung*) della metafisica, dall’altro, con l’esaurimento delle sue potenzialità, «apre nel contempo la possibilità di comprendere la storia della metafisica nella sua essenza compiuta e di guardare pure in direzione di un suo completo superamento, di una sua *Verwindung*»⁶⁷. Ma come ciò sia possibile resta appunto un mistero, considerato

⁶³ M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in Id., *Segnavia* cit., p. 191.

⁶⁴ I versi in questione sono quelli della poesia *Patmo*; cfr. F. Hölderlin, *Patmo*, in Id., *Poesie*, trad. it. di G. Vigolo, Milano, Mondadori, 1971, p. 217.

⁶⁵ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi* cit., p. 22.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ F. Volpi, *Martin Heidegger (1889-1976)*, in «Cultura e Scuola», 113 (1990), p. 115.

che Heidegger afferma solo che quanto più noi ci avviciniamo al pericolo, «tanto più chiaramente cominciano a illuminarsi le vie verso ciò che salva, e tanto più noi domandiamo», perché il domandare, secondo Heidegger, «è la pietà (*Frömmigkeit*) del pensiero»⁶⁸.

Sulla base di quanto da Heidegger stabilito, possiamo a ragione affermare di essere giunti da tempo alla fine della filosofia; per cui verrebbe da chiedersi: dov'è ciò che salva? Come riconoscere ciò che salva e come oltrepassare la Metafisica occidentale? Heidegger non risponde a tali interrogativi, conscio del fallimento strutturale di tutta l'impostazione del problema. Più in generale, Heidegger non si sgancia affatto dall'orizzonte metafisico che egli stesso mira ad oltrepassare, sicché non si capisce proprio quale sia la *via regia* per trasformare il pensiero. È possibile invece ipotizzare che non di oblio dell'essere si tratta, ma semmai di un utilizzo unilaterale che del *logos* greco è stato fatto, un *logos* che come l'essere di Aristotele si dice invece in molti modi, che si manifesta in varie forme simboliche con le quali l'uomo può dotare di senso il proprio universo rappresentativo. L'aver scambiato l'utilizzo meramente tecnico-strumentale del *logos* – quale si è manifestato con l'esplosione planetaria del fenomeno della tecnica – ha certamente tratto Heidegger in inganno, obbligandolo a ricercarne una ipotetica causa nientedimeno che all'interno dell'intera tradizione metafisica occidentale. Volendo utilizzare il lessico di Heidegger, possiamo ben dire che la sua riflessione ha contribuito in modo determinante all'*oblio del logos*, inteso come quella possibilità estrema a seguito della quale l'Occidente ha smesso di «pensarsi come il luogo privilegiato in cui, nel modo migliore, si era realizzata l'avventura della razionalità»⁶⁹. Lo stretto connubio da Heidegger stabilito tra metafisica occidentale e tecnica moderna si è rivelato alquanto problematico, oltre che forzato da un punto di vista ermeneutico. In questo senso è d'uopo convenire con le seguenti parole di Franco Volpi: «solo uno sviluppo unilaterale e riduttivo del *logos* nel senso della ragione calcolante, assiomatizzante e strumentale ha condotto all'essenza della tecnica moderna, non il *logos* in quanto tale»⁷⁰. Sembra quasi che tutto l'armamentario concettuale di Heidegger non abbia fatto altro che condurre quest'ultimo ad esplorare l'immenso oceano dell'essere, sulle cui profondità egli si è infine inabissato con la consapevolezza di aver non tanto agito inutilmente – tanti sono i debiti che il pensiero contemporaneo nutre nei suoi confronti⁷¹ –

⁶⁸ M. Heidegger, *La questione della tecnica* cit., p. 27.

⁶⁹ F. Coniglione, *Popper addio. Dalla crisi dell'epistemologia alla fine del logos occidentale*, Acireale-Roma, Bonanno, 2008, p. 258.

⁷⁰ F. Volpi, *Heidegger e Aristotele* cit., p. 152.

⁷¹ Tra questi menzioniamo l'aver posto l'attenzione sul fenomeno planetario della tecnica, sul nichilismo imperante, sulla perdita del "centro", dei valori e così via.

quanto di aver suggerito una strada impraticabile e quindi fallimentare. Questo è stato indubbiamente il suo più grande errore ma, d'altra parte, non fu Heidegger stesso ad affermare che «chi pensa in grande, deve sbagliare in grande (*Wer gross denkt, muss gross irren*)»?⁷².

ABSTRACT

Un aspetto certamente rilevante della riflessione heideggeriana, e che quasi accarezza la risposta (assente in *Sein und Zeit*) alla domanda circa il senso dell'essere, riguarda la cosiddetta *fine della filosofia*. Questo tema viene da Heidegger affrontato in un breve quanto celebre scritto del 1964 intitolato appunto *La fine della filosofia e il compito del pensiero*. In questo nostro contributo analizzeremo criticamente la fine della filosofia diagnosticata dal pensatore tedesco come anche il compito che secondo quest'ultimo resta al pensiero, che nella proposta heideggeriana consiste nel pensare proprio ciò che è stato detto ma non pensato dai Greci: la verità come *alétheia*.

One of the main aspects of Heidegger's reflection – and that almost caresses the answer about the meaning of being – concerns the so-called *end of philosophy*. Heidegger faced this issue in a short but nonetheless well-known essay entitled *The End of Philosophy and the Task of Thinking* (1964). In this paper I will critically analyze, from one side, the end of philosophy diagnosed by Heidegger, and from the other what task, according to the German thinker, is reserved for thinking, which in Heidegger's proposals consists of thinking what the Greeks said but did not think: that is to say, the truth as *alétheia*.

⁷² M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, Neske, 1954, p. 17.