

GESÚ CROCIFISSO E ABBANDONATO E LA TRINITÀ V. DONO E ABBANDONO: SULLE TRACCE DELL'ESSERE HEIDEGGERIANO

Gesú crocifisso e abbandonato «segreto» dell'Essere (di Dio-Trinità), in quanto ce lo rivela e ce lo partecipa per lo Spirito Santo, nelle condizioni della creaturalità e della storicità, come Amore trinitario, cioè come *pericoresi*. Anche se non sempre esplicitata compiutamente, tale è almeno la direttrice di fondo che emerge con chiarezza dall'analisi sin qui compiuta dei progetti teologici abbozzati in campo cattolico, in continuità con la tradizione classica illuminata dal principio dell'analogia dell'essere¹. Abbiamo anche potuto notare, nei precedenti articoli, che la teologia cattolica è stata via via spinta dall'impatto con la cultura moderna ad approfondire il suo tipico concetto di analogia, fondato sulla creaturalità dell'esistente, soprattutto su due fronti: quello della libertà della persona e quello del negativo — ultimamente del «non-essere». Di qui, il profilarsi di un'ontologia della libertà e del «non-essere» come relazionalità radicale e originaria, il cui senso decisivo abbiamo creduto di scoprire in un'ontologia dell'amore trinitariamente compreso e vissuto, alla luce del mistero pasquale.

Una prospettiva emergente ancora in fase di elaborazione, abbiamo detto. Tanto più che essa deve confrontarsi e dialogare con la prospettiva dialettica — di matrice prevalentemente protestante — che ha cercato essa pure di integrare a fondo le dimensioni della libertà e del negativo, ed anche con quella estetica — di marca ortodossa — che vede la creazione tutta

¹ Cf. gli articoli apparsi in «Nuova Umanità», nn. 24/25, 28/29 e 32.

soffusa ed intrisa dallo splendore trinitario dell'Amore sprigionantesi dal Risorto, nonché con i progetti di lettura del mistero pasquale in chiave specificamente storica. Ma prima di affrontare questo dialogo — l'ontologia trinitaria — che abbiamo visto sin qui cominciare a disegnarsi, deve affrontare una sfida che le è lanciata sul suo proprio terreno: quello, appunto, della meditazione filosofica sull'essere.

Quando nel 1977 era apparso presso «Les Editions Grasset» di Parigi *L'idole et la distance*² del trentunenne Jean-Luc Marion, qualcuno fra i teologi più accorti aveva già avvertito l'importanza dell'opera e dei temi in essa sviluppati. Ghislain Lafont, ad esempio, collegando le tesi di Marion con quelle di Philippe Nemo e Pierre Gisel, pur apprezzando la decisa sottolineatura che «la distanza, la rottura, l'eccesso — in definitiva tutti modi di dire la croce — appartengono all'essenziale del discorso teologico, sono mediazioni necessarie della conoscenza di Dio», aveva anche sollevato un problema di fondo: «come articoleranno (tali autori), a questo necessario pensiero della croce, un pensiero non meno necessario della *creazione*, cosa che torna evidentemente a sollevare una volta di più la pertinenza della domanda filosofica dell'Essere»³. Con il recentissimo *Dieu sans l'Être*⁴, non ci sono stati più dubbi sulla risposta di Marion: il problema dell'essere non è più proponibile. E un nuovo interlocutore — forse sino ad allora un po' troppo dimenticato, per quanto riguarda il tema che qui ci interessa — è entrato in scena a tutti i titoli: Martin Heidegger. «Se mi accadesse ancora di dover mettere per iscritto una teologia — aveva scritto quest'ultimo già nel 1951, e Marion pone questa frase a commento esplicativo del titolo del suo volume —, cosa a cui mi sento talvolta spinto, allora il termine *essere* non interverrebbe in nessun caso. La fede non ha bisogno del pensiero dell'essere».

Si può dire che pochi, finora, hanno centrato come Jean-Luc Marion l'abbandono del Cristo crocifisso come «icona» suprema

² Paris 1977; tr. it., Milano 1979.

³ Ghislain Lafont, *Mystique de la Croix et question de l'être*, in «Revue théologique de Louvain», 10 (1979), pp. 259-304: qui p. 259, nota 1.

⁴ Paris 1982.

dell'Amore trinitario; e che forse nessuno ha cercato, come lui, di approfondire filosoficamente e teologicamente questo mistero — ponendolo al centro e all'origine di un nuovo pensare — facendo tesoro e spingendo alle loro ultime conseguenze le profonde intuizioni di Heidegger. Marion ci invita pertanto, nel corso del nostro itinerario attraverso il pensiero teologico contemporaneo e le sue radici, vicine e lontane, a un incontro col grande filosofo di Messkirch. Incontro provvidenziale, senza dubbio, perché Heidegger è, con Hegel, il pensatore che maggiormente ha influenzato e influenza la cultura attuale: un pensatore che, come Hegel, è un testimone privilegiato della parabola culturale del mondo contemporaneo. Ci soffermiamo su Heidegger, prima di esaminare nel prossimo articolo il contributo di Marion, soprattutto per cogliere le istanze profonde che ispirano la critica radicale di ambedue al «pensiero metafisico dell'essere», e per vedere in che misura e in quale direzione il mistero dell'abbandono è assunto da Marion, sulla scia di Heidegger, a prospettiva ermeneutica centrale che permette di pensare oggi Dio «senza l'essere».

OBLIO DELLA «DIFFERENZA ONTOLOGICA» E «MORTE DI DIO»

Non occorre qui ripercorrere con compiutezza l'ampia parabola filosofica disegnata da Heidegger⁵, ma piuttosto rivisitare il pensiero heideggeriano in alcune delle sue intuizioni centrali, che, mi sembra — anche sulla scorta dello sviluppo che ne ha proposto Marion —, abbiano qualcosa di importante da dire a

⁵ Per questo, rimandiamo alla sintetica presentazione di G.M. Zanghì, *V'è un'uscita all'esistenzialismo di Heidegger?*, in «Ekklesia», 1 (1967), pp. 5-28; al recente G. Zingari, *Heidegger. I sentieri dell'essere*, Roma 1983; nonché ai principali studi in lingua italiana: L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze 1943; P. Chiodi, *L'esistenzialismo di Heidegger*, Torino 1947 e *L'ultimo Heidegger*, Torino 1952; G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Torino 1963 e *Introduzione ad Heidegger*, Bari 1971. Per una panoramica aggiornata, cf. A. Giacconi, *La presenza di Heidegger nelle riviste italiane*, in «Rivista di Filosofia neoscolastica», LXXV (1983), pp. 124-148.

proposito del nostro tema. Del resto, è a tutti noto quanto profondamente il pensiero di Heidegger abbia influito su teologi come Rudolf Bultmann e Karl Rahner, per non fare che due nomi; e, attraverso di loro, su tanta parte della teologia evangelica e cattolica di oggi. Per questo, ancora, il tema del rapporto fra la filosofia heideggeriana e la teologia, e in particolare l'approfondimento del ruolo che il problema di Dio gioca nella prima, sono oggi vivissimi nel dibattito culturale ⁶.

Certamente, il pensare di Heidegger, proprio in virtù dei presupposti in base ai quali si è sviluppato, è difficilmente sintetizzabile e sistematizzabile. Ma è altrettanto certo — e su questo punto si va realizzando una convergenza sempre più

⁶ Di Bultmann basta ricordare *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1933; tr. it., Brescia 1977; di Rahner: *Hörer des Wortes*, München 1963²; tr. it., Torino 1967. Da ricordare, inoltre, B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg i. B. 1965; tr. it., Milano 1976; e, in genere, tutto quel filone di pensiero che va sotto il nome di «tomismo trascendentale» (oltre a Rahner e Welte: Lotz, Coreth, Siewerth). Sul rapporto fra Heidegger e la teologia, cf. il recente J. Grondin, *Heidegger et la théologie. A propos de quelques ouvrages récents*, in «Archives de philosophie», 46 (1983), pp. 459-464; in lingua tedesca, cf. anche L. Weber, *Heidegger und die Theologie*, Königstein 1980; in italiano, G. Penzo, *Pensare heideggeriano e problematica teologica*, Brescia 1973²; importante, infine, il denso articolo di G. Lafont, *Ecouter Heidegger en théologien*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 67 (1983), pp. 371-398. In particolare, sul mistero di Dio in Heidegger, cf. AA.VV., *Heidegger et la question de Dieu*, recueil préparé sous la direction de R. Kearney e J.S.O. Leary, Paris 1980 (cf. sul vol.: P. Valori, *Heidegger e la questione di Dio*, in «La Civiltà Cattolica», 133 [1982], vol. IV, n. 3175, pp. 46-51), con interventi, fra l'altro, di P. Ricoeur, E. Lévinas e S. Breton, anche se il punto di riferimento centrale è stato *L'Idole et la distance* di J.-L. Marion, che è pure intervenuto al dibattito con un importante contributo: *La double idolatrie. Remarque sur la différence ontologique et la pensée de Dieu*, ripreso e completato in *Dieu sans l'être*, cit., cap. II, pp. 39-80; in appendice al volume, una bibliografia attinente il tema e una scelta antologica di testi «teologici» di Heidegger. Di poco anteriore, il vol. di A. Jäger, *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen 1978, che sviluppa un interessante confronto fra la concezione «non-metafisica» di Heidegger e quella di Schelling, e fra i due diversi sviluppi che entrambi i filosofi hanno proposto della tematica di Dio come «Nulla». Su quest'ultimo aspetto, cf. anche G. Mura, *La Notte, simbolo del Nulla Sacro*, in *Heidegger e in Giovanni della Croce*, in «Nuova Umanità», 4 (1982), n. 21, pp. 71-93. Infine, per una sintesi storica, cf. G. Marchesi, *Il problema di Dio da Nietzsche a Heidegger*, in «La Civiltà Cattolica», 133 (1982), vol. II, n. 3168, pp. 545-561.

ampia dei critici — che il problema/mistero dell'essere, che è senza dubbio il centro della filosofia heideggeriana, s'inscrive entro due coordinate fondamentali. Da un lato, l'analisi filosofica dello sviluppo storico della «metafisica» occidentale sino al suo esito contemporaneo, il nichilismo come «morte di Dio»: il presupposto della meditazione heideggeriana nell'intero suo arco — ha scritto in questo senso Attilio Caracciolo — «è il *Gott ist tot* inteso in un senso più radicale di quello che al detto attribuiva Hegel, o Nietzsche stesso»⁷. Dall'altro, è altrettanto indubbio che Heidegger, di formazione cattolica e studente di teologia all'inizio del suo curriculum universitario, è stato decisamente influenzato da tematiche tipicamente e originariamente cristiane. In particolare, secondo von Balthasar, Heidegger avrebbe «utilizzato fino a esaurimento per una metafisica onnicomprensiva» proprio «la cristologia e la teoria della *kenosi*»⁸. In questo senso — in contesti che restano per altro assai distanti e spesso inconciliabili —, il segreto impulso del pensare heideggeriano non è poi così diverso da quello che ha guidato lo stesso Hegel, nel quale — come nota sempre von Balthasar — «lo specifico cristiano si riduce al momento dell'onnipresente *kenosi* dell'essere, in cui (...) si verifica l'insuperabile "gloria" della realtà»⁹. Non per nulla, alle spalle tanto di Hegel che di Heidegger vi è

⁷ «Presentazione» della tr. it. di *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen 1959), Milano 1973, p. 8.

⁸ H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit*: vol. V, *Im Raum der Metaphysik*; tr. it., Milano 1978, p. 390.

⁹ *Ibid.*, p. 511. La presenza, anche se nascosta, dell'influsso cristiano nel pensare heideggeriano è sempre più sottolineata fra gli studiosi. Oltre agli autori già citati nelle precedenti note, cf., ad esempio, C. Angelino, nella sua *Introduzione* alla tr. it. di *Gelassenheit* (Pfullingen 1959), Genova 1983: «Tanto Hegel quanto Heidegger hanno ricondotto entro i confini del Logos filosofico ciò che consideravano il nucleo essenziale della fede cristiana» (p. 14); sulla stessa linea si muove G. Penzo, nelle «Considerazioni conclusive» al suo *F. Gogarten. Il problema di Dio fra storicismo ed esistenzialismo*, Roma 1981, che riprende alcuni notevoli spunti già contenuti in *La morte nel mistero pasquale e la morte nel mistero dell'essere in Heidegger*, in «Studia Patavina», XIII (1966), pp. 211-225; anche G. Lafont precisa: «Il faut noter que s'inscrivant dans un monde culturel profondément marqué par le christianisme, la pensée de Heidegger porte, sur des points essentiels, la marque de ce monde » (*art. cit.*, p. 385).

un pensatore del calibro di Hölderlin, che ha raggiunto una delle vette del suo filosofare poetante nella meditazione della *kenosi* e della crocifissione del Figlio incarnato di Dio ¹⁰, nonché, come vedremo, il ricco filone della mistica renana.

Queste due coordinate, o meglio, questi due orizzonti interpretativi globali del pensiero heideggeriano, si compenetrano profondamente, a un livello che — spesso — trascende la parola esplicita. L'uno e l'altro tema, però, si annodano in modo evidente e profondo nella «verità» filosofica che guida tutta la meditazione heideggeriana sull'essere: quella della «differenza ontologica». Da *Sein und Zeit* (1927) alla *Einführung in die Metaphysik* (1935), dagli *Holzwege* (1950) a *Unterwegs zur Sprache* (1959), sino a *Zeit und Sein* (1962), la domanda fondamentale che muove la ricerca di Heidegger resta nella sostanza immutata: «Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?». Immutata rimane anche, fondamentalmente, la linea di approfondimento: il rapporto fra l'essere e l'ente. E l'intuizione centrale, che guida la meditazione di Heidegger, è appunto che fra l'essere e l'ente vi è quel «rapporto» che egli ha denominato sinteticamente «differenza ontologica».

In *Vom Wesen des Grundes* (1929) egli raccoglie in questi termini il risultato dell'analitica esistenziale di *Sein und Zeit*, centrandola nella nozione di «differenza ontologica»: «il non-essere-nascosto dell'essere significa sempre la verità dell'essere dell'ente (...). Reciprocamente, nel non-essere-nascosto di un ente è sempre implicita la verità del suo essere. La verità ontica e la

¹⁰ Circa l'influsso di Friedrich Hölderlin su Heidegger ed Hegel, nella prospettiva teologica che ci interessa, cf. l'analisi del pensiero di entrambi i filosofi offerta da von Balthasar in *Herrlichkeit*, cit., rispettivamente pp. 386-404 e 510-524. Su Hölderlin stesso, cf. sempre von Balthasar, *ibid.*, pp. 271-306, e quanto avremo occasione di dire nel prossimo articolo di questa serie a proposito dell'interpretazione dell'esperienza di Hölderlin data da J.-L. Marion, che vi ha dedicato un capitolo de *L'Idole et la distance*. Tra le numerose cose dedicate da Heidegger a Hölderlin, cf., in particolare, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a.M. 1944 (e per un'introduzione sintetica alla tematica, G. Vattimo, *Heidegger e la poesia come tramonto del linguaggio*, in AA.VV., *Romanticismo Esistenzialismo Ontologia della libertà*, Milano 1979, pp. 291-303).

verità ontologica riguardano, rispettivamente, l'ente nel suo essere e l'essere dell'ente. Esse si compenetrano in modo essenziale in base al loro rapporto con la *differenza fra l'essere e l'ente* (differenza ontologica). L'essenza della verità (...) è possibile in linea generale solo insieme all'aprirsi di questa differenza»¹¹. La differenza di cui parla Heidegger è quella fra ciò che appare nell'orizzonte dell'essere e l'orizzonte stesso come apertura aperta che rende possibile l'apparire dell'ente: è, come nota Gianni Vattimo, «il peculiare carattere dell'essere, per cui l'essere si nasconde mentre lascia apparire gli enti»¹². Secondo Heidegger, la metafisica occidentale è caratterizzata precisamente dall'«oblio» della differenza ontologica in quanto tale, oblio che coincide in fin dei conti con quello dell'essere: infatti, obliata la «differenza» fra l'essere e l'ente, l'essere non potrà più darsi a pensare nel suo proprio di essere, ma verrà assimilato necessariamente all'ente. In *Identität und Differenz* (1957), e in particolare nella sezione dedicata alla «costituzione onto-teo-logica della metafisica»¹³, Heidegger ha approfondito sinteticamente il nocciolo del problema. Se è vero che il

¹¹ *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a.M. 1955; tr. it., Torino 1969, p. 636. Nella premessa alla terza edizione, mettendo in rapporto *Vom Wesen des Grundes* con *Was ist Metaphysik?* (Bonn 1929; tr. it., Firenze 1953), Heidegger esprime in questi termini il suo pensiero a proposito della «differenza ontologica»: «La seconda opera riflette sul nulla, la prima nomina la differenza ontologica. Il nulla è il nulla dell'ente, quindi l'essere, colto a partire dall'ente. La differenza ontologica è il *non* fra ente ed essere. Ma, allo stesso modo che l'essere come *non* dell'ente non è nulla nel senso del *nihil negativum*, così la differenza, come *non* fra ente ed essere, non è semplicemente l'invenzione di una distinzione intellettuale (*ens rationis*). Quel nullificante *non* del nulla e questo modificante *non* della differenza non hanno una semplice identità generica, ma sono il Medesimo nel senso di ciò che assieme rientra nell'essenzialità dell'essere dell'ente. Questo Medesimo è ciò che è degno di esser pensato» (*ibid.*, p. 623). Sul tema, cf. l'importante saggio di J. Greisch, *Identité et Différence dans la pensée de M. Heidegger. Le chemin de l'Ereignis*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 57 (1973), pp. 71-111.

¹² G. Vattimo, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Milano 1980, p. 89.

¹³ *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957; tr. it. in «Aut-Aut», 187-188 (1982), pp. 2-38; la sezione intitolata *La costituzione onto-teo-logica della metafisica* ripresenta — è interessante annotarlo — una trattazione che chiudeva un'esercitazione di seminario del semestre invernale '56-'57 sulla *Scienza della logica* di Hegel (nella tr. it. pp. 17-37).

nascondersi dell'essere come tale per lasciare emergere alla luce della verità gli enti è il proprio della «differenza ontologica», allora — si domanda Heidegger — non si dovrà pensare che l'oblio dell'essere è postulato in quanto tale dalla «differenza ontologica» stessa, ne è cioè l'ineluttabile «destino»?

Heidegger risponde che «l'oblio che è qui da pensare è il velamento della differenza come tale pensato a partire dalla *Léthe* (nascondimento), un velamento che a sua volta si è già all'inizio sottratto. L'oblio appartiene alla differenza, perché la differenza è all'ascolto dell'oblio. L'oblio non scende sulla differenza in un tempo successivo come conseguenza di una dimenticanza del pensiero umano. La differenza di essente ed essere è l'ambito all'interno del quale la metafisica, il pensiero occidentale nella totalità della sua essenza, può essere ciò che è»¹⁴. L'essere si sottrae per «far posto» all'essente: in tal modo «invita» all'oblio di sé: solo «differenziandosi», col nascondimento, dall'essente fa essere la «differenza» di sé dall'essente! Tale è il «destino» della metafisica occidentale: pensare l'essere a partire dall'ente, perché l'essere si nasconde per «far posto» all'ente. Heidegger si propone di fare un «passo indietro» — in contrapposizione al «superamento in avanti» (*Aufhebung*) di Hegel — verso quel «qualcosa di impensato, a partire da cui il pensato riceve il suo spazio essenziale»¹⁵: l'essere come ciò che fa dischiudere la «differenza ontologica».

In ogni caso, se esaminiamo il fenomeno storico della «metafisica», dobbiamo riconoscere, secondo Heidegger, che è proprio di essa costituirsi nell'orizzonte dell'oblio della differenza ontologica come *onto-teo-logia*, cioè strutturarsi al suo interno come una dottrina generale dell'essere a partire dall'ente (= onto-logia) e come una dottrina di «dio» come «ente supremo» (= teo-logia). La metafisica, infatti, «viene determinata come problema dell'essente in quanto tale e dell'essente nel suo tutto. La totalità di questo tutto è l'unità dell'essente, unità che unifica in quanto fondamento (*Grund*) che fa emergere»¹⁶; un fondamen-

¹⁴ *Ibid.*, pp. 22-23.

¹⁵ *Ibid.*, p. 21.

¹⁶ *Ibid.*, p. 25; sul tema dell'onto-teo-logia, cf. J.D. Robert, *La critique de*

to che, a sua volta, «ha esso stesso bisogno, sulla base di ciò che esso giustifica fondando, della giustificazione fondante ad esso adeguata, ossia di un processo che conduca ad una causa che sia la causa più originaria. Tale causa è causa (*Ursache*) in quanto *causa sui*. Tale è il nome che si dice al dio della filosofia»¹⁷. Dall'*idèa* platonica all'*enérghèia* di Aristotele, dall'*ego cogitans* di Descartes alla «posizione» kantiana, dal «concetto assoluto» di Hegel sino alla *Wille zur Macht* di Nietzsche si snodano le tappe necessarie del «destino» della metafisica occidentale in quanto onto-teo-logia¹⁸. C'è un nome sintetico

l'onto-théo-logie chez Heidegger, in «Revue philosophique de Louvain», 78 (1980), pp. 533-552.

¹⁷ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸ Non è possibile ripercorrere qui la peraltro interessantissima ricostruzione che Heidegger propone del «destino» della metafisica occidentale; rimandiamo, oltre ai voll. già cit., al non più recente ma sempre valido e completo studio di D. Laffoucrière, *Le destin de la Pensée et la «mort de Dieu» selon Heidegger*, La Haye 1968, che, fra l'altro, ha riscosso il plauso dello stesso Heidegger (cf. la *Prefazione*). Sull'oblio della differenza ontologica e sulla sua necessità come «destino», Heidegger ha sintetizzato il suo pensiero nel saggio: *Oltrepassamento della metafisica*, raccolto nelle *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen 1954); tr. it., Milano 1976, pp. 45-65: «La metafisica è destino (...) come tratto fondamentale della storia occidentale-europea (...). Questo destino, da pensare entro la storia dell'essere (*seinsgeschichtlich*) è tuttavia necessario perché l'essere stesso può illuminare-aprire (*lichten*) la differenza (*Unterschied*), in esso custodita, di essere ed essente nella sua verità solo quando la differenza stessa espressamente accade (*sich eigens ereignet*). Ma come può farlo, se prima l'essente non è arrivato fino all'estremo dell'oblio dell'essere e se l'essere, allo stesso tempo, non ha assunto la sua dominazione incondizionata, inconoscibile in termini metafisici, come volontà di potenza, la quale si fa valere anzitutto e unicamente attraverso la preminenza esclusiva dell'essente (dell'oggettivamente reale) rispetto all'essere? Così, ciò che è distinguibile della differenza, in qualche modo si presenta, e tuttavia si mantiene nascosto in una strana inconoscibilità. Per questo, la differenza stessa rimane celata. Un segno di ciò è la reazione metafisico-tecnicistica al dolore, che predetermina anche il modo in cui l'essenza del dolore viene interpretata. Con l'inizio del compimento della metafisica comincia la preparazione, sconosciuta e — per la metafisica — essenzialmente inaccessibile, di un primo manifestarsi del dis-piego (*Zwiefalt*) dell'essere e dell'essente. In questo manifestarsi ancora si nasconde il primo risuonare della verità dell'essere, che ritira in sé il primato dell'essere per quanto riguarda il suo vigore (*binsichtlich seines Waltens*)» (*ibid.*, p. 50). Interessante, tra l'altro, l'accenno al dolore, che ritroveremo sviluppato più avanti, in chiave non-metafisica, da Heidegger stesso.

per dire il senso ultimo di questa parabola del pensiero metafisico dell'Occidente? Per Heidegger c'è, senza ombra di dubbio, ed è: nichilismo. Negli *Holzwege*, egli annota che «l'essenza del nichilismo risiede nella storia, in virtù della quale, nell'apparire stesso dell'ente come tale nel suo insieme, ne è *nulla* dell'essere come tale e della sua verità; sicché, la verità dell'ente come tale passa per l'essere, mentre è assente la verità dell'essere»; in questo senso, «il *nihil* del nichilismo significa che l'essere è tenuto per nulla. L'essere non entra nella luce della propria essenza»¹⁹.

¹⁹ Queste affermazioni sono tratte dal noto saggio heideggeriano: *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, contenuto negli *Holzwege* (Frankfurt a.M. 1950); tr. it., Firenze 1968, pp. 242-243. Per un'introduzione alla vasta problematica, cf. G. Penzo, *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre*, Roma 1976; a proposito di Heidegger, Penzo ha anche notato che questa «seconda morte» di Cristo-Dio (quella del «*Gott ist tot*» nietzscheano), «anche se si tratta di una morte puramente culturale, è *intrinsecamente* necessaria, affinché possa aver inizio finalmente il momento della rivelazione dell'essere» (*La morte nel mistero pasquale*, cit., p. 223); in questo senso — sempre secondo Penzo —, Heidegger è «quegli che riesce a portare la dimensione dell'ateismo in una problematica ontologica» (in *Pensare heideggeriano...*, cit., p. 52). È utile notare che Heidegger, nel già cit. saggio su *L'oltrepasamento della metafisica*, definisce il nichilismo nei termini di un «*abbandono* dell'essere»: «L'essenza del nichilismo, nel senso della storia dell'essere, è l'abbandono dell'essere, in quanto in tale abbandono accade che l'essere si lascia andare nel fare e nel macchinare. Questo lasciarsi andare, asservisce l'uomo in modo incondizionato» (p. 59). Qui, la *Gelassenheit* (= abbandono) ha una connotazione in certo nodo «negativa», simile in alcune sfumature alla «deiezione», o alla «alienazione» di cui Heidegger parla in altri luoghi: proprio quel senso «negativo» che si ritroverà anche nella conferenza intitolata appunto *Gelassenheit* del 1955 (Pfullingen 1959); tr. it. cit., in cui *Gelassenheit* indica appunto l'atteggiamento deiettivo dell'uomo di fronte alla tecnica (cioè, un rapporto ontico), mentre la relazione al disvelarsi della verità ontologica è definita *Offenheit für die Geheimnis*. È invece nel noto testo: *Per indicare il luogo dell'abbandono* (raccolto insieme alla conferenza di cui prima sotto il titolo di *Gelassenheit*) che il termine assumerà la valenza positiva e attiva di «apertura alla verità»: e sarà in questa seconda accezione che proporrremo, più avanti, un approfondimento ontologico della centrale nozione heideggeriana. Da ricordare, infine, che il nichilismo come «abbandono dell'essere» è visto da Heidegger come il massimo dolore: «il dolore che anzitutto bisogna provare e sostenere fino alla fine è il comprendere e sapere che l'assenza di bisogno (*Notlosigkeit*) è la massima e più nascosta indigenza (*Not*), che solo dalla distanza più remota si fa sentire su di noi. L'assenza di bisogno consiste nel credere di tenere in mano e di conoscere il reale e la realtà, che cosa sia vero, senza aver bisogno di sapere dove *dispieghi*

Con Nietzsche, che — come è noto — è stato sempre al centro dell'attento interesse heideggeriano²⁰, si staglia «l'epoca del compimento del nichilismo». «L'inizio della fine» del nichilismo è appunto manifestato nella notissima sentenza nietzscheana: «*Gott ist tot*». «Nietzsche ha scorto certamente alcuni tratti del nichilismo, ma li ha spiegati nichilisticamente, lasciandosi sfuggire l'essenza del nichilismo»²¹. Egli, infatti, ha pensato l'essere come «valore», in modo tale che «l'assicurazione della persistenza del sussistente è compiuta dalla volontà di potenza stessa come condizione della sicurezza di se stessa. (...) Mentre è elevato a valore, l'essere è nel contempo abbassato a condizione posta dalla volontà di potenza come tale»²². In tal senso, l'approdo nietzscheano della metafisica, riassunto nel «*Gott ist tot*», è attraversato necessariamente da una radicale dialettica. Da un lato, «l'uccidere — di cui parla Nietzsche in riferimento a Dio — allude al fatto che gli uomini hanno soppresso il mondo sovrasensibile nel suo essere in sé», cioè — ancora — alla «insurrezione dell'uomo nella soggettività che costituisce l'ente a oggetto»²³. Il «*Gott ist tot*» significa, dunque, soppressione del mondo sovrasensibile da parte della *Wille zur Macht* dell'*Übermensch*: «Tutti gli dèi sono morti: ora noi vogliamo che viva il superuomo»²⁴. Ma, d'altro canto, nota acutamente Heidegger, quando Nietzsche pronuncia il «*Gott ist tot*» credendo di colpire definitivamente la metafisica dualistica del platonismo ed anche quel «platonismo per il popolo» che era per lui il

il proprio essere (west) la verità» (in Oltrepassamento della metafisica, cit., p. 59).

²⁰ Oltre alle cose già citate, cf., in particolare, i due noti voll. heideggeriani pubblicati sotto il titolo: *Nietzsche*, Pfullingen 1961, e il saggio: *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*, raccolto nelle *Vorträge und Aufsätze*, cit.; tr. it., pp. 66-82 (cf. anche il corso *Was heisst Denken?*, Tübingen 1954; tr. it., 2 voll., Milano 1978-1979). Particolarmente attento al rapporto Nietzsche-Heidegger è in Italia G. Vattimo: cf., oltre ai voll. già cit., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il progetto della liberazione*, Milano 1974, e: *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano 1981.

²¹ *La sentenza di Nietzsche...*, cit., p. 243.

²² *Ibid.*, p. 237.

²³ *Ibid.*, p. 240; parentesi nostra.

²⁴ *Così parlò Zarathustra*; tr. it., Milano 1983, p. 386.

Cristianesimo, egli non fa che «pronunciare la sentenza che, inesprensamente, fu già sempre alla base della storia dell'Occidente metafisicamente determinato»²⁵.

Il pensare per valori posti dall'*Übermensch*, «uccidendo» in tal modo il mondo sovrasensibile, mostra il «destino» segnato sin dal principio della metafisica come onto-teo-logia, e palesa così l'intrinseco obiettivo di essa: colpire l'essere nella sua differenza ontologica dall'ente. Svelando il suo obiettivo nascosto, perviene al suo compimento: «la morte di Dio» è l'inizio della morte della metafisica che ha portato alla «morte di Dio», e dunque è l'inizio della morte... della «morte di Dio»! Ma sentiamo Heidegger: «E che ne è della posizione di valori stessa se è raffrontata all'ente come tale, cioè nei confronti dell'essere? Qui il pensare per valori si rivela come l'assassinio vero e proprio. Esso non solo colpisce l'ente come tale nel suo essere-in-sé, ma pone l'essere completamente in disparte. L'essere, in quanto valore, è disponibile ogni qualvolta ve ne sia bisogno. Il pensare per valori, proprio della metafisica della volontà di potenza, è uccisione in senso estremo perché è un *non* lasciar essere l'essere stesso nel suo sorgere e dischiudersi di fronte all'uomo, e cioè nella presenza vivente della sua essenza»²⁶.

Quale, dunque, il «senso» ultimo de «*Gott ist tot*»? L'uomo pazzo di Nietzsche — risponde Heidegger — «è colui che cerca Dio invocandolo ad alta voce. Un pensatore ha forse qui realmente invocato *de profundis*?, e hanno udito le orecchie del nostro pensiero? O continuano ancora a non udire il grido?»²⁷.

L'AUTENTICO ORIZZONTE DELL'ESSERE:
IL «DONO» COME «ABBANDONO»

È proprio da questo grido lanciato *de profundis* che nasce per Heidegger l'esigenza del «passo indietro» verso l'origine —

²⁵ *La sentenza di Nietzsche...*, cit., p. 195.

²⁶ *Ibid.*, p. 241.

²⁷ *Ibi.*, p. 246.

storica ma soprattutto onto-logica — del pensiero *dell'essere* come pensiero che viene *dall'essere*, ed anche, nei confronti del mistero di Dio, di un silenzio pregno di indefinibile pienezza ancora da scoprire. Ciò definisce anche, secondo Heidegger, la situazione storica della teologia nell'orizzonte di senso contemporaneo: «Chi abbia della teologia una conoscenza matura e non casuale, tanto della teologia della fede cristiana quanto di quella filosofica, preferisce oggi tacere su Dio nell'ambito del pensiero. Il carattere onto-teologico della metafisica, infatti, è diventato problematico per il pensiero, non sulla base di una qualche forma di ateismo, ma sulla base di un'esperienza del pensiero al quale si è mostrata nell'onto-teologia l'unità ancora *impensata* dell'essenza della metafisica»²⁸. Al «dio» della metafisica — quello che è colpito dal «*Gott ist tot*» nietzscheano — «l'uomo non può rivolgere preghiere, né offrire sacrifici»; è un «dio» morto prima ancora che l'*Übermensch* lo «uccida»: «così — ne conclude Heidegger — il pensiero privo di un dio, il pensiero che deve fare a meno del dio della filosofia, del dio come *causa sui*, è forse più vicino al dio divino. Ciò significa, qui, soltanto che un tale pensiero è più libero per il dio divino di quanto la onto-teologia non sia disposta ad ammettere»²⁹.

La «morte di Dio» è dunque per Heidegger morte del «dio» dell'onto-teo-logia, non di Dio *tout court*, né soprattutto di un «Dio a venire»: solo lui potrà salvarci³⁰. L'importante è aver smascherato l'esito e il processo nichilistico della metafisica occidentale, e avere sgombrato lo spazio per una nuova venuta del «divino». Ma, donde verrà questo divino e quali tratti avrà il suo volto? È una domanda d'obbligo, cui lo stesso Heidegger, anche se con molta sobrietà, ha inteso rispondere soprattutto nel tramonto della sua parabola filosofica, tutto centrato in una

²⁸ *Identität und Differenz*; tr. it. cit., p. 25.

²⁹ *Ibid.*, p. 37.

³⁰ Cf. l'ultima intervista di Heidegger, rilasciata a «Der Spiegel» del 31.5.1976 (pp. 193-219): *Nur noch ein Gott kann uns retten*. Ma già in un'altra intervista apparsa nell'aprile del 1948 in «Partisan Review», Heidegger aveva definito la sua filosofia come «un'attesa di Dio» (p. 511): cit. in H. Kuhn, *Begegnung mit dem Nichts*, Tübingen 1950, p. 151.

attenzione, lucida e fantastica insieme, al «linguaggio» come «dimora dell'essere». In realtà, egli ha sempre sperato che un giorno sarebbe stata superata la notte dell'eclisse di Dio e che un «nuovo dio» sarebbe apparso nella «luce dell'essere». Se l'uomo giungesse un giorno «nelle vicinanze dell'essere» — scrive ad esempio nel *Brief über den Humanismus* (1949) — si potrebbe comprendere «se e come il dio e gli dèi si rifiutano e se la notte rimane, e se in quest'alba del sacro può di nuovo iniziare, e come, un'apparizione di dio e degli dèi»³¹.

Lo spazio in cui si annuncia la nuova venuta del «divino» è per Heidegger quello del «Sacro». Gaspare Mura ha attirato l'attenzione sulla peculiarità di questo «Nulla sacro heideggeriano» come esito ultimo del suo pensare, disegnandone la specificità in confronto al «Nulla mistico» della tradizione cristiana. «Il Sacro nel cui orizzonte ci conduce il pensiero poetante dell'ultimo Heidegger è (...) detto Notte e Nulla, perché assume di volta in volta le caratteristiche di uno spazio vuoto di Dio in cui pure traspare la presenza del divino, di un cielo vuoto d'Essere in cui pure l'Essere può a noi svelarsi nella solitudine, di un silenzio in cui pure una Parola che viene da oltre il tempo parla a noi e si rivela. Il Sacro diviene esso stesso sinonimo del Nulla; non del *niente* teorizzato in *Sein und Zeit* come "impossibile impossibilità della propria esistenza", come squallido e inesorabile finire di me stesso e di tutte le cose, ma come Nulla misterioso che compare proprio quando tutto sembra finire, in un crepuscolo che sembrava sera ed è invece mattino»³². Lo stesso Mura ha

³¹ Frankfurt a.M. 1949; tr. it., Torino 1975, p. 105.

³² *La Notte, simbolo del Nulla Sacro...*, cit., p. 73; dello stesso autore, cf. anche *Oltre il nichilismo. Le vie del Nulla e la metafisica*, in «Nuova Umanità», 3 (1981), n. 18, pp. 78-83. Una delle più lucide indicazioni di che cosa sia il Sacro nella sua prospettiva, Heidegger stesso l'ha data nella conferenza *Wozu Dichter?*: «L'Etere, nel quale soltanto gli dèi sono dèi, è la loro divinità. L'elemento di questo etere, in cui la divinità stessa è presente, è il Sacro. L'elemento dell'Etere per il ritorno degli dèi, il Sacro, è la traccia degli dèi fuggiti. Ma chi sarà in grado di rintracciare questa traccia? Le tracce, sovente, sono ben poco visibili, e sono sempre il retaggio di un'indicazione appena presentita. Esser poeta nel tempo della povertà (= della mancanza degli dèi) significa: cantando, ispirarsi alla traccia degli dèi fuggiti. Ecco perché, nel

evidenziato alcune caratteristiche di tale Nulla sacro, che lo rendono difficilmente conciliabile con il Nulla mistico della tradizione cristiana: la sua collocazione in un «prima» che coinvolge non solo la metafisica ma lo stesso cristianesimo, l'impersonalità, la connotazione gnostica, ecc. La via del Nulla sacro pare dunque impraticabile — almeno dal punto di vista cristiano — per una riscoperta dell'autentico volto di Dio al di là dell'ontoteologia³³.

Merito di Jean-Luc Marion è quello di aver indicato un'altra possibile direzione verso cui sembra alludere l'ultimo Heidegger: «Resta da prendere sul serio — scrive ne *L'idole et la distance* — la ripresa cui proprio Heidegger, alla fine, aveva sottoposto (in *Zeit und Sein*) la differenza, comprendendola a partire dalla donazione (anonima?) del dono»³⁴. Prima di esaminare l'originale ripresa che Marion stesso fa di questa tematica heideggeriana, esaminiamo in breve il contributo di questa notissima conferenza del '62, che in certo senso mostra già fin dal titolo — *Zeit und Sein* — il compimento della parabola heideggeriana, partita nel '27 con *Sein und Zeit*. È la famosa *Kehre* (svolta) della meditazione heideggeriana: dall'esistente (il *Da-sein*) che pensa l'essere, all'essere che parla — attraverso il linguaggio — al- e nell'esistente³⁵.

tempo della notte del mondo, il poeta canta il Sacro. Ecco perché, nel linguaggio di Hölderlin, la notte del mondo è la notte sacra» (in *Holzwege*, cit.; tr. it., p. 250; parentesi nostra).

³³ Sugli interrogativi che un teologo cristiano deve rivolgere a Heidegger in questa prospettiva, cf., oltre a Mura, anche H. Küng, *Existiert Gott?*, München 1978; tr. it., Milano 1979, pp. 548-559; sul tema in generale, cf. U. Regina, *Heidegger. Esistenza e Sacro*, Brescia 1974.

³⁴ Cit., p. 6. In una linea simile sembra indicare anche G. Penzo in un art. comparso su «Humanitas», XXXII (1978), *Martin Heidegger: un filosofare a-teologico?*, dove scrive: «Più fruttuoso può forse essere, a mio avviso, un discorso tra essere e Dio non tanto a partire dalla dimensione dell'essere come assenza (...), ma piuttosto dalla dimensione dell'essere come presenza (...). Non si tratta più esattamente di essere-presenza come sostanza, ma appunto di essere-presenza come un *darsi*» (p. 413, corsivo nostro: anche se, come abbiamo cercato di mostrare, l'assenza è, in Heidegger, un momento intrinseco del dinamismo del *dar-si*). Cf. anche G. Lafont, *art. cit.*, p. 386, e J. Greisch, *art. cit.*, p. 87.

³⁵ Testo contenuto nella raccolta: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969; tr. it., *Tempo ed Essere*, Napoli 1980. Per quanto riguarda l'importanza di

Il compito che Heidegger si propone in questa conferenza è quello di «pensare» il tempo, di «pensare» l'essere e di «pensare» il loro rapporto. Com'è noto, la peculiarità della meditazione heideggeriana è stata sin dall'origine — *Sein und Zeit* — di pensare l'essere a partire dal suo temporalizzarsi. In *Zeit und Sein* egli cerca di risalire all'origine «impensata» di quell'evento in cui l'essere si temporalizza. L'originalità sta già nel punto di partenza, che comanda poi tutto lo sviluppo della meditazione. «Dell'essente — nota Heidegger — noi diciamo: esso è. Riguardo alla “cosa” essere e riguardo alla “cosa” tempo, noi restiamo prudentemente cauti. Noi non diciamo: l'essere è, il tempo è (*Sein ist, Zeit ist*), ma: “si dà” essere, “si dà” tempo (*Es gibt Sein und Es gibt Zeit*)»³⁶. Già nel *Brief über den Humanismus*, Heidegger aveva precisato che «lo *Es* che qui *gibt* (dona), è lo stesso Essere. Il *gibt* tuttavia pensa l'essenza dell'Essere che dona, che accorda la sua verità. Il donarsi nell'aperto con questo stesso aperto è l'Essere stesso»³⁷. E in *Zeit und Sein* egli cerca proprio di «cogliere il luogo dove si raccoglie e da cui scaturisce ciò che è dato nello “*Es gibt*”, cosa significa “essere”, che-“c'è”, “si dà” (*Es gibt*); cosa significa “tempo”, che-“c'è”, “si dà” (*Es gibt*). Quindi — continua Heidegger — noi tenderemo di gettare uno sguardo in avanti fino allo *Es* di questo “*Es gibt Sein, Es gibt Zeit*” allo *Es* che dà essere e tempo»³⁸.

La prospettiva nella quale si pone qui Heidegger, programmaticamente è quella della «donazione»: una donazione che rimane impersonale, tant'è che egli la denomina «destino», come co-appartenenza originaria di essere e tempo: è il *Geschick* (destino) che fonda, nel dono-invio dell'essere, la *Geschichte*

questa conferenza, c'è anche da notare che essa fu oggetto di un seminario svoltosi sotto la guida dello stesso Heidegger nel 1962: cosa mai accaduta con nessun altro testo heideggeriano (il protocollo del seminario, dovuto a un partecipante, è pubblicato in *Zur Sache des Denkens* e nella corrispondente tr. it., di cui sopra). Sulla *Kebre*, oltre agli sudi generali sulla filosofia di Heidegger, si veda per tutti l'ampia e puntuale introduzione di E. Mazzarella a *Tempo ed Essere*, cit., pp. 7-93.

³⁶ *Ibid.*, p.101.

³⁷ *Brief über den Humanismus*; tr. it. cit., p. 97.

³⁸ *Zeit und Sein*, cit., pp. 101-102.

(storia), come temporalizzazione dell'essere inviato. Nonostante ciò, la pista intrapresa resta molto interessante: anche perché Heidegger sembra voler rileggere quanto già aveva detto a proposito del destino della metafisica occidentale alla luce di questa «donazione».

«All'inizio del pensiero occidentale — nota Heidegger — viene pensato l'essere, ma non lo "*Es gibt*" come tale. Questo si ritrae a favore della donazione (*Gabe*), che *Es gibt*, che grazie allo *Es* si dà — la quale donazione in avvenire viene pensata, e così portata al concetto, esclusivamente come Essere in riferimento all'essente»³⁹. La metafisica — come onto-teo-logia — è appunto pensare la donazione a partire dall'essente, il «donato»: e in questo pensare va obliata la dimensione propria del donare come atto e la temporalità del costituirsi del donato all'interno della donazione. Superare la metafisica richiede allora di pensare «un dare (*Geben*), che dà (*gibt*) solo la sua donazione (*Gabe*), ma che in questo suo darsi allo stesso tempo si trattiene in sé e si ritrae»⁴⁰. Se si pensa il «dare» non a partire dal «donato»

³⁹ *Ibid.*, p. 106.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 106. C'è da ricordare che nel noto saggio su *La cosa*, raccolto nelle *Vorträge und Aufsätze* (cit.), come conclusione del famosissimo esempio della «brocca che versa», Heidegger nota: «Versare, là dov'è compiuto in modo essenziale, adeguatamente pensato e detto in modo autentico, equivale a fare libagioni sacrificali, sacrificare, e perciò offrire», e ne trae la conseguenza che «nell'offerta del versare permangono *insieme* terra e cielo, i mortali e i divini. Questi quattro, uniti e per se stessi, sono reciprocamente connessi» (p. 115). In queste affermazioni è degna di riflessione da una parte l'equazione versare=offrire=sacrificare, che partendo da un caso particolare (quello della brocca), mostra il «farsi evento» della «cosa» in generale come dono-di-sé (*geben*, per usare i termini di *Zeit und Sein*); e dall'altra che questo *geben*, visto dal basso (dall'essente), in quanto è in fin dei conti «sacrificare», mostra l'originaria co-appartenenza dell'essente all'Essere (la «quadratura», come dice qui Heidegger, di cielo e terra, mortali e divini). Questo «circolo» originario della co-appartenenza di essente ed Essere dispiega il suo evenire proprio in quel movimento di offrire-sacrificare che *Zeit und Sein* interpreta nei termini della donazione, mentre per sé la nozione di sacrificare richiama già quella della *Gelassenheit*, in senso positivo-attivo, sulla quale ritorneremo. È significativo, anche, che il movimento circolare di questa co-appartenenza originaria sia interpretato ne *La cosa* nei termini del «gioco»: «Il rispecchiare legante nella libertà è il gioco (*Spiel*), che confida ognuno dei quattro a ognuno degli altri (*das jedes der Vier jedem zutraut*), grazie al plesso della trasappropriazione che

(=l'essente) ma a partire dall'atto del dare (=l'essere), e così facendo si rispetta la «differenza ontologica» e si pensa all'interno di essa, allora viene in luce la caratteristica propria dell'essere come donare, cioè il suo «ritrarsi» mentre dona e si dona. «Nello "Es" dello "*Es gibt Sein*" parla un ostendersi nella presenza tale da configurarsi come assenza»⁴¹, per cui «lo "Es" nomina (...) un ostendersi di un'assenza» (*ein An-wesen von Ab-wesen*)⁴². In questo senso il proprio del *donare* è l'*abbandonare* il donato a se stesso — che altrimenti non si distinguerebbe nel suo esser-donato dalla donazione che lo dona —, ritraendosi in un'assenza che non è vuoto o niente ma Nulla inesauribile: pienezza che si fa «Nulla nascosto» per collocare nella luce ciò che è donato, pienezza che è origine inesauribile di ogni donato nel suo essere ciò che è.

Questo «ostendersi di un'assenza», Heidegger lo definisce «*das Ereignis*» (l'evento). E cosa si può dire dell'*Ereignis*? Non certo che si tratta del «concetto sommo che tutto abbraccia e

li trattiene (*aus dem faltenden Halt der Vereignung*). Nessuno dei quattro si irrigidisce in ciò che ha di specificamente proprio. Invece, ognuno dei quattro, all'interno della loro traspropriaione, è espropriato in modo da divenire qualcosa di proprio (*zu einem Eigenen enteignet*). Questo espropriante traspropriaire è il gioco di specchi della quadratura. In virtù di esso i quattro sono legati nella semplicità che li affida l'uno all'altro (*aus ihm ist die Einfalt der Vier getraut*)» (p. 119). In *Wozu Dichter?*, cit., p. 260, Heidegger definisce lapidariamente il «Centro» (=ciò a partire da cui si dis-vela l'Essere) come «l'eterno congiuocante» nel gioco universale dell'essere! Nella nozione del gioco e in quella della ad-propriaione di sé a sé, che si realizza in una trans-propriaione che es-propria per ad-propriaire, è difficile non avvertire un'eco di quello che von Balthasar ha definito *trinitarisches Spiel*; da notare che la nozione di gioco e l'esplicito richiamo di Heidegger alla libertà in questo contesto possono aprire un varco al pericolo che molti critici hanno avvertito: quello di ricondurre questo movimento circolare al necessitarismo dell'identità. Cf. la fenomenologia del gioco in chiave trinitaria proposta da K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976 (in particolare: *Spielstruktur: Identität als Steigerung*, pp. 44-46), e in generale, e sulla ripresa teologica della tematica, N. Bosco, *Il gioco, la festa, la fantasia*, Torino 1982 (in particolare: *Il simbolismo del gioco in Heidegger e in Gadamer*, pp. 45-48).

⁴¹ *Ibid.*, p. 119

⁴² *Ibid.*, p. 119.

sotto il quale si lasciano inordinare essere e tempo»⁴³: si ricadrebbe nell'onto-teo-logia. «Ma — si chiede Heidegger — se assumessimo incessantemente quello che è stato detto come punto di leva per la meditazione e considerassimo che questo Medesimo (l'*Ereignis*) non è assolutamente niente di nuovo, ma il più antico di ciò che è antico nel pensiero occidentale: l'antichissimo che si nasconde nel nome *Alétheia*?»⁴⁴.

La Verità — come non-nascondimento che si dis-vela nel dono che essa abbandona a se stesso, ritraendosi perciò nell'assenza: ad essa occorre attingere, senza esaurirla ma rispettandola nella sua alterità, nella meditazione filosofica e poetante⁴⁵, perché sia possibile una nuova venuta del divino nella storia. Come non pensare qui alla tradizione della teologia orientale e del suo apofatismo, o a quella luterana della *theologia crucis* che presenta il Dio di Gesù Cristo come il *Deus* che è e resta *absconditus* proprio mentre si dà a noi come *revelatus* nel Figlio suo incarnato e crocifisso? In ogni caso, la presenza di Lutero è sempre stata viva nel corso della meditazione heideggeriana, accanto a quella

⁴³ *Ibid.*, pp. 122-123.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁵ Sulla meditazione filosofica come «pensare» (*denken*) e «rimemorare» (*an-denken*) che attinge alla non-ascosità della verità, cf. il saggio: *Was heisst Denken?* raccolto nelle *Vorträge und Aufsätze* (cit.), e in generale il corso di lezioni dei semestri invernale ed estivo del 1951-1952, pubblicato sotto il medesimo titolo (Tübingen 1954; tr. it., 2 voll., Milano 1978). Nel primo saggio, Heidegger afferma tra l'altro: «Noi non pensiamo ancora perché il da-pensare (*das zu-Denkende*) si distoglie (*ab-wendet*) dall'uomo, e non soltanto perché sia l'uomo che, anzitutto, non si volge con abbastanza attenzione verso il da-pensare. Il da-pensare si distoglie dall'uomo. Si sottrae a lui, in quanto gli si ritrae e gli si nega. Ma ciò che ci si nega (*das Vorenthalten*) ci è già presentato (*vorgehalten*). Quello che si sottrae nel modo del ritirarsi e del negarsi a noi, non scompare. (...) Ciò che a noi in questo modo si sottrae, si allontana da noi. Ma proprio in tal modo, ci porta con sé e ci attrae a suo modo verso di sé...» (p. 89). Quanto alla poesia, che è propriamente «memoria, raccoglimento del pensiero volto all'indietro», Heidegger la definisce in *Was heisst Denken?*: «il corso delle acque che a volte scorre all'indietro» (vol. I, p. 45). In questo contesto, la «parola» — sulla quale tanto mediterà l'ultimo Heidegger, traendone spunto dai poeti —, è una «sorgente che il dire scava» (*ibid.*, vol. II, p. 23), e la «bellezza» è «un destino (*Geschick*) dell'essenza della verità, nel quale la verità significa : lo svelamento (*Entbergung*) di ciò che si sta velando (*sich-verborgendes*)» (*ibid.*, vol. I, p. 47).

di Paolo, Agostino e Kierkegaard ⁴⁶. In tal senso, secondo Caracciolo, «l'*Ereignis* è l'*Ursprung*, in cui — come nella creazione — il mondo si testimonia nella sua negazione di Dio: come l'*altro* e insieme l'*affine*. L'idea heideggeriana dell'essere reca in sé la memoria del principio della creazione e insieme di quello della redenzione, e i due principi si fondono in uno, come già, sotto altra forma, in Hegel. La creazione, che, per un suo aspetto, implica una negatività del mondo (il *nulla* da cui è tratto ma non sottratto), è già insieme da sempre riscatto» ⁴⁷. La *kenosi*, interpretata alla luce della donazione ontologica e nella sua duplice valenza, quella creativa e quella pasquale, è qui dunque — implicitamente, e non senza ambiguità — al centro della meditazione di Heidegger. Tant'è vero che già assai prima che Jean-Luc Marion lo notasse, l'esistenzialismo cristiano aveva approfondito in una direzione più esplicitamente aperta alla rivelazione alcune di queste intuizioni heideggeriane. Basta ricordare, fra tutti, la lezione filosofica di Louis Pareyson, il quale, in *Esistenza e persona*, ha posto al centro della sua riflessione l'intuizione heideggeriana del *geben*, vedendo in quella «passività» della libertà che è al principio del ritrovarsi della persona come «dono donato», «un diaframma fra due attività, l'una delle quali si pone sul prolungamento dell'altra»: il donare dell'Essere trascendente e l'accogliersi, donandosi a propria volta, della

⁴⁶ Cf. G. Penzo, *F. Gogarten...*, cit., pp. 397 ss. Come noto, in particolare, la dialettica del *Deus absconditus-revelatus* è una delle tesi centrali in cui si esprime la *theologia crucis* di Lutero, cui sono strettamente collegate quella del *Deus nudus et in sua majestate* e del *Deus indutus et incarnatus*: cf. B. Gherardini, *Theologia Crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978 (pp. 32-38). A proposito del rapporto fra Heidegger e la mistica cristiana, oltre a ciò che avremo occasione di dire più oltre a proposito della *Gelassenheit* e di Meister Eckhart, c'è da ricordare che è stato tentato anche un confronto fra Heidegger e gli scritti dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita: C. Yannaris, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, Paris 1981; cf. anche R. Dottori, *Del Dio nascosto*, in «Rassegna di Teologia», 19 (1978), pp. 320-335. In questa linea, V. Fagone, *M. Heidegger e il superamento della metafisica*, in «La Civiltà Cattolica», 127 (1976), n. 3032, che nel darsi-sottrarsi dell'essere vede un'allusione alla tipica struttura della *partecipazione* illustrata in termini di teologia negativa.

⁴⁷ A. Caracciolo, *op. cit.*, p. 13.

creatura⁴⁸; mentre in *Verità e interpretazione*, più ancora che Paul Ricoeur e Hans-Georg Gadamer, ha esplicitato la nozione heideggeriana di *A-létheia* come «ostendersi di una assenza», nel senso di «un'ontologia dell'inesauribile»⁴⁹. Certo, rimane aperta anche la possibilità di interpretare Heidegger in chiave radicalmente secolarizzata: come mostrano Derrida e Lacan, Deleuze, Vattimo e Cacciari⁵⁰. Ma mi sembra prevalente, e più evidente, in Heidegger, l'intonazione religiosa.

⁴⁸ L. Pareyson, *Esistenza e Persona*, Torino 1966³, p. 181.

⁴⁹ L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano 1971: «L'inesauribilità è ciò per cui l'ulteriorità, invece di presentarsi sotto la falsa apparenza dell'occultamento, dell'assenza, della oscurità, mostra la sua vera origine, ch'è ricchezza, pienezza, ridondanza: non il nulla, ma l'essere (...), non il misticismo dell'ineffabile, ma l'ontologia dell'inesauribile» (p. 28). Su queste tematiche, cf. i recenti: A. Rosso, *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di L. Pareyson*, Milano 1980, e G. Modica, *Per una ontologia della libertà. Saggio sulla prospettiva filosofica di L. Pareyson*, Roma 1980.

⁵⁰ Sull'interpretazione francese di Heidegger — su cui torneremo nel prossimo articolo — come «pensiero della differenza», cf. G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, cit. La posizione di quest'ultimo è riassunta in maniera paradigmatica in questi termini: «Il nulla e il silenzio (dei quali parla l'ultimo Heidegger) sulla base della connessione fra temporalità vissuta ed essere-per-la-morte, ci pare si possano legittimamente indicare non tanto come una sorta di divinità pensata in termini di teologia negativa, quanto come l'altro dalla cultura, e dunque la natura, l'animalità, la *Wildniss*; o anche, se si vuole, il corpo e l'affettività, prima e al di qua di ogni regolamentazione alienante operata dal "simbolico" nel senso lacaniano» (*Heidegger e la poesia come tramonto del linguaggio*, cit., p. 301). Sull'interpretazione neorazionalistica di Cacciari, cf., del medesimo, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano 1982. Mentre in *Krisis* Cacciari accenna a un raffronto fra Heidegger e Wittgenstein, in un interessante articolo apparso in «Nuova Corrente», 1978, nn. 76/77, sotto il titolo: *Die Christenheit oder Europa*, egli sviluppa in questi termini il rapporto con Hegel e con Nietzsche: «Ma che cosa costituiva il senso della dialettica hegeliana? Il *Gott-Geist* che è lo stesso movimento del nichilismo. E questo movimento si dispiega in Heidegger. Oggetto della teo-logia non è la Verità-Dio. Oggetto della teo-logia è un *ente dato*. (...) La teo-logia appare come fattore fondamentale della storia della dimenticanza dell'Essere, e in ciò assolutamente vicino alle scienze positive e alla metafisica moderna che ne rivela (uso il termine proprio nella sua equivocità) la direzione. Questo movimento diventa comprensibile soltanto ora. In Hegel, esso è mistificato dal rapporto con la filosofia, come filosofia fondante; in Nietzsche, dalla insuperabile "immediatezza" del suo specifico discorso sulla *Christlichkeit*. In Heidegger, emerge la questione fondamentale:

L'ESSENZA DEL «DA-SEIN» COME «ABBANDONAR-SI»

Ciò è confermato, del resto, anche dal ruolo che nell'ultimo Heidegger viene a giocare il *Da-sein*, l'uomo, in rapporto al *Sein* visto come *Ereignis* che «dona abbandonando». Se l'assenza, come donare sottraendosi e perciò abbandonando, è infatti il modo migliore per «lasciar dire» nel linguaggio il *Sein*, la *Gelassenheit*, come abbandonar-si al *Sein*, è per Heidegger il modo migliore per «lasciar dire» nel linguaggio l'essenza del *Da-sein*: per cui *Ab-wesenheit* (= assenza) e *Gelassenheit* (= abbandonar-si) si ritrovano e si distinguono come Essere ed essente, collocandosi all'interno della differenza ontologica.

Già in due conferenze raccolte in *Unterwegs zur Sprache* ⁵¹, Heidegger aveva dato alcuni notevoli spunti sul «dolore» come ciò che «salda lo spezzamento della differenza», anzi come ciò che «è la differenza stessa» ⁵². Meditando e interpretando una poesia di Georg Trakl, Heidegger vi annota queste poche righe sul dolore: «Il dolore spezza. È lo spezzamento. Ma esso non schianta in schegge dirompenti in tutte le direzioni. Il dolore, sí, spezza, divide, però in modo che anche insieme tutto attira a sé, raccoglie in sé. Il suo spezzare, in quanto dividere che riunisce, è al tempo stesso quel trascinare teso in opposte direzioni, che diversifica e congiunge ciò che nello spacco è tenuto distinto. Il dolore è ciò che congiunge nello spezzamento che divide e aduna. Il dolore è la connessura dello strappo» ⁵³. Il dolore, nell'esistenza, è l'epifania della differenza ontologica — al pari dell'angoscia e della morte su cui aveva meditato il primo Heidegger ⁵⁴ —, e in quanto tale è

la teo-logia è scienza positiva e in ciò va definito il suo rapporto con la metafisica e la scienza europea» (pp. 239-240); nella quale interpretazione, al di là della confusione fra fede e dato culturale, non mancano spunti meritevoli di attento approfondimento.

⁵¹ Tr. it. cit.: *Il linguaggio e la poesia* (pp. 27-44; 45-82).

⁵² *Ibid.*, p. 39.

⁵³ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁴ I temi della morte e dell'angoscia, centrali da sempre nella meditazione heideggeriana — a partire da *Sein und Zeit* —, meriterebbero un attento e

il «centro unificante»⁵⁵ attraverso cui «risplende la luce dell'Esse-re». «Tutto ciò che vive è nel dolore»⁵⁶, poiché il dolore è la qualità propria e la «rivelazione» della differenza ontologica. Ma solo nel *Da-sein* esso entra in pienezza nella luce dell'essere, dispiegando il segreto che porta con sé: «È in forza del contrasto intrinseco al dolore che il vivente può scoprire, nel modo della sua singolarità, quel che gli è compagno nella presenza, lasciandone insieme inviolato il segreto: rispettarlo nella sua verità»⁵⁷. Anzi, il *Da-sein* viene in tal modo a trovarsi nel dolore «come nella sua naturale dimora»⁵⁸, in cui egli può aprirsi e contemplare «lo splendore, nel quale soltanto è tutto

puntuale approfondimento. Preferisco qui, a titolo esemplificativo, soffermarmi su alcuni spunti circa il dolore in Heidegger, sia perché ci introducono più direttamente al tema della *Gelassenheit*, sia perché all'angoscia e alla morte in Heidegger sono già stati consacrati notevoli approfondimenti, a differenza, appunto, del dolore. Per un'informazione, rimandiamo, per quanto riguarda il tema della morte (oltre agli spunti offerti nei suoi voll. da G. Vattimo) a U.M. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Milano 1976, e a M. Bordoni, *Dimensioni antropologiche della morte*, Roma 1969 (in particolare, pp. 17-28), dal punto di vista teologico; per quanto riguarda l'angoscia, alla panoramica offerta da G. Mura, *Angoscia ed esistenza*, Roma 1982. Bisogna ricordare anche il grande influsso che queste tematiche hanno avuto in ambito teologico: ad esempio, quella dell'angoscia in Paul Tillich (*The courage to Be*) e quelle della morte in Karl Rahner (*Zur Theologie des Todes*). Ecco solo due squarci sul significato che l'ultimo Heidegger dà della morte e della solitudine: «La morte è lo scrigno del nulla, ossia di ciò che, sotto tutti i rispetti, non e mai qualcosa di semplicemente assente, e che tuttavia è (*west*), e addirittura si dispiega con il segreto dell'essere stesso. La morte, in quanto scrigno del nulla, alberga in sé ciò che è essenziale all'essere (*das Wesende des Seins*). In quanto scrigno del nulla, la morte è il riparo dell'essere» («La cosa», *Vorträge und Aufsätze*; tr. it. cit., p. 119); «La solitudine, diversamente dalla miseria del puro esser derelitto, non isola né disperde. La solitudine conduce l'anima all'Unico, la raccoglie nell'Uno e, in tal modo, realizzandone l'essenza, la pone in cammino. In quanto solitaria l'anima è pellegrinante» («Il linguaggio della poesia», cit., p. 63).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 39: «Dove risplende la pura luce? Sulla soglia, nel dolore, che fonda e compone. È la cesura della differenza che fa risplendere la pura luce. (...) La cesura della differenza porta il mondo a quel realizzazione della sua essenza di mondo, che consente le cose».

⁵⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 65.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 64.

ciò che assume presenza»⁵⁹. Si tratta di «una contemplazione che è accettazione», e «in virtù della quale esso dolore raggiunge la sua mitezza e da questa trae il suo potere di disvelamento e di guida»⁶⁰. «Il dolore compiuto, perfetto, pienamente realizzantesi nella propria essenza» sarà allora quel contemplare accogliente e paziente che Heidegger definisce «tormento infinito», od anche «dipartenza nella notte spirituale», in cui «si dispiega in libero gioco la semplicità del contrasto intrinseco al dolore»⁶¹: «l'andare nella dipartenza, il contemplare il volto dell'Invisibile, il compiuto dolore fanno un'unica cosa. Il paziente si conforma allo strappo del dolore»⁶².

Il concetto heideggeriano del *Sein-zum-Tode*, come totalizzazione dell'esistenza anticipatrice della morte, espresso in *Sein und Zeit*, è qui approfondito e dilatato, e si colora di venature tipiche della tradizione mistica cristiana. La «decisione anticipatrice» di fronte alla morte del primo Heidegger diventa «accettazione contemplante», dischiusa dal dolore — attraverso il «centro unificante» della differenza ontologica —, sull'Invisibile. Il ricco plesso dei significati aperti da questa meditazione, Heidegger li raccoglierà nella nozione squisitamente mistica della *Gelassenheit*, o abbandonar-si⁶³. «L'esperienza del pensiero che Heidegger ha delineato, a partire dal *Brief über den Humanismus* (1947) a *Zur Sache des Denkens* (1969), come via d'accesso all'Essere, è (...) esperienza della *Gelassenheit*: «riconoscere e rispettare il mistero che filtra attraverso le cose e dalle cose, accogliere in sé il silenzio per disporsi all'ascolto della parola»⁶⁴. La lezione

⁵⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 64.

⁶¹ *Ibid.*, p. 72.

⁶² *Ibid.*, p. 73.

⁶³ Heidegger ha approfondito questa realtà in un discorso tenuto a Messkirch nel 1955 e in un testo intitolato: «Per indicare il luogo dell'abbandono», tratto da un colloquio tra uno scienziato, un erudito e un maestro, successivamente messo per iscritto. Pubblicati insieme sotto il titolo di *Gelassenheit* (1959), i due saggi sono stati tradotti in italiano da A. Fabris (Genova 1983).

⁶⁴ Così C. Angelino nell'introduzione alla tr. it. di *Gelassenheit*. Questa introduzione e le note al testo di A. Fabris sono pregevoli per l'approfondimento del pensiero heideggeriano in proposito.

dei «pensatori delle origini» (Parmenide, Eraclito...), poeti come Rilke, Hebel, Trakl e George, il linguaggio della mistica speculativa tedesca e della saggezza orientale sono qui evidenti. Ma è soprattutto l'influsso di Meister Eckhart a farsi sentire⁶⁵. Da quest'ultimo, infatti, l'esperienza e la centrale nozione della *Gelassenheit* — come dedizione e completo abbandonar-si a Dio che si realizza soltanto con l'*annichilatio* delle proprie passioni ed anche degli atti conoscitivi e volitivi —, attraverso Lutero, Müntzer, Karlstadt, Böhme e Silesius, giunge sino a Schelling, Schopenhauer, Nietzsche e Jaspers⁶⁶. In Heidegger, essa diventa

⁶⁵ Cf., oltre ai già cit. Fabris e Penzo, il vol. di A. Klein, *Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione*, Milano 1978. Anche von Balthasar, nel vol. V di *Herrlichkeit* (tr. it.), cit., oltre a dedicare un capitolo a Meister Eckhart (*L'essere come Dio*, pp. 37-52), tratta *ex professo* di *Gelassenheit ed imitazione*, a proposito di Tauler, Suso, ecc. (cf. pp. 57-68). A proposito dell'influsso di tutto questo filone cristiano in Heidegger, in una delle sue belle sintesi, così scrive lo stesso Balthasar: «Teologumeni che pervadono l'intero pensiero occidentale emergono qui dal tempo passato: che Dio precisamente nel suo rivelarsi si nasconde è un'idea non solo presocratica ma plotiniana e patristica: alla formula (di Gregorio Nazianzeno) *phainómenos krúptetai*, Massimo il Confessore offre commenti dettagliati; e il *pathos* dell'Areopagita, come di Eriugena (*dum silet clamat, et dum clamat silet, et dum videtur invisibilis est*), di Nicolò Cusano e di Ficino. Ma unitamente con quest'idea affiora pure la teoria kenotica a noi familiare grazie a Pascal, Haman, Tauler, Condren, Hölderlin. L'apertura dell'essere nella luce crepuscolare della differenza ontologica è già in quanto tale "dolore", e in questo senso e-statico "mania" (*Wahnsinn*, che però non vuol dire *Irrsinn*, pazzia), "naufragio" e "morte". Poiché l'essere, "donandosi", si tiene in se stesso, si sottrae e noi conosciamo nella sua perdita il suo valore: (...) nel sentimento sinistro dell'angoscia si rende palese cosa sia la patria, nell'estraniamento ed alienazione il sentimento della vicinanza. Tutto questo appartiene indissolubilmente alla gloria onnicomprensiva dell'essere» (*ibid.*, p. 399).

⁶⁶ In questa evoluzione del concetto della *Gelassenheit* sono da notare almeno due tappe importanti in Karlstadt e in Schelling. Nel primo, vengono a distinguersi «un significato "attivo" (*etwas verlassen* = abbandonare qualcosa) ed uno "passivo" (*verlassen sein* = stare in abbandono)» (A. Fabris, *op. cit.*, p. 78). A proposito di Schelling, già abbiamo ricordato l'opera di Jäger che istituisce un parallelo tra la nozione di Nulla elaborata da Heidegger e quella elaborata da Schelling; per quanto riguarda la *Gelassenheit*, c'è da ricordare la dodicesima lezione degli *Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS.*, 1820-1821 (Bonn 1969; tr. it. della prima parte delle lezioni a cura di L. Pareyson, in Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Milano 1974), dove Schelling scrive che «l'unità originaria (del Volere e dell'Essere)

l'esatta contropartita della *Wille zur Macht* nietzscheana in quanto compimento della metafisica, e si svela come «la via che conduce il mortale sulle tracce dell'Essere, il cammino che porta la più universale delle forme del sapere prodotte dall'uomo, la filosofia, ad abbandonare la propria luciferina volontà di dominio della realtà, per porsi sulle soglie della *differenza*, al di là della quale si apre la contrata non mortale dell'Essere»⁶⁷.

Per Heidegger, dunque, «l'essenza del pensare», come punta di svelamento del *Da-sein* nel suo proprio di relazione con l'Essere, «è ricondotta all'abbandono» (*ist in die Gelassenheit eingelassen*)⁶⁸. Ma, «se l'autentico abbandono dev'essere la relazione che meglio si commisura alla contrata» — termine con cui l'ultimo Heidegger indica il luogo della differenza ontologica in cui si dischiudono, distinguendosi e rapportandosi l'uno agli altri, l'Essere e gli enti⁶⁹ —, «allora l'autentico abbandono (...) deve aver ricevuto dalla contrata (in definitiva dall'Essere) il

consiste nella *Gelassenheit* del Volere e dell'Essere, cioè si manifesta laddove la volontà abbandona l'Essere e l'Essere viene abbandonato dalla volontà»; sempre negli *Initia philosophiae*, Schelling afferma che «chi vuol collocarsi nel punto iniziale della filosofia veramente libera deve abbandonare anche Dio. Qui è il caso di dire: chi vuol conservarlo lo perderà, e chi lo abbandona lo ritroverà. Colui solo è giunto alla radice di sé e ha conosciuto tutta la profondità della vita, che ha abbandonato tutto ed è stato abbandonato da tutto», e, poco dopo, «chi vuol veramente filosofare, deve rinunciare ad ogni speranza, a ogni desiderio, a ogni nostalgia, non deve voler nulla né saper nulla, sentirsi povero e solo, abbandonare tutto per guadagnare tutto» (cit. da L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, cit., rispettivamente alle pp. 240-241 e 11). Su questa interessantissima tematica in Schelling, cf. anche L. Pareyson, *Lo stupore della ragione in Schelling*, in *Romanticismo Esistenzialismo...*, cit., pp. 137-180; sul rapporto Schelling-Heidegger a proposito di questa prospettiva: R. Ohashi, *Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger*, München 1975.

⁶⁷ A. Fabris, *op. cit.*, pp. 20-21.

⁶⁸ Per indicare il luogo dell'abbandono, cit., p. 50.

⁶⁹ Il termine «contrata» (forma italiana arcaica per «contrada», usato per rendere l'analogo rapporto, in lingua tedesca, fra *Gegend* e *Gegnet*) indica una nozione centrale nell'ultimo Heidegger: si tratta, precisamente, di quella «radura» in cui l'*Ereignis* (l'evento) si fa tale, in cui si dà l'incontro fra Essere ed ente e quello fra i quattro che compongono la quadratura, o — ancora — in cui si dà il libero gioco in cui il mondo «si mondanizza»: tutte espressioni che, da angolature diverse, dicono la stessa intuizione centrale, espressa nel rapporto che stiamo cercando di approfondire fra il *geben* del *Sein* e la *Gelassenheit* del *Da-sein*.

movimento che ad essa lo conduce»⁷⁰. La *Gelassenheit*, in altre parole, è l'esatto corrispettivo «dal basso», dall'essente, del movimento — prima notato — del *geben* (del donare) «dall'alto», cioè dall'Essere: ma lo è solo in quanto si pone sul prolungamento di quest'ultimo, e ne esprime (liberamente?) la dinamica originaria. In questo senso, come ha scritto Fabris, «il rapporto alla verità dell'Essere che viene caratterizzata dalla parola *Gelassenheit*» esprime il fatto che «l'uomo può rapportarsi alla scaturigine del pensiero, a ciò che non può essere pensato perché è prima di ogni pensiero, solo se si mantiene disponibile, se si affida ad esso. L'uomo così si trova *gelassen* (affidato) alla contrata, disponibile al suo dispiegarsi. Tuttavia, il participio *gelassen* che caratterizza questa assenza del pensiero e dell'uomo, non ha soltanto un valore aggettivale, ma anche una valenza verbale. In questo senso, come forma passiva, esso rinvia a ciò che lascia l'uomo essere quello che è. Il verbo *lassen* viene pertanto ad abbracciare ambo i lati del rapporto ermeneutico e designa tanto l'atteggiamento dell'uomo quanto l'evento dell'Essere»⁷¹. In questo rapporto circolare fra *Sein* e *Da-sein*, in cui il *Sein* si fa assenza nell'atto di donare (*geben*) abbandonando (*lassen*) il *Da-sein* al suo esser-sé, l'essenza di quest'ultimo, in quanto *ex-sistenza*, si mostra in pienezza come *in-sistenza* nell'abbandonar-si al *Sein*: «l'uomo permane *come* colui che, nell'origine della propria essenza, in-siste nell'abbandono alla contrata»⁷². È in tale in-sistenza

⁷⁰ *Ibid.*, p. 61 (parentesi nostra).

⁷¹ *Ibid.*, p. 80, nota 3; cf. anche *Wozu Dichter?*, cit.; tr. it., p. 275: «Il più arrischiante rischio del volere volenteroso non appronta nulla. Esso *riceve e dona il ricevuto*» (corsivo nostro).

⁷² *Ibid.*, p. 72; cf. anche p. 69: «L'insistenza nell'abbandono alla contrata sarebbe allora la vera essenza della spontaneità del pensiero». Il senso dell'*in-sistenza* come permanenza nell'apertura e nell'abbandonar-si all'Essere, era stato già chiarito da Heidegger nella *Einleitung a Was ist Metaphysik?* (1949): «Ciò che va pensato nel termine "esistenza", qualora la parola sia adoperata nel pensiero della verità dell'essere e a partire da essa, potrebbe essere indicato nel modo migliore dal termine "insistenza". Occorre però pensare l'insistenza nell'apertura dell'essere, il sostenersi di tale insistenza (cura) e il perdurare nella condizione estrema (essere-per-la-morte), come tutt'uno e come il già-compiuto permanere dell'esistere» (Napoli 1977, p. 12). Qui l'originalità è data dal rapporto fra in-sistenza e *Gelassenheit*.

nell'abbandonar-si che il *Sein* si può dis-velare al *Da-sein* come parola-linguaggio nell'*Ereignis* (evento) — che è appunto l'oscillare del *geben* del *Sein* e della *Gelassenheit* del *Da-sein*: «dimora dell'Essere è il linguaggio, perché il linguaggio, come Dire originario, è il “modo” dell'*Ereignis*»⁷³. Ed è qui che si apre tutto il grande capitolo della meditazione heideggeriana sul linguaggio, il cui documento principale è *Unterwegs zur Sprache*, e la cui fonte principale di riflessione è l'opera poetica di Hölderlin. Non è qui il luogo per affrontare questa tematica. Basterà notare, nella prospettiva che ci interessa, l'affinità del pensare heideggeriano con la mistica delle grandi religioni dell'Oriente e — come più volte ha ammesso Heidegger stesso — la dipendenza della sua meditazione sul linguaggio dal tema cristiano, e in particolare giovanneo, del *Logos* come Parola del Padre⁷⁴.

⁷³ *Unterwegs zur Sprache*, cit., p. 211. Come sempre avviene per le nozioni heideggeriane più onnicomprehensive, anche nella realtà del linguaggio si adunano le esperienze fondamentali (ontologiche) della relazione *Da-sein/Sein*: differenza ontologica, dolore, *Ereignis*, ecc., per non rifarci che a quelle emerse nel corso della nostra esposizione. Scrive ad esempio Heidegger: «Nell'atto che acquieta cose e mondo portandoli ad essere se stessi, la *dif-ferenza* chiama mondo e cosa verso la linea della loro intimità. La *dif-ferenza* è ciò che chiama. La *dif-ferenza* aduna i due chiamandoli entro lo stacco col quale si identifica (...). Quando la *dif-ferenza* aduna mondo e cose nella semplicità del *dolore* della intimità, essa fa pervenire i due alla loro essenza. La *dif-ferenza* è la Chiamata (...). Il *linguaggio* parla, in quanto la Chiamata della *dif-ferenza* chiama mondo e cose alla semplicità della loro intimità. Il *linguaggio* parla in quanto *suono della quiete*. La quiete acquieta, portando mondo e cose alla loro essenza. Il fondare e comporre mondo e cose nel modo dell'acquietamento è l'*evento* (*Ereignis*) della *dif-ferenza*. Il linguaggio, il suono della quiete, è, in quanto la *dif-ferenza* è come farsi evento. L'essere del linguaggio è l'evenire della *dif-ferenza*» (*Unterwegs...*, cit., p. 41; il corsivo delle singole parole: *dif-ferenza*, dolore, evento, linguaggio, è nostro). Sul linguaggio in Heidegger, cf. G. Penzo, *La tematica del linguaggio in Heidegger*, in «Aquinas», 20 (1977), pp. 207-237.

⁷⁴ Oltre alle opere già cit. (Vattimo, Caracciolo, ecc.), cf. anche, per il rapporto con la mistica cosiddetta naturale, L. Gardet - O. Lacombe, *L'expérience de Soi. Etude de mystique comparée*, Paris 1981 (su Heidegger, pp. 319-370), dove Gardet parla di «une remontée aux sources, au fond infondé de la finitude le l'être, par le moyen formel du néant» (p. 365). A mio parere, il discorso di Heidegger si può comprendere più profondamente all'interno dell'esperienza mistica pre-cristiana del Verbo, nella linea suggerita da Zanghì in: *La vita di unità come teologia*, in «Nuova Umanità», 5 (1983), n. 30, pp. 11-32. Lafont

L'abbandonar-si alla luce del *Sein*, infatti, è un «ascoltare» che è «lasciar-si dire» dal *Sein* stesso: «l'uomo è colui che è assunto nell'essenza della verità al suo servizio»⁷⁵. E il *Da-sein* — paradossalmente — si «lascia dire» dal *Sein* (o da «ciò» che è al di là del *Sein*: il *Sein*, come scriverà Heidegger stesso in *Zur Seinsfrage*)⁷⁶, anche quando non lo vede o non lo sa — non lo può — trovare: perché anche qui è il *Sein* che guida il *Da-sein* all'evento di questa esperienza. E forse proprio qui si colloca una delle lezioni più profonde che Heidegger ci dà circa il significato di quell'*assenza-di-Dio* che vive oggi la cultura occidentale, mentre tocca uno dei vertici — se non il vertice — del suo pensare. Come ha notato Hans-Georg Gadamer, Heidegger «non è riuscito a trovare una risposta a quella sua domanda iniziale che l'ha spinto a sempre nuovi approfondimenti: come si possa parlare di Dio senza degradarlo a un semplice oggetto del nostro sapere. Ma egli ha posto questa domanda in un contesto talmente vasto che nessun Dio dei filosofi e forse anche nessun Dio dei teologi può rappresentare una risposta soddisfacente, e che anche noi non possiamo pensare di saper dare una risposta. Egli considera il poeta Friedrich Hölderlin come il partner più vicino in quel dialogo che è il pensare. Il suo lamento dell'abbandono (*Verlassenheit*) e la sua invocazione agli «dèi scomparsi», ma anche la certezza che «dal divino tuttavia noi abbiamo ricevuto in sí gran copia» (*des Göttlichen empfangen wir doch viel*), costituiscono per lui un pegno che il dialogo del pensare può trovare il suo partner anche nell'avvicinarsi della notte epocale dell'esilio assoluto e della lontananza-di-Dio. A

parla in questa linea, a proposito di Heidegger, di «une variante post-chrétienne des philosophies de l'Un» (*art. cit.*, p. 388). Circa questo rapporto del pensiero occidentale con la grande tradizione orientale, il pensare di Heidegger è già una riprova di quanto osservava Jaspers: «Stiamo passando dal tramonto della filosofia europea all'aurora della filosofia mondiale» (ripreso da A. Caracciolo, *op. cit.*, p. 15).

⁷⁵ *Gelassenheit*, cit., p. 72.

⁷⁶ *Zur Seinsfrage*, Frankfurt a.M. 1959: dove la cancellatura cruciforme è segno negativo e «protettivo» nei confronti dell'interpretazione metafisica del *Sein*, ma punta anche vero un «oltrepassamento» della medesima, alludendo al noto concetto dell'evenire della «quadratura».

questo dialogo prendiamo parte tutti quanti noi...»⁷⁷. La «parola» dell'abbandono e della lontananza-di-Dio è pur sempre parola di Dio all'uomo (ed anche parola dell'uomo-Dio al Padre e agli uomini) e ne testimonia essa pure, nell'apparente assenza, una presenza più piena.

Per questo, non bisogna aver timore di calarsi sino in fondo all'abisso di questa situazione storica (ed ontologica) del mondo contemporaneo, per poterla così ribaltare *dall'interno*, come invita a fare Heidegger stesso in *Wozu Dichter?*: «La notte del mondo distende le sue tenebre. Ormai l'epoca è caratterizzata dall'assenza di Dio, dalla "mancanza di Dio". (...) Il tempo della notte del mondo è il tempo della povertà perché diviene sempre più povero. È già diventato tanto povero da non poter riconoscere la mancanza di Dio come mancanza. A causa di questa mancanza viene meno al mondo ogni fondamento che fondi. (...) L'epoca a cui manca il fondamento pende nell'abisso (*Abgrund*). Posto che, in genere, a questa epoca sia ancora riservata una *svolta*, questa potrà aver luogo solo se il mondo si capovolge da capo a fondo, cioè se *si capovolge a partire dall'abisso*. *Nell'epoca della notte del mondo l'abisso deve essere riconosciuto e subito fino in fondo*. Ma perché ciò abbia luogo occorre che vi siano coloro che arrivano all'abisso»⁷⁸.

⁷⁷ H.G. Gadamer, *Sein - Geist - Gott*, in Heidegger. *Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*, Freiburg i.B. 1979, pp. 43-62 (qui pp. 61-62). Da notare che a una simile interpretazione del senso cristiano della «notte oscura epocale e collettiva» che è scesa sull'Occidente (come l'ha definita Giovanni Paolo II), è giunto anche l'altro grande filosofo dell'ermeneutica che si rifà ad Heidegger, Paul Ricoeur: cf. quanto ne ha scritto, a proposito de *Le conflict des interpretations*, G. Mura nel già cit. *La Notte...*, pp. 90-91, nota 55; e inoltre, il saggio di Ricoeur stesso: «*Il Dio Crocifisso*» di J. Moltmann, in M. Welker (ed.), *Dibattito su «Il Dio Crocifisso» di J. Moltmann*; tr. it., Brescia 1982, pp. 15-23.

⁷⁸ In *Holzwege*, cit.; tr. it., pp. 247-248 (corsivo nostro). In questa interessante conferenza, Heidegger esplicita in questi termini il significato di questa «notte del mondo»: «La mancanza di Dio, come venne sentita da Hölderlin, non nega la persistenza di un atteggiamento cristiano verso Dio da parte dei singoli e delle Chiese e non valuta questo rapporto in modo negativo. La mancanza di Dio significa che non c'è più nessun Dio che raccolga in sé,

CREAZIONE-CROCE-TRINITÀ: QUALE POSTO
NEL PENSARE DI HEIDEGGER?

Tutta la parabola della meditazione heideggeriana sul *Sinn vom Sein*, letta alla luce delle due coordinate proposte all'inizio (quella storica e quella teologico-religiosa) e centrata nella verità filosofica della «differenza ontologica», si mostra profondamente unitaria e stimolatrice. E, in particolare, sono proprio l'approfondimento della differenza ontologica alla luce della donazione che abbandona ritraendosi, e quello della nozione di *Gelassenheit* come abbandonar-si dell'uomo al *Sein*, che tradiscono la sorgente cristiana alla quale Heidegger, più o meno consapevolmente, ha attinto senza interruzione: il mistero del Dio che dona e si dona, e del Verbo che diventa uomo (*kenosi*) e vive l'assenza del Padre sulla croce, e in questo abbandono rivela nel modo più pieno — mentre sembra nascondere — il volto di Dio e la vocazione dell'uomo. Forse proprio per questo, come ha notato Balthasar, la lezione di Heidegger è «nell'età moderna la più feconda in

visibilmente e chiaramente, gli uomini e le cose, ordinando in questo raccoglimento la storia universale e il soggiorno degli uomini in essa. Ma nella mancanza di Dio si manifesta qualcosa di peggiore ancora. Non solo gli dèi e Dio sono fuggiti, ma si è spento lo splendore di Dio nella storia universale» (p. 247). Più oltre, sottolinea profondamente: «Il tempo è povero non soltanto perché Dio è morto, ma anche perché i mortali sono a malapena in grado di conoscere il loro esser-mortali. Essi non sono ancora padroni della loro essenza. La morte si ritrae nell'enigmatico. Il mistero del dolore resta velato. Non si impara ad amare...». Il tempo è povero, dunque, innanzi tutto «perché privo del non-nascondimento dell'essenza del dolore, della morte e dell'amore» (pp. 252-253) quell'amore che si dà unicamente nella «libertà indescrivibilmente aperta», che a sua volta si sperimenta — sottolinea Heidegger prendendo a prestito una frase di Rilke — «soltanto nei primi momenti di amore, quando l'uomo vede nell'altro, nell'amato, la proprio immensità, nonché nell'elevazione a Dio» (p. 263). A proposito del «capovolgimento», cf. anche le pp. 285-286, dove Heidegger nota: «L'interiorizzazione rimemorativa è il capovolgere della separazione in accesso al più ampio cerchio dell'Aperto»; e cita ancora una volta un profondo passo di Rilke: «...il nostro compito è quello di compenetrarci così profondamente, dolorosamente e appassionatamente con questa Terra provvisoria e precaria, che la sua essenza rinasca invisibilmente in noi. *Noi siamo le api dell'invisibile. Nous butinons éperdument le miel du visible, pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible*» (p. 285).

vista di una possibile filosofia della gloria»⁷⁹: di una filosofia dell'essere, cioè, centrata nella croce e nella risurrezione del Cristo. Ciò non toglie che, come abbiamo già qua e là notato, il contributo di Heidegger si mostri in fin dei conti come un «sentiero interrotto» — che non chiude il cammino, è vero, ma tuttavia ne esige il compimento —, un contributo venato da alcune ambiguità di fondo che occorre dissipare proprio per permettere il prosieguo del cammino. Mi limito a due considerazioni generali che mi paiono essenziali: la prima riguarda il rapporto tra filosofia e teologia in Heidegger; la seconda, il raffronto della «differenza ontologica» con il pensiero classico dell'analisi (Tommaso). Così facendo, mi rendo conto di lasciare un po' in disparte — almeno per il momento — alcune decisive dimensioni dell'esperienza intellettuale di Martin Heidegger, che pure sono emerse nel corso dell'esposizione: la storicità come evento, il pensare come ri-memorazione, il linguaggio come verbalità dell'essere, il rapporto di ad-propria-zione/es-propria-zione come libertà del gioco, ad esempio. Ma il mio intento, a questo punto, è quello di privilegiare il registro dell'essere in senso stretto, per ritornare — al termine del nostro incontro con Heidegger — all'intenzione originaria che ci ha mossi ad esaminare il suo pensare.

1. Innanzi tutto, nel superamento che Heidegger propone dell'onto-teo-logia della tradizione metafisica greco-occidentale, è certamente avvertibile un influsso della *theologia crucis* luterana, come del resto Heidegger stesso ha ammesso apertamente, o lasciato trapelare, in più occasioni: e in ciò, mi sembra, sta uno dei contributi più originali del nostro filosofo. Ma è proprio il rapporto con la *theologia crucis* in senso luterano, identificata *tout court* con la teologia cristiana, a determinare — anche — una prima *impasse* della filosofia heideggeriana.

Mi spiego. Heidegger è ritornato alcune volte sul tema del rapporto fra teologia e filosofia, e ogni volta ha sostenuto un regime di netta separazione tra le due, ispirandosi esplicitamente

⁷⁹ *Herrlichkeit*, vol. V; tr. it. cit., p. 402.

alla posizione paradigmatica di Lutero. L'accento già presente in *Sein und Zeit*⁸⁰, è svolto nella maniera forse più compiuta nel «Seminario di Zurigo del 1951»: «La fede non ha bisogno del pensiero dell'essere. Quando vi fa ricorso non è più la fede. Ecco ciò che Lutero ha compreso. (...) Credo che l'essere non possa venir pensato alla radice e come essenza di Dio, ma che tuttavia l'esperienza di Dio e della sua manifestazione, in quanto essa incontra l'uomo, è nella dimensione dell'essere che si fa evento — cosa che non significa in alcun modo che l'essere possa avere il senso di un possibile predicato per Dio»⁸¹. Ancora nel 1953, a Hofgeismar, e soprattutto nel saggio *Phänomenologie und Theologie*, riferendosi al famoso passaggio della 1 Cor.: «Non ha forse Dio dimostrata stolta la sapienza di questo mondo?» (1, 20), e appoggiandosi ancora una volta all'autorità di Lutero, Heidegger invita esplicitamente la teologia a considerare la filosofia «una stoltezza»: «i due cammini si separano a livello della decisione ultima»⁸². In questo senso, Heidegger sosterrà sempre che la teologia è la scienza della fede nel Crocifisso in quanto *faktum* che incide nelle determinazioni ontiche del *Da-sein*, ma non concerne la struttura ontologica del medesimo⁸³. Ed è proprio questa netta separazione fra filosofia e teologia a far dire ad Heidegger che il suo pensiero «non può essere teista più che non possa essere ateo»⁸⁴.

⁸⁰ «La teologia è alla ricerca di una più originaria interpretazione dell'essere dell'uomo rispetto a Dio, prescritta dal senso stesso della fede e interna ad essa. Pian piano essa incomincia a capire di nuovo l'idea di Lutero secondo cui la sua sistematica dogmatica riposa su un "fondamento" che non è scaturito da una ricerca in cui la fede è primaria, e il cui apparato concettuale non solo non è adeguato alla problematica teologica, ma la nasconde e la distorce» (*Sein und Zeit*, cap. 1, 3; tr. it., Torino 1969, p. 63 - corsivi nostri).

⁸¹ *Aussprache mit M. Heidegger an 6/XI/1951*, Zürich 1952 (ed. fuori commercio a cura della «Vortragesanschluss der Studentenschaft der Universität Zürich»): testo originale e tr. fr. in, *Heidegger et la question de Dieu*, cit.

⁸² *Bericht aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar*, Bd. I, 1954: originale e tr. fr. in *Heidegger et la question de Dieu*, cit., p. 335; *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1970; tr. it., Firenze 1974; cf. anche la *Einführung in die Metaphysik* (1953); tr. it., Milano 1979, pp. 18-19.

⁸³ Sugli sviluppi heideggeriani di questa problematica, cf. *Dieu sans l'être* di J.-L. Marion, cit., in particolare capp. 2 e 3.

⁸⁴ *Brief über den Humanismus*, cit., p. 120.

Ma proprio qui si nasconde, a mio parere, la prima grande ambiguità del pensiero heideggeriano. Egli infatti, mentre teorizza a parole questo regime di netta separazione, a fatti nutre la sua meditazione filosofica dell'esperienza storica di un *Da-sein* che è stato per duemila anni imbevuto dalla rivelazione cristiana nelle più profonde fibre del suo essere e del suo esistere: basta ricordare, ad esempio, l'incidenza che la mistica renana ha avuto sul suo pensiero. Così che, se a livello di epistemologia egli rimane fedele all'impostazione di Lutero, a livello di ermeneutica ontologica del *Da-sein* storicamente determinato nel suo rapporto al *Sein*, lascia filtrare — nella trama della relazione ontologica — alcune grandi e vivificanti intuizioni della rivelazione cristiana. Anzi, in ciò, va talvolta più in profondità di chi ha fatto professione esplicita di filosofia cristiana! Paradossalmente, mi pare dunque giusta l'affermazione già citata di Balthasar: forse senza avvedersene, Heidegger ci ha lasciato in eredità un abbozzo ontologico che ha come sua segreta scaturigine il mistero della *kenosi* del Verbo incarnato, e, in taluni spunti almeno, ha aperto dei preziosi squarci su un'ontologia illuminata dal mistero dell'abbandono della croce — in cui si rivela il dinamismo proprio del movimento di donazione che è l'Essere di Dio in quanto Amore. Il fatto poi che Heidegger abbia esplicitamente sostenuto il regime di separazione di cui s'è detto, non ha potuto non provocare ambiguità, incertezze e oscillazioni. Ad Heidegger è mancata un'esplicita ontologia della rivelazione⁸⁵. Senza attingere

⁸⁵ Proprio qui si annida, a mio avviso, la radice dell'ambiguità notata anche da Zanghì: «Il fatto che Heidegger voglia negare il cammino del pensiero al cristianesimo — perché poggianti, questo, sulla certezza della rivelazione —, può essere un segno, ancora, che il pensare, in effetti, è rimasto in Heidegger come non del tutto vita, non "essere" ma discorso sull'essere» (*art. cit.*, p. 27). Sull'ontologia della rivelazione, gioverebbe un confronto fra Heidegger e, ancora una volta, con Schelling e la sua «ultima» filosofia della mitologia (il pensare heideggeriano non si muove forse talvolta in un ambito mitico-simbolico?) e della rivelazione (cf. L. Pareyson, *Schelling*, Torino 1975). Circa il discorso, più ampio, cui sopra ho accennato, della conciliabilità del pensiero heideggeriano con la teologia, mi pare giusta la linea espressa da P. Vanzan in «Rassegna di Teologia», 19 (1978), n. 4 (si tratta di uno «speciale heideggeriano»), nell'editoriale: «Heidegger, a dispetto di certe apparenze in contrario, riveste per la teologia un interesse probabilmente superiore a quello di tanti

esplicitamente alla rivelazione e senza incidere sulla portata ontologica della medesima, Heidegger non ha potuto scorgere la dimensione specificamente trinitaria della *kenosi* e dell'abbandono come mistero dell'essere. Nel movimento del *geben* e nella riflessione sul «linguaggio» ha forse divinato qualcosa del mistero del *Logos*: ma non ha avuto la possibilità di accostarsi intellettualmente al mistero dello Spirito d'Amore. Per questo, ancora, ha rischiato talvolta di ricadere all'indietro verso un tipo di mistica e di filosofia pre-cristiana, parlando di «divino» (*to theion*), di Sacro, o usando l'immagine mitica della «Quadratura di cielo e terra, mortali e divini», lasciando sfumare nell'impersonalità l'Essere — o talvolta rischiando di lasciar risucchiare il *Da-sein* stesso nel *Sein*. Ciò non toglie che, proprio per la dinamica del pensare che ho cercato sin qui di tratteggiare, quella cioè di un'iscrizione implicita dell'evento cristiano centrato nella *kenosi* nella meditazione ontologica, la filosofia di Heidegger abbia molto da insegnare, in particolare per un superamento in positivo del fenomeno moderno della «morte» del «dio» dell'onto-teologia. Le ambiguità non mancano: è lecito perciò chiederci con Balthasar se «Heidegger sia riuscito davvero ad assumere ed inserire l'essenza del cristianesimo nella sua ontologia»⁸⁶. Ma è pure lecito e doveroso proseguire il cammino: in questa luce va letta, a mio parere, l'opera di Jean-Luc Marion.

2. Il secondo centrale problema della meditazione heideggeriana è senza dubbio quello della «differenza ontologica». Qual è il contributo che questa intuizione offre a un approfondimento dell'ontologia? L'accusa di «oblio della differenza ontologica»

teologi ortodossi abituali, per cui ben merita — anche solo per verificare il senso paradossale di una simile affermazione — una attenzione particolare» (p. 241).

⁸⁶ *Herrlichkeit*, vol. V; tr. it. cit., p. 389. Sul contributo di Heidegger al superamento dell'onto-teologia, cf. AA.VV., *Analogie et dialectique. Essais de Théologie fondamentale*, Genève 1982: il vol. è significativo perché raccoglie contributi di Marion, Lafont, Gisel, Jüngel, ecc., sul rapporto fra analogia e dialettica lette in prospettiva pasquale, per superare l'*empasse* della teologia individuata, proprio sulla scorta di Heidegger, nella crisi dell'onto-teologia (cf. il *Préface* di Gisel e Secretan).

che colpisce tutta la metafisica occidentale, intesa come onto-teo-logia, è pienamente giustificata, in tutti i casi? È su questo terreno, che va collocato, in particolare, un raffronto fra Heidegger e san Tommaso ⁸⁷.

Johannes Baptista Lotz ha affermato sinteticamente che Tommaso d'Aquino «è avanzato più di Heidegger nella *esplicazione* dell'essere, in quanto egli raggiunge l'ultimo mistero di ciò che Heidegger tocca solo da lontano in maniera adombrata. A questo proposito resta fermo che Heidegger supera l'Aquinate

⁸⁷ Qualcuno, come ad esempio C. Fabro nel suo *Dall'Essere all'esistente* (Brescia 1957), ha proposto un interessante raffronto anche fra Heidegger e Duns Scoto (cf. pp. 414 ss.), incentrato su un'interpretazione della differenza ontologica come distinzione fra *possibilitas* ed *actualitas*: e del resto il lavoro di libera docenza di Heidegger è intitolato, appunto, *Die Kategorien - und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Tübingen 1956; tr. it., Roma-Bari 1974), anche se recentemente si è appurato che il testo in questione non è di Duns Scoto; e qui sarebbe anche interessante un raffronto con l'interpretazione di H. Mühlen in *Sein und person nach Johannes Duns Scotus* (Werl 1954): come ha fatto A. Hayen, *L'Être et la personne selon J. Duns Scot*, in «Revue philosophique de Louvain», 53 (1955), pp. 525-541. Ma nell'ambito della teologia cattolica il confronto di Heidegger con la tradizione classica dell'ontologia è stato condotto soprattutto con san Tommaso. Cito qui di seguito solo alcuni degli autori e delle opere principali, che vanno ad aggiungersi alla linea — già ricordata — del «tomismo trascendentale»: G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959; B. Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et St. Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris 1963; B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit. I - Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*, Freiburg 1969 (alla buona panoramica storica che va da Tommaso, attraverso Kant ed Hegel, sino ad Heidegger, ed esamina poi i tentativi contemporanei di sintesi, da Przywara a Rahner, Coreth, ecc., corrisponde un approfondimento a mio parere troppo formalistico del tema della differenza ontologica — vista come il nodo centrale della metafisica); J.B. Lotz, *M. Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch, Zeit, Sein*, Pfullingen 1975 (sintesi in *Uomo-essere-tempo-Dio: sul dialogo fra Heidegger e Tommaso d'Aquino*, in «Rassegna di Teologia» 19 [1978], pp. 292-306); C. Fabro, *L'interpretazione dell'atto in S. Tommaso e Heidegger*, in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Roma-Napoli 1974, pp. 119-128; J.D. Caputo, *Heidegger's difference and the distinction between «esse» and «ens in St. Thomas*, in «Int. phil. Quat.», 20 (1980), pp. 161-181. Un bel contributo, centrato sulla nozione della differenza ontologica, ha infine offerto il già citato von Balthasar nel vol. V di *Herrlichkeit*: sia nella sua esposizione della filosofia di Heidegger (pp. 386-404), sia nell'importante parte conclusiva del volume: *Il luogo della gloria nella metafisica* (pp. 547-588).

nella *tematizzazione* dell'essere, nell'elaborazione dei rispettivi problemi e nell'articolazione delle rispettive risposte. Pertanto, il discorso sul superamento dell'oblio dell'essere che caratterizza l'epoca post-metafisica, la quale, per la prima volta, penserebbe l'essere stesso e vedrebbe quindi Dio in modo diverso, ha bisogno d'una riflessione molto accurata e di una esplicitazione che dia con precisione le differenziazioni, al fine di rendere ragione a ciò che si è già conquistato prima»⁸⁸. Heidegger, in altre parole, centrando la sua «tematizzazione» dell'essere nella «differenza ontologica», e avventurandosi in tutte le molteplici direzioni dischiuse da questa prospettiva, ha evidenziato forse ancor più di Tommaso la centralità del mistero dell'essere in un autentico filosofare. In particolare, egli ha smascherato, alla radice di una concezione astrattamente teistica (e poi deistica) del dio della metafisica — involuzione da cui non è stata immune anche certa teologia cattolica del passato —, l'oblio della «differenza ontologica» e della relazione ontologica dell'ente all'Essere, che ha provocato la morte del dio dell'onto-teo-logia, cui stiamo assistendo. Heidegger ha dunque liberato il campo per una «venuta» più profonda, più ricca, più autenticamente ontologica di Dio nel pensare dell'uomo. Ma a questo punto, Heidegger stesso ha mostrato di dover interrompere il sentiero del pensare: anzi, quand'è proseguito nel cammino, ha rischiato di cadere in pesanti ambiguità. Perché?

Perché Heidegger non ha saputo o potuto andare sino in fondo nella «esplicazione» dell'essere — e forse ciò è dovuto al mancato esplicito approfondimento del contributo cristiano al pensiero dell'essere. In tal senso, la lezione di Tommaso avrebbe potuto offrire un grande aiuto: ma, com'è ormai assodato, e come già era accaduto a Kant ed Hegel, Heidegger non ha conosciuto da vicino e profondamente l'autentica ontologia tommasiana: o meglio, l'ha conosciuta attraverso la mediazione deformante della scolastica essenzialistica e formalistica, per la quale spesso è ben giustificata l'accusa di onto-teo-logia, e alla quale hanno attinto senza dubbio Cartesio, Leibniz, Spinoza e Wolff,

⁸⁸ *Uomo-essere...*, cit., p. 306.

in cui è evidente l'oblio dell'essere. A questo punto resta da vedere perché Tommaso vada esente dall'accusa di oblio dell'essere mossagli da Heidegger e, perciò, in quale direzione sia da proseguire il cammino dell'esplicitazione ermeneutica dell'essere intrapreso da Heidegger, proprio facendo tesoro del contributo dell'ontologia tommasiana.

Quanto al primo punto, la critica filosofica e teologica al pensiero di san Tommaso, da Gilson a Maritain a Fabro, ha guadagnato un'acquisizione della massima importanza: per esprimerla in termini heideggeriani, la nozione tommasiana dell'*actus essendi* supera, di fatto, da un lato, quell'oblio dell'essere che si può riscontrare in certo aristotelismo e platonismo, e, dall'altro, quello della scolastica formalistica e di tutta una direttrice del pensiero soggettivistico e illuministico della modernità. «Per san Tommaso — scrive ad esempio Fabro — lo *esse* è il principio attuale dell'ente che fa composizione reale con l'*essentia*, la quale perciò — rispetto all'*esse* che la attua — scende al rango di potenza, non nel senso formalistico della *possibilitas* (...), ma di contenuto reale dell'ente, il quale è perciò in atto per il suo proprio *actus essendi*. L'*esse* partecipato dalla creazione non va detto perciò *esse actu* (all'ablativo) — questa è la *actualitas* come *existentia* — ma *esse (ut) actus* al nominativo»⁸⁹. Qui è tutta

⁸⁹ C. Fabro, *L'interpretazione dell'atto...*, cit., p. 126. Fabro è ritornato esplicitamente sul raffronto Heidegger-Tommaso nel suo recente volume: *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Milano 1983: cf., in particolare, l'*Introduzione* (pp. 11-25), dove l'autore attribuisce ad Heidegger «il merito (...) di aver segnalato (...) una corrispondenza per antitesi fra il formalismo astratto della scolastica e la trascendentalità, ossia l'autofondazione del *cogito* moderno» (p. 14, nota 8); ma ribadisce: «Le critiche di Heidegger non colpiscono San Tommaso, anzi rivalutano la sua concezione assolutamente originale e unica dell'*esse* come atto distinto dall'essenza» (p. 18). Sull'originalità della nozione tomista di *actus essendi* in Fabro, cf., del medesimo, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1939; *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Paris-Louvain 1960 (tr. it., Torino 1961), e sull'evoluzione storica della tematica in rapporto alla genesi dell'ateismo moderno, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1969² (su Heidegger, pp. 864-892). Oltre a Fabro, anche Maritain ha interpretato in questa luce l'ontologia di Heidegger: cf., in particolare, *Réflexions sur la nature blessée*, in «Revue thomiste», 68 (1968), pp. 5-40; tr. it. in *Approches sans entraves*, vol. II, Roma 1978, pp. 9-57 (in modo speciale, pp. 41-44); sulla

l'originalità della nozione tomista dell'essere dell'ente, che è *atto* e proprio per questo trascende l'essente, ma — dato che perviene a sussistere solo nella essenzialità finita dei vari enti: «*esse non est subsistens sed inhaerens*»⁹⁰ — è a sua volta trasceso da quell'*Ipsum Esse per se subsistens* da cui trae origine. Per Tommaso, dunque, la nozione di essere è intrinsecamente «analoga»: si dà l'essere come «componente» dell'ente e si dà l'Essere come sorgente trascendente ed infinita di questo essere secondo e «partecipato». Nell'un caso e nell'altro l'essere è *atto*: infinito o finito. La loro relazione, che è una relazione ontologica nel senso di Heidegger perché si tratta di *atti* d'essere, è la «partecipazione» dell'essere — ovvero la creazione. Per Tommaso si danno due «differenze»: quella fra l'*actus essendi* creato e l'essenza con cui esso entra in composizione reale, e quella fra questo stesso *actus essendi* per sé non sussistente e l'*actus essendi illimitatus* (l'Essere, Dio).

In Heidegger questa grande conquista dell'ontologia cristiana sfuma in una doppia, e in fondo equivoca, accezione dell'essere: «come "componente" gli enti, e come l'Altro assolutamente»⁹¹. Proprio per questa confusione, egli rischia di pensare «il superconcettuale *actus essendi*, che si rende temporale nelle singole essenze, segnandolo con i distintivi dell'atto (divino) sussistente. E dal momento che quello dev'essere essenzialmente attraversato dal nulla per potersi in genere temporalizzare, questa

centralità dell'*actus essendi* in Maritain, cf. il nostro *Percezione intellettuale dell'essere e percezione confusa di Dio nella metafisica di J. Maritain*, in «Riv. Fil. neosc.», 73 (1981), pp. 530-556; sulla linea di Maritain, anche il suo discepolo E. Korn, *La question de l'Etre chez M. Heidegger*, in «Revue thomiste», 70 (1970), pp. 227-263; 560-603; 71 (1971), pp. 33-58; l'interpretazione di Maritain, infine, guida anche l'approccio, già notato, di Gardet e Lacombe in chiave di mistica naturale. Sia Fabro che Maritain sottolineano la specificità dell'*actus essendi* tommasiano tanto in rapporto alla filosofia greca che in rapporto a quella moderna. Sul rapporto col pensiero antico, sulla stessa linea, cf. anche E. Gilson, *La philosophie au Moyen age* (1952); tr. it., Firenze 1973 (pp. 630-658); del medesimo, in forma sistematica, *Elements of Christian Philosophy*, New York 1960; tr. it., Brescia 1964; e M. Sanchez-Sorondo, *Aristotele e Tommaso*, Roma 1981.

⁹⁰ *De potentia*, VII, 2, ad 7.

⁹¹ G.M. Zanghì, *V'è un'uscita...*, cit., p. 22.

negatività, che rende possibile l'illuminazione soggettiva-oggettiva, diventa un attributo dell'essere assoluto. In altri termini: *Heidegger identifica le negazioni della teologia antico-cristiana (come «teologia negativa») con il nulla che è proprio dell'atto di essere costitutivo del mondo.* La conseguenza è che (...) attraverso la differenza non regna nessuna *analogia entis*, ma una *identitas* che a un tempo temporalizza e include la differenza»⁹². Heidegger, precisa ancora profondamente Balthasar, «pensa la differenza non nel modo tomistico, cioè cristianamente, in quanto segno della creaturalità, per conseguenza decade dalla differenza in un ritorno all'identità (...). I due punti di partenza dell'*analogia entis* cristiana si distribuiscono nel pensiero di Heidegger negli scritti giovanili (*Sein und Zeit* e connessi) e negli scritti successivi divisi dai primi dalla "svolta"; ma le due realtà non si integrano»⁹³.

Certamente, von Balthasar ha colto qui il nocciolo dell'ambiguità che permane irrisolta all'interno dell'ontologia heideggeriana: «l'oblio della creazione» cristianamente interpretata. Ma — resta infine da chiedersi — in questo «voluto» oblio, Heidegger non ha forse tacitamente espresso la necessità di una «ripresa» del pensare il mistero della creazione (e il connesso principio dell'analogia dell'essere) nella luce — in quella *Lichtung* che è «luce» e «non-luce» insieme —⁹⁴, della *kenosi* e dell'abbandono

⁹² Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. V; tr. it. cit., pp. 400-401.

⁹³ *Ibid.*, p. 402. «Là — continua Balthasar — c'è l'esistenza "gettata via" (*Geworfenheit*), ma senza nessuno che la getta e in modo che la struttura temporale dell'esistenza conduce ad una finitezza dell'essere e della verità; l'estasi illuminativa matura nel nulla. Qui invece l'essere appare come l'origine del "getto" (*Wurf*), ma ora la condizione di alienazione (*Geworfenheit*) è scomparsa, esiste solo la "posizione" (*Grundsatz*) come salto da e nell'origine. La "svolta" mostra solo l'identità dell'altro versante. Quando l'analogia immanente dell'essere tra *actus essendi* ed *essentia* non si approfondisce nell'analogia trascendente dell'essere fra Dio e il mondo, si elimina da se stessa e si risolve nell'identità». Ma mi pare che il movimento del *geben* e della *Gelassenheit* che ho cercato di evidenziare sia più profondo, e permetta (o almeno indichi) un altro approdo al di là della semplice «identità». Sempre di Balthasar, cf. lo sviluppo nella parte conclusiva del vol.: *Il miracolo dell'essere e la quadruplici differenza* (pp. 547-577).

⁹⁴ Cf. L. Amoroso, *Heideggers «Lichtung» als «lucus a (non) lucendo»*, in «Philosophisches Jahrbuch», 90 (1983), pp. 153-168.

del Verbo incarnato, che ci disvelano nella storia, come evento e incontro e cammino, il «gioco» trinitario del dono e dell'abbandono come esemplare e «forma» della creazione e della salvezza? La nozione di *actus essendi* esprime la consistenza ontologica della creatura a un tempo e la sua relazionalità radicale al Creatore (quella che è stata definita la «creaturalità-esistente») ⁹⁵, come «proiezione creata» della distinzione nell'unità delle tre divine Persone. Ma è l'abbandono (forse qua e là intravisto da Heidegger nella realtà della *Gelassenheit* e nel dinamismo del *geben*?) a permettere, nella storia, di definire la *persona* nel suo divenire-sé ⁹⁶ — divenire che è partecipazione reale al mistero pasquale del Cristo crocifisso e risorto.

PIERO CODA

⁹⁵ Cf. i sempre attuali *Appunti di filosofia sulla conoscibilità di Dio*, Roma 1967, di P. Foresi, dove questa nozione è evidenziata proprio in dialogo con l'esistenzialismo (cf. *Creaturalità ed esistenzialismo*, pp. 83-98). In questa linea anche Lafont: «La méditation de l'être comme acte fournit l'instrument intellectuel qui nous permet de penser le premier article du Credo. Le mot de *créature* dit, de manière théologique, le paradoxe dans l'étant, d'un don pleinement approprié e d'une donation qui ne cesse pas, d'un étant qui peut être pensé dans la lumière de l'être, en dehors de tout soupçon d'obscurcir celle-ci. Car *créature* dit à la fois radicale autonomie et pleine dépendance» (*art. cit.*, p. 395).

⁹⁶ Come ha scritto, ad es., V. Losskij: «La perfezione della persona consiste nell'abbandono» (in *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*; tr. it., Bologna 1967, p. 136). Ciò non toglie che il carattere di impersonalità che sembra avvolgere la visione heideggeriana tanto del *Sein* che del *Da-sein* — anche se è stata valutata positivamente da qualcuno, come ad esempio, in chiave simbolica, da Paul Tillich — resta una grave lacuna da colmare (cf. la critica di E. Lévinas).