

**V'È UN' «USCITA» ALL'ESISTENZIALISMO  
DI HEIDEGGER? \***

GIUSEPPE MARIA ZANGHÌ

La domanda, cui ci proponiamo di rispondere, come ne saremo capaci, nelle considerazioni che seguiranno, vuol significare: l'esistenzialismo ha un suo contributo da offrire al pensiero umano? e quale? L'esperienza intellettuale che esso ci propone ha un senso, o è solo testimonianza di un travaglio che non ha via d'uscita? Confessiamo subito che non ci sembra possibile una risposta negativa: l'esistenzialismo sarebbe soltanto il segno di uno scacco del pensiero, l'ultimo anello di una lunga serie di fallimenti. Anzitutto, l'esistenzialismo esiste, pone dei problemi, chiede delle risposte: chiede, prima d'ogni cosa, d'esser compreso nel suo valore di esperienza umana. E poi, esso è entrato un po' dovunque; il nostro mondo d'oggi, quello occidentale, nella sua sostanza è esistenzialista. Esso si ripropone, dopo un lungo cammino filosofico (che dev'esser valutato dal suo punto d'arrivo attuale), di ritrovare il pensare come vita prima che tecnica, come esperienza prima che rappresentazione: come intellezione prima che discorso razionale. Esso si ripropone un'esperienza originaria, assolutamente prima e determinante il lavoro filosofico, successivo – e ricerca questa esperienza “prima” nell'autenticità dell'esistenza aperta alla verità dell'Essere. Esso vuol raggiungere le cose, ma come “mondo”, nel loro essere, nella loro realtà di

\* Il presente lavoro fu pubblicato per la prima volta su «Ekklesia», I, 2 (giugno/luglio 1967). Lo riproponiamo per l'attualità che ancora riveste e perché difficilmente reperibile.

soggetti, per “abitarle”, come dice Merleau-Ponty<sup>1</sup>, superando così una loro riduzione – e impoverimento – ad oggetti.

Ci sembra, però, che la via migliore per entrare nell'esistenzialismo e capirlo nel suo voler essere un'esperienza interiore sia, proprio per questo, il parlare di *un* esistenzialista. Solo in questo caso, d'altra parte, può aver valore la distinzione tra una filosofia “esistenzialista” (*existentiell*): che si ferma, cioè, all'esistenza, senza voler raggiungere una ontologia, ma volendo essere solo esistenza vissuta; e una filosofia “esistenziale” (*existential*): che si interroga, movendo dalle cose, sull'essere di esse, cercando, cioè, di costruire un'ontologia che sia, però, esistenza vissuta. Si tratta, in fondo, di scelte originarie di questo o quel pensatore all'interno di un identico atteggiamento fondamentale. E lo stesso si dica di un esistenzialismo teista o ateo o agnostico: non si tratta di posizioni assolute dell'esistenzialismo come tale, ma, ancora, di scelte dei singoli filosofi.

Se ci rivolgiamo ad Heidegger è perché ci sembra il pensatore “esistenziale” (anche se egli stesso non vuol definirsi tale) che finora ha più determinato la filosofia contemporanea. Ancora, perché ha un'autentica vocazione metafisica, di grande potenza (e il fatto che egli si consideri non-metafisico è una riprova, appunto, della originarietà della sua metafisica); ancora, perché, come pochi, ha compreso l'esigenza di un ripensamento delle origini del pensiero occidentale, e lo tenta cercando di assimilare e superare le varie forme che esso ha assunto nella sua storia, in una posizione essenziale – e vedendo in questo “ritorno” un momento necessario per disporsi al prossimo inevitabile dialogo del pensiero occidentale con il pensiero orientale<sup>2</sup>. Infine, perché il suo pensare è esso stesso un tentare una via d'uscita nell'Essere, un “esistere” nell'Essere. Interrogarci su Heidegger significa, quindi, interrogarci sul valore di un tentativo di ontologia esistenziale.

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'Esprit*, Paris 1964, p. 9.

<sup>2</sup> Cf. *Vorträge und Aufsätze*; tr. franc., *Essais et conférences*, Paris 1958, p. 52. Citeremo Heidegger rifacendoci alle traduzioni francesi e italiane delle sue opere.

Cercheremo, allora, di comprendere, esponendolo, il pensiero di Heidegger, per quanto ci sarà possibile. Alla fine, tenteremo di rispondere alla domanda che dà il titolo al nostro scritto: domanda la quale, così com'è formulata, mentre afferma una “chiusura” *di fatto* del pensiero di Heidegger – un suo non uscire effettivo nell'Essere –, insieme pensa che, movendosi dall'intuizione di fondo del filosofo, ma integrandola, si può raggiungere l'Essere. Che vuol dire: il movimento dell'esistenzialismo, ma preso *integralmente*, può dare un suo contributo al cammino del pensiero verso la verità dell'Essere.

Non è facile penetrare un modo di pensare qual è quello di Heidegger, per tanti aspetti sconcertante, e “nuovo” rispetto al pensare come usualmente lo intendiamo. Perché, quello di Heidegger, non è un pensare “derivato”, un *discorrere* sull'essere, ma un pensare “originario”, un *percepire* l'essere nell'esperienza esistenziale e angosciosa del crollo di tutte le cose e del pensiero che ad esse è legato; esperienza offerta al pensiero contemporaneo come salvezza per esso.

Essere, pensare, e quindi uomo<sup>3</sup>, sono i tre momenti fondamentali all'interno dell'intuizione heideggeriana, unica e semplissima.

Anzitutto, *l'essere*.

Che cosa è, l'essere?

Qualcosa che potremmo accostare a una definizione la troviamo in *Lettera sull'umanesimo*: «L'essere è ciò che è»<sup>4</sup>. Formula enigmatica: eppure, aggiunge Heidegger, proprio questo dovrà imparare ad esperimentare e a dire il pensiero futuro. «L'essere – non è Dio né un fondamento del mondo. L'essere è più lontano d'ogni ente e tuttavia più vicino all'uomo d'ogni ente, sia esso una rupe, un animale, un'opera d'arte, una macchina, sia esso un angelo o Dio. L'essere è il più prossimo. Ep-

<sup>3</sup> Dell'uomo qual è concepito da Heidegger diremo solo alcuni aspetti, più strettamente legati al nostro argomento.

<sup>4</sup> *Ueber den Humanismus* – tr. franc. in *Questions III*, Paris 1966, pp. 101ss.

pure questa prossimità rimane, per l'uomo, ciò che v'è di più remoto».

Ecco, dunque, l'essere: lontananza-prossima, prossimità lontana. Situazione dialettica, ma d'una dialettica esistenziale; e situazione difficile a esser custodita dall'uomo. È per questo, appunto, che l'uomo «si tiene sempre e anzitutto, e solamente, agli enti», per un loro senso di solidità, che poi l'*angoscia* (ma di ciò diremo più avanti) denuderà nella sua ingannevolezza. Certo, quando il pensiero si rappresenta l'ente in quanto ente, non può non riferirsi all'essere: ma è sempre l'ente come tale, e non l'essere come tale, che viene pensato. Il “problema” dell'essere fa perno, sempre, sull'ente. Possiamo dire, scrive Heidegger, che qualsiasi metafisica, ivi compresa quella “critica” – cartesiana o kantiana –, pensa a partire dall'ente e in direzione dell'ente: alla luce dell'essere, certo, ma colto appena in uno sguardo, facendosene il mediatore di queste “sortite”. Quel che rimane nascosto – e che Heidegger ricerca – è proprio lo “schiarirsi” dell'essere: si coglie ciò che è presente nell'apparizione (l'idea, nel senso platonico, o la rappresentazione categoriale del pensiero soggettivo), ma l'apparizione, l'essere, rimane non-compreso.

La difficoltà che ha l'uomo di sostenere questa prossimità-lontananza spiega, dunque, il motivo del suo rivolgersi all'ente: esso appare più vicino. «Ma più prossimo del più prossimo e insieme più lontano del più lontano, per il pensiero abituale, è la prossimità essa stessa»: l'essere. L'essere che è la *semplicità*: e che «rimane misterioso, come la prossimità nuda di un potere che non obbliga».

Sartre dice: «Noi siamo su un piano ove si hanno soltanto uomini». Heidegger: «Noi siamo su un piano ove si ha principalmente l'essere». Sono le due facce dell'unico esistenzialismo.

Heidegger precisa ancora: che cosa è, *il piano*? L'essere medesimo. E che cosa vuol dire «*si ha*», *es gibt*? Vuol dire che *l'essere è dono*: infatti lo *es* («ciò che») che *gibt* («dà») è l'essere. «Il dono di sé nell'aperto per mezzo di questo aperto, è l'essere stesso». Potremmo anche dire: *l'essere è*, se questo non potesse trarci in inganno, facendoci rappresentare l'essere come un ente, «sul modo dell'ente conosciuto, il quale, come causa produce e, come

effetto, è prodotto». Eppure, Parmenide aveva detto: «L'essere, infatti, è». «In questa parola si nasconde il mistero originario per qualsiasi pensiero. Anzi, è, forse, può dirsi solo rigorosamente dell'essere per cui ogni ente, propriamente, non-è».

Questa prossimità per l'uomo Hölderlin l'ha chiamata “la Patria”. Di essa, conclude Heidegger, ancor oggi l'uomo deve fare esperienza: finché l'essere, per l'uomo, sarà il concetto più generale o un ente infinito, l'essere, come tale, non sarà stato pensato.

Abbiamo accennato, prima, a un *aperto* in cui l'essere si dà, e che è l'essere medesimo. Ci sembra, questa, una parola-chiave per penetrare nel pensiero di Heidegger. E che cosa sia questo “aperto”, possiamo leggerlo, più che altrove, nel breve dialogo sul pensiero, del 1944-45, tra un Saggio, un Erudito e un Professore – pubblicato in *Questions III* (versione francese di alcune opere heideggeriane), come commentario all'altro scritto *Gelassenheit* (Serenità), del 1959<sup>5</sup>.

Sappiamo tutti, osserva Heidegger, che ogni rappresentazione – e il pensare, nella tradizione kantiana e idealista, è rappresentazione trascendentale – è «legata a un orizzonte», che è come la linea perimetrale del nostro campo visivo intellettuale. Ora, di per sé l'orizzonte, appreso a partire dagli oggetti che esso circonda, trascende gli oggetti. Esso è un'apertura nella quale le cose si stagliano nel loro essere questa o quella cosa. Ma allora, se l'orizzonte è un'apertura, esso è, «in ciò che gli è proprio, il lato a noi accessibile di un'Apertura che ci circonda» e che, per l'altro lato di sé, si nasconde. Esso è «altro da sé stesso, e insieme il medesimo». Possiamo *vederlo*, aggiunge Heidegger, come una “contrada”, anzi *la* contrada, la quale «raccoglie tutti gli enti ponendoli in rapporto l'uno con l'altro e tutti con tutti; li conduce a riposare in sé stessi e a rimanere in questo riposo». È per questo atto di “op-posizione” (cioè di mettere-in-presenza) della contrada, che gli enti sono enti. Allora, è più giusto dire che la contrada, non che venire a noi, si sottrae a noi nell'atto stesso di far presenti gli enti.

Questo è l'essere, dunque, di fronte al quale siamo «in una medesima oscillazione senza termine fra il sì e il no, sospesi fra i due».

<sup>5</sup> *Questions III*, cit., pp. 183-225.

L'essere non-è l'ente, esso è l'orizzonte dell'ente, più ancora, la faccia che si nasconde, di questo orizzonte. Per questo, «l'essere, come cercato, abbisogna dunque d'un suo specifico modo di svelamento, che non ha nulla a che vedere con lo scoprimento caratteristico dell'ente»: non si può dimostrare l'essere, si può *mostrarlo*<sup>6</sup>. Per questo, il concetto di essere è il più oscuro, è indefinibile – e va quindi cercato in un suo modo –, è la chiarezza di ogni nostra affermazione, ma che attende essa stessa d'esser chiarita<sup>7</sup>. È il fondamento di ogni ontologia, perché è il fondamento di ogni esistenza<sup>8</sup>.

L'essere non-è l'ente. Pur se potremmo anche dire: l'essere è l'ente, ma dando al verbo è un senso transitivo: l'essere fa essere l'ente, l'essere pone e raccoglie l'ente<sup>9</sup>. Da qui lo stupore dell'uomo: «che l'ente rimanga raccolto nell'essere, e che l'ente appaia nella luce dell'essere, ecco ciò che situò i greci – e loro dapprima, e loro soli – nella dimensione dello stupore».

Da una parte, quindi, l'essere appare in “composizione” (*Zwiefalt*) con l'ente, come l'essere *dell'ente* o – ed è la stessa cosa – l'ente *nell'essere*<sup>10</sup>. Dall'altra, esso è l'assolutamente semplice (*Einfalt*), unità originaria<sup>11</sup>.

L'essere è il mistero che si *svela come mistero* (quindi, restando mistero), è luce che s'abbuia, dono che si sottrae, fare che non-fa<sup>12</sup>, verità (cioè non-nascondimento, *a-létheia*) che riposa nel nascondimento (*léthe*)<sup>13</sup>. Ritrarsi che attrae; essere che è, *nel suo essere*, «non-esser-più» e «non-essere-ancora»<sup>14</sup>. Essere che non s'apre e non si sdoppia: eppure, nell'ente, s'apre e si sdop-

<sup>6</sup> *Sein und Zeit*; tr. it., *Essere e Tempo*, Milano 1953, p. 17.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 14-15.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 19-25.

<sup>9</sup> Cf. *Was ist das, die Philosophie?*; tr. it. franc., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris 1957, pp. 25ss.

<sup>10</sup> Cf. *Essais et conférences*, cit., pp. 289-309.

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 176-179.

<sup>12</sup> L'essere, in *Questions III* (p. 225), è paragonato alla notte «cucitrice di stelle... Se poi si può dire che la notte lavori, o piuttosto essa riposo».

<sup>13</sup> Cf. *Essais et conférences*, cit., p. 267.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 219.

pia<sup>15</sup>. «Forse, allora, ciò che domina nello svelarsi, è l'occultarsi? Pensiero audace, ma Eraclito l'ha pensato»<sup>16</sup>. Essere che fa, ma *non* al modo delle cause: il suo fare è il condurre una cosa «verso il suo apparire», un “far-venire” nella luce dell'essere<sup>17</sup>.

Poiché l'essere è così, esso è storia originaria, in quanto manifestazione di ciò che è stato e rimane ancora nel nascondimento, in quanto *avvenimento* in una presenza che rimane assente. Ed è tempo originario, non come lo è un ente, ma nel suo modo, come «sorgente di tutti i tempi»<sup>18</sup>, come *relazione* esso stesso (e non termine di relazione, ché dovrebbe, allora, essere un ente) e quindi «trascendenza per l'ente» (più che trascendenza *dell'ente*) in un “avvenimento” che, appunto, è tempo<sup>19</sup>.

Abbiamo detto, prima, che l'essere è, nella sua essenza, dono-che-si-sottrae e così *costituisce* le cose come cose e *assimila* l'uomo: questo è, infatti, il rapporto essere-uomo: non di costituzione (sono le cose che vengono costituite), ma di assimilazione: l'uomo è, a differenza delle cose, risposta all'essere secondo il modo dell'essere – e il non-darsi del dono è proprio l'assimilare<sup>20</sup>.

Questo esser-dono dell'essere si rivela nell'esser-d'una-cosa. Consideriamo una brocca<sup>21</sup>: *l'essere* di una brocca è il vuoto-che-contiene; e il vuoto contiene in due maniere, ricevendo e trattendo – unità, dunque, di ricevere (ciò che è versato) e trattenere (in sé). Ora, questa unità è retta dal *versare*: «Il duplice “contenere” del vuoto riposa sul “versare”. Propriamente il contenere è ciò che esso è in quanto “versare”. Il versare della brocca è offrire. Il contenere del vaso dispiega il suo essere nel versare ciò che si offre a bere». E più compiutamente, nel versare *in libagione*: il *sacro* è la dimensione rivelatrice dell'essere, ed è affidato al poeta.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, p. 89.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, p. 309.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 12ss.

<sup>18</sup> B. Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, Paris 1963, p. 92.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>20</sup> Cf. *Questions III*, cit., pp. 207-208.

<sup>21</sup> Cf. *Essais et conférences*, cit., pp. 194-218.

Dunque, l'atto del versare *conserva* – conserva la brocca nel suo essere. L'atto del dare è l'essere.

Questa realtà dell'essere si manifesta in quelli che vorremmo chiamare i *modi originari* dell'essere, il quale, pure, è altro-dai-esseri: i Quattro – terra, cielo, divini, mortali –, i quali formano un solo tutto a partire da una unità originaria. Non nel senso che i Quattro diventino l'Uno o l'Uno produca i Quattro, bensì secondo un essere-non-essere originario. Ciascuno d'essi, infatti, riflette nel suo modo l'essere degli altri e si riflette in un suo modo nel suo proprio essere *transproprietato* negli altri, tornando ad esso nel riposo in grembo alla semplicità dei Quattro. Ciascuno d'essi è *espropriato* verso qualche cosa che gli è proprio – e confidato agli altri, che lo spiegano. Nessuno dei Quattro stringe per sé ciò che ha in particolare: al contrario, possiede il suo essere portandosi all'altro, fuori di sé ma come verso qualche cosa che gli è proprio. Come un gioco di specchi, questo darsi dei Quattro (un darsi che è un essersi-dato) all'altro-sé stesso è, per Heidegger, il mondo.

La metafisica ritrova il mito. E chiede d'esser colta con un pensiero esperto di miti. Il quale, più che “trovare”, deve “raccogliersi”, semplicemente, seguendo un invito senza parole, l’invito – com’è scritto in *Questions III*<sup>22</sup> – della notte che scende, ma che «per il fanciullo che sempre è nell'uomo, rimane la cucitrice di stelle».

«Non capisco una parola sola di ciò che voi dite» – è l'Eredità che parla al Professore; «ma neppur io comprendo, se per “comprendere” intendete: potersi rappresentare le cose che si offrono a noi, così da metterle in un certo senso al sicuro nel grembo del già-conosciuto».

A questo punto possiamo capire come la domanda: che cosa è l'essere, per un pensatore qual è Heidegger non ha un vero senso. L'essere non è un ente: e solo dell'ente ci si può chiedere: che cosa è... L'essere è ciò che resta ancora da esser-pensato dal pensiero occidentale. Tutto lo sforzo di Heidegger è in questo senso: risvegliare l'uomo all'essere.

<sup>22</sup> Cf. pp. 225 e 191-192. Sull'affinità tra pensiero esistenzialista e pensiero mitico, si veda l'opera di G. Gusdorf.

Ma – e dobbiamo domandarcelo, se il nostro pensare vuol essere “sincero” –: e Dio? Che cosa è Dio, per Heidegger?

Non è facile rispondere.

Lo si accusa di ateismo: «Poiché si rinvia alla parola di Nietzsche sulla “morte” di Dio, si prende questo atteggiamento per ateismo. Infatti, che cosa di più logico di questo, cioè che chiunque abbia fatto esperienza della “morte di Dio”, sia un senza-Dio?». Il fatto è, precisa Heidegger, che prima di aver risolto il problema dell’essere non si può risolvere il problema di Dio; ma questo non vuol dire che una filosofia che pensa così sia un indifferentismo religioso. «È solo a partire dalla verità dell’essere che l’essenza del sacro si lascia pensare. È solo a partire dall’essenza del sacro che si può pensare l’essenza della divinità. È solo alla luce dell’essenza della divinità che può esser pensato e detto ciò che la parola “Dio” deve nominare»<sup>23</sup>. Il costatare, oggi, la “morte di Dio”, dice Heidegger, è tutt’altro che essere ate; piuttosto è porsi in attesa della venuta di Dio. «Che Dio e il divino ci manchino, questo è un’assenza. Solo che l’assenza non è un nulla, essa è la presenza – la quale anzitutto dev’essere conquistata – della pienezza nascosta di ciò che è stato e che, così raccolto, è: del divino presso i greci, presso i profeti giudei, nella predicazione di Gesù. Questo “non più” è in sé stesso un “non ancora”, il non-ancora della venuta velata del suo essere inesauribile»<sup>24</sup>.

Siamo allora, forse, dinanzi a un pensiero che vuol purificare l’idea di Dio da ciò che una ragione che pensa gli enti e non l’essere le ha imposto? Un pensiero, vorremmo dire “profetico”, di un Dio che è, nel suo venire? «Dio, visto alla luce della causalità, può essere ridotto a una causa, alla causa efficiente. Allora, ed anche all’interno della teologia, egli diventa il Dio dei filosofi, di quelli, cioè, che determinano il non-celato e il celato secondo la causalità del “fare” senza mai considerare l’origine essenziale di questa causalità»<sup>25</sup>. Un Dio, dunque, che, se è l’essere, non è un ente, neppure il *summum ens*? Allora, il “Forsennato” nietzschi-

<sup>23</sup> *Questions III*, pp. 127, 133-134.

<sup>24</sup> *Essais et conférences*, cit. p. 220.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 35.

no, che grida la morte di Dio, non ha nulla da fare con «quelli che non credono in Dio. Questi, infatti, sono non-credenti non perché Dio in quanto Dio sia divenuto per loro non-credibile, ma perché essi stessi hanno rinunciato a qualsiasi possibilità di credere nella proporzione in cui sono divenuti incapaci di cercare Dio. E non sono più capaci di cercare, perché non sono più capaci di pensare... Il Forsennato, al contrario, è colui che cerca Dio gridando dietro a Dio. Forse un pensatore, qui, ha veramente gridato *de profundis*? E il nostro pensiero? Non ascolta il grido? Non lo udrà, fino a quando non avrà cominciato a pensare. E il pensare avrà inizio quando noi avremo capito che la *ragione*, questa cosa tanto magnificata da secoli, la ragione è il nemico più accanito del pensiero»<sup>26</sup>.

Ma qual è la relazione fra questo pensare, ritrovato, e Dio? Se Dio è l'essere, e il pensiero è pensiero dell'essere, sarà, allora, il pensiero pensiero di Dio? O piuttosto il rapporto con Dio è confidato a una *sola fides*, che non ha nulla da fare col pensiero, mentre il pensiero come tale ha un altro compito? «Il pensiero che indica la verità dell'essere come di ciò che deve essere pensato, non vuole in nessun modo decidersi in favore del teismo. Non può essere né teista né ateo. E questo non per via d'un atteggiamento di indifferenza, ma perché tien conto dei *limiti* che sono fissati al pensiero in quanto pensiero, e lo sono da ciò stesso che è dato al pensiero come quello che dev'essere pensato: la verità dell'essere»<sup>27</sup>. Questo testo, è vero, è ambiguo, perché si potrebbe intendere non del pensiero come tale, ma del pensiero che *indica*, del pensiero in questo momento storico. Ma altri testi sono più esplicativi. Oggi, scrive Heidegger, assistiamo a un fenomeno senza precedenti: la «sdivinizzazione» degli dèi (*Entgötterung*), che non è il semplice metter da parte gli dèi, il semplice ateismo nel suo aspetto più grossolano. «La sdivinizzazione degli dèi è un duplice processo, per il quale, da una parte, l'immagine del mondo si cristianizza, nella misura in cui il fondamento del mondo è

<sup>26</sup> *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in *Holzwege*; tr. franc., *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris 1962, p. 219.

<sup>27</sup> *Questions III*, cit., pp. 134-135. Il corsivo è nostro.

posto come infinito, incondizionato, assoluto; e dall'altra parte, il cristianesimo trasforma il suo ideale di vita in una visione del mondo (la visione cristiana del mondo), così accomodandosi ai tempi nuovi»<sup>28</sup>. «La teologia tende verso un orientamento più originario, delineato in base al senso della fede stessa ed all'interno della sua costante interpretazione dell'essere dell'uomo in rapporto a Dio. Essa, a poco a poco, incomincia nuovamente a comprendere l'intuizione di Lutero che la sua sistematica dogmatica riposa su un "fondamento" che non deriva da una ricerca guidata originariamente dalla fede e la cui struttura concettuale non solo non è sufficiente alla problematica teologica, ma la copre e la mistifica»<sup>29</sup>. «Le cose che stanno ai bordi del sentiero, in ampiezza e pienezza, danno il mondo. Come dice il vecchio maestro Eckhart – da lui noi impariamo a leggere e a vivere –, è solo in ciò che il loro linguaggio non dice, che Dio è veramente Dio»<sup>30</sup>.

Allora, e Heidegger lo afferma esplicitamente, l'essere non è Dio. «Essere e Dio non sono identici... La rivelazione di Dio è per l'uomo come l'esperienza di Dio... Fu un grave errore del pensiero occidentale l'aver preso l'essere per Dio, errore che si è insinuato fin nella Bibbia»<sup>31</sup>. Così, parlando dell'appello del sentiero di campagna – appello in cui è dato il Semplice –, Heidegger si domanda: «È l'anima che parla? è il mondo? è Dio?». Ci sembra che Heidegger risponda subito appresso, chiarendo il suo pensiero: «Tutto dice la rinunzia che conduce verso il Medesimo (= l'essere)»: cioè, leggeremmo, se vogliamo raggiungere l'essere dobbiamo andare al di là di tutto ciò-che-è, pietra o Dio<sup>32</sup>.

Potremmo dire, allora, che Dio, per Heidegger, è un'esperienza all'interno degli enti, ma non ancora esperienza dell'essere? C'è un passaggio, in *Vorträge und Aufsätze* (pp. 271-272 della tr. franc.) che potrebbe indurci a rispondere affermativamente. Heidegger commenta un frammento di Eraclito: «L'Uno, l'uni-

<sup>28</sup> *Chemins qui ne mènent nulle part*, cit., p. 70.

<sup>29</sup> *Essere e Tempo*, cit., p. 21.

<sup>30</sup> *Questions III*, cit., p. 12.

<sup>31</sup> Testo citato in B. Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 127, n. 4.

<sup>32</sup> *Questions III*, p. 15.

co Saggio, non vuole ed anche vuol essere chiamato Zeus». Che cosa significa? Ricordiamo che l'Uno, in un altro frammento (fr. 50), è detto *Uno-Tutto*. Ora, l'Uno non è una cosa presente fra le altre; in un suo modo è unico. Zeus, invece, non è solo una cosa presente fra le altre: è la cosa presente *suprema*. Zeus non è l'Uno, dunque. D'altra parte, l'Uno accetta d'essere chiamato Zeus. In quale senso? Quando noi consideriamo l'Uno *non più in sé, ma come Tutto*, allora il Tutto delle cose presenti si manifesta sotto il governo della Cosa presente suprema, come il Tutto-uno sotto questo Uno. Il Tutto delle cose presenti sotto la direzione della cosa suprema è l'Uno in quanto Zeus. Cioè, Dio sarebbe l'Uno degli enti. Ma l'essere *in sé* non è Dio.

E allora? Preferiamo lasciare aperto il problema nella sua ambiguità – come vuole Heidegger; lo rivedremo nella conclusione del nostro scritto.

Piuttosto chiediamoci: che cosa è, il *pensare*?

È quanto v'ha, nell'uomo, di più interiore – Heidegger parla anche di *cuore* – e si estende, insieme all'«esterno», il più lontano possibile. Esso è l'essenza stessa dell'uomo. È un atto che non è attività, poiché richiede, all'uomo, solo un'attesa serena che rifugge dal «voler comprendere», ma si tiene nel raccoglimento, giungendo così – e Heidegger insiste su questa apparente contraddizione: un «tenersi raccolto» che «giunge» – nella «prossimità del lontano». Questo attendere è *rapporto-all'essere*, ed è custodito tale dall'essere cui si rapporta (l'essere è il *guardiano* dell'uomo), ed è, insieme, custodito dall'uomo (l'uomo è il *pastore* dell'essere). L'essere è ciò che avvicina allontanando, è la prossimità del lontano e l'allontanarsi del vicino: ma non deve essere pensato, per questo, *dialetticamente* (per Heidegger, è chiaro, la dialettica è una proiezione del pensiero sull'essere), «bensì secondo le linee d'un pensiero unicamente determinato a partire dall'essere, e dunque in attesa nella serenità»<sup>33</sup>.

Pensare è un «andare nelle vicinanze» dell'essere – ma un andare che è “riposare” – in serenità e fiducia, finché lo stupore

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 221.

apre ciò che è chiuso, ciò da cui siamo chiamati<sup>34</sup>. Nel pensiero vigilante – perché sa tenersi in ciò che non ha nome<sup>35</sup> –, si compie la rivelazione dell'essere: e la rivelazione dell'essere è l'essenza stessa del pensare. Questo è il “fare” del pensiero: il fare più semplice, perché è la relazione dell'essere all'uomo – e l'essere è assolutamente semplice.

Si osservi che Heidegger dice: la relazione dell'essere all'uomo – e non viceversa. Infatti, è nell'essere che riposa ogni efficienza, e dall'essere va all'ente. Il pensiero, dunque, può solo lasciarsi “rivendicare” dall'essere, per dire la verità dell'essere: la sua efficienza è abbandono.

Pensare è, per Heidegger, tenersi nella notte della conoscenza concettuale, nella notte della ragione: perché le idee sono degli enti, e l'essere non è un ente.

Un pensiero che va *esperimentato*, nel rigetto di ogni sua interpretazione tecnica. È vero, i filosofi parlano di un pensiero teoretico<sup>36</sup>: ma che cosa vuol dire “teoretico”? Non è forse il riguardare l'aspetto sotto il quale appare la cosa presente, e rimanere vicini ad essa in questo guardare? E allora, è sempre un guardare l'ente, *l'idea* (= ciò che si vede), e non l'illuminarsi stesso dell'essere. Parlare, dunque, di pensiero teoretico è già segno d'un muoversi sul piano del fare come operare. Questo spiega, osserva Heidegger, perché mai la filosofia ha sempre voluto giustificarsi di fronte alle scienze – cui appunto competono gli enti – facendosi essa stessa scienza. E perdendo, così, l'elemento in cui si muove il pensare, cioè l'essere. La Logica esprime questa tecnicizzazione del pensiero: ma che cosa diremmo di uno che volesse comprendere l'essenza del pesce dalla capacità di vivere all'asciutto? E allora, perché chiamare “irrazionalismo” lo sforzo che vuol rimettere il pensiero nel suo elemento? Più che *esattezza* del pensiero – cioè, aggiustamento del concetto alle cose –, Heidegger invita a usare la parola *rigore* del pensiero, intendendo il tenersi di esso nel mistero dell'essere.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, p. 33.

<sup>36</sup> Cf. *Essais et conférences*, cit., pp. 57-58.

Il pensare, dunque, è *sophìa*: cioè, è la parola, *logos*, che raccoglie l'ente nell'essere distinguendolo dall'essere – perché il pensare è pensare *nell'essere*. Quando questa armonia vien meno, nasce la filosofia, amore-alla-sophìa non più posseduta<sup>37</sup>, e segno del declino del pensiero, dell'oblio dell'essere.

Il pensare è pensare *dell'essere*, dove il genitivo ha significato sia oggettivo sia soggettivo; in quanto il pensiero è “rivelazione” dell'essere, esso appartiene all'essere; e in quanto appartiene all'essere è ascolto dell'essere. Quando diciamo: *il pensiero* è, vogliamo dunque dire: l'essere s'è preso cura *storicamente*<sup>38</sup> dell'essenza del pensare, perché l'essere è amore-che-desidera-dando-l'essenza, facendo-essere.

Pensare è l'atto più semplice: è limitarsi all'Unico<sup>39</sup>.

Le cose han parte, nel pensare, ma come avvio – importante è che il *cuore* stia in ascolto della Parola dell'essere, che suscita in noi il pensare: «Noi non arriviamo mai a dei pensieri. Sono essi che vengono a noi».

«Tre pericoli minacciano il pensiero. Il pericolo buono e salutare è la prossimità del poeta che canta.

Il pericolo più insidioso e sensibile è il pensiero stesso.

Bisogna che esso pensi contro sé stesso, cosa cui riesce solo raramente.

Il pericolo cattivo, confuso, è la produzione filosofica»<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Cf. *Qu'est-ce que la philosophie?*, cit., pp. 24-27.

<sup>38</sup> Cioè, secondo un modo possibile di attuare la relazione del pensiero all'essere. Questo modo è solo dell'essere: «Quanto a sapere se l'ente appaia e come appaia, se e come entrino nella “rivelazione” dell'essere il dio e gli dèi, la storia e la natura – se essi sono presenti o assenti e come, l'uomo non ne può nulla. La venuta dell'ente riposa nella destinazione dell'essere» (*Questions III*, cit., p. 101). In questo senso l'essere è storia e tempo originari. La filosofia, per Heidegger, è il *destino* del pensiero occidentale. Quindi, il superamento che Heidegger ne propone non è tanto una rinuncia ad essa, quanto un risalire alle sorgenti, dove l'essere è “prima” d'ogni destinazione. Questo cammino a ritroso dà al pensare il suo andamento tipico, di ricordo, di *memoriale-pensato-nell'essere* che si dà e si rifiuta insieme, in un'illuminazione che «avviene» secondo un decreto dell'essere stesso.

<sup>39</sup> Cf. *Questions III*, cit., pp. 21ss.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 29.

Per questo, il pensare è un atto di coraggio, ma il coraggio è già, esso stesso, una risposta «al tocco dell'essere, che raccoglie il nostro pensiero e lo unisce al gioco del mondo»<sup>41</sup>, quel gioco degli specchi di cui abbiamo già parlato.

Per questo, possiamo rischiare l'avventura del pensiero quando già respiriamo alle sue origini aria di casa. Quando il cammino s'è fatto solitario e lento. Come il sentiero di campagna<sup>42</sup>, che nel silenzio chiama.

«Oggi, purtroppo, c'è il pericolo che gli uomini non abbiano più orecchie per ascoltarlo. Sono presi dal fracasso delle macchine, che non sono lontani dal credere la voce stessa di Dio. E così l'uomo si smarrisce, non ha più sentiero. A chi s'è smarrito, il Semplice sembra monotono. La monotonia rigetta. Quelli che sono rigettati non vedono più intorno ad essi che uniformità. Il Semplice è sparito. La sua possanza silenziosa è finita. Il numero di quelli che sanno conoscere ancora il Semplice come un bene acquistato, senza dubbio va rapidamente diminuendo. Ma dovunque questi pochi sono quelli che resteranno».

Questa è la saggezza, gaia e sorridente in malinconia.

«La ottiene solo chi già la possiede. E quelli che la hanno, l'han ricevuta dal sentiero di campagna».

È un rinunciare, il pensare in questo senso? Sì, dice Heidegger, ma «il rinunciare non prende, dà».

Questo è il pensare che Heidegger ripropone al mondo occidentale. «Il pensiero futuro non sarà più filosofia, perché penserà in maniera più originaria della metafisica. Ma non potrà neppure, come voleva Hegel, abbandonare il nome di "amore di saggezza" per diventare esso stesso saggezza nella forma del sapere assoluto. Il pensiero tornerà nella povertà della sua essenza provvisoria. Raccoglierà il linguaggio in attesa del semplice parlare. Così il linguaggio sarà il linguaggio dell'essere, come le nubi sono le nubi del cielo. Il pensiero, con il suo dire, tracerà nel linguaggio dei solchi senza apparenza, dei solchi meno apparenti di quelli che il contadino scava con passo lento attraverso la campagna»<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 9ss.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 154.

Nel pensiero, che è anteriore alle distinzioni successive di ontologia ed etica, si decide il destino dell'uomo.

Possiamo ben dire che l'uomo è il pensare, in quanto egli è il varco illuminante dell'essere, lo "spazio" in cui l'essere si rive-la: il "là" (*Da*) dell'essere (*Sein*). Apertura nell'essere "destinata" dall'essere stesso – ma compito dell'uomo è assumerla, mante-nendola nel suo tenersi nell'essere sottraendosi all'ente. Se pos-siamo dire anche che l'uomo è *essere-al-mondo*, questo ha solo un senso, per Heidegger: l'uomo "fonda" il mondo in quanto lascia proiettarsi sugli enti la luce dell'essere – il gioco dei Quattro –, attraverso quel varco che è il pensiero, l'uomo stesso.

Qual è, dunque, l'essenza dell'uomo? Se la pensiamo a parti-re dalla sua relazione all'essere (e non come ente fra gli altri enti), e quindi come dover-essere (perché, in quanto relazione, l'essenza dell'uomo è avvenire essenziale), essa è *essere-rivendicata-dall'esse-re*. Cioè, è *la sua esistenza*, se per esistenza intendiamo non l'at-tuazione di una potenza, bensì, come vuole la parola, l'*ec-sistere*, lo "stare estatico" nella verità dell'essere. L'esistere dell'uomo è stare-fuori-di-sé-nell'essere. Esistendo, l'uomo "veglia" sull'esse-re, e nella luce dell'essere fa apparire l'ente come ciò-che-è.

Per Heidegger, l'esistere è quel modo dell'essere che è l'uomo: *solo l'uomo esiste*, in quanto instare-estatico nell'atto illumi-nante (*lichtung*) dell'essere.

L'uomo prende coscienza della sua esistenza mediante l'ana-losi esistenziale che è poi, proprio perché l'uomo *esiste*, ontologia fondamentale. Allora egli si manifesta a sé stesso, nell'angoscia, come *l'esser-proiettato-davanti-a-sé-nell'essere-già-al-mondo-come-esser-presso*: come temporalità, quindi, in quanto contemporanei-tà-distinta di passato-presente-futuro in un esser l'uno nell'altro. L'uomo si trova *già* nel mondo, proiettato verso l'esistenza (nel senso spiegato), da un passato che non è altro che il futuro stesso anticipato nel presente. Il gioco degli specchi dei Quattro si ripete nell'uomo! E poiché si trova *già* nel mondo, l'uomo non si sente a casa sua; e questo non sentirsi a casa è l'espressione originaria, fon-damentale, dell'uomo in quanto è-nel-mondo. La *Cura* (proprio nel senso latino della parola) è la risposta dell'uomo: l'assunzione della sua condizione di pastore dell'essere in quanto pensiero-del-nulla.

Eccoci nel cuore, ci sembra, della riflessione di Heidegger. L'angoscia (che è poi lo stesso pensare essenziale) mi rivela il nulla come atto nientificante. Essa sorge innanzi al ritrarsi davanti a noi (e anch'io, come io-ente, mi ritraggo da me) di *tutti* gli enti proprio nel loro stesso presentarsi come totalità a noi. Non è, il niente, un ente logico: la negazione logica, anzi, lo suppone. E neppure è il nostro negare gli enti nel loro insieme (come può, l'angoscia, che di per sé è *impotenza*, come può negare qualche cosa?): al contrario, attingiamo il niente nel suo atto di "nientificazione" degli enti. Ma che cosa vuol dire: nientificare? «Il nulla si rivela nell'angoscia<sup>44</sup> ma non si rivela come un ente»<sup>45</sup>. Il nulla non si mostra «accanto all'essere», ma «insieme e nel medesimo tempo con la totalità degli enti». Il nulla è nientificazione, «espulsione che ci respinge nell'ente che scompare nella sua totalità». Per esso l'ente «si pone come ciò che è assolutamente altro di fronte al nulla». «Nella chiara notte del nulla, nell'angoscia si rivela, finalmente, il manifestarsi *originario* dell'ente *come tale*: si rivela cioè che c'è *l'ente – e non il nulla*». E se è vero che l'essere è l'altro-dall'ente, l'essere è esso stesso questo nulla, in quanto si presenta, nell'angoscia, diverso dagli enti e li nientifica nell'atto che li fa-essere.

Esistere, per l'uomo, è stare «nella chiara notte del nulla»: l'angoscia è essa stessa la rivelazione dell'essere e la chiamata a "esistere" dagli enti nell'essere – cioè, nel nulla degli enti. «"Essere puro e puro nulla sono dunque la stessa cosa". Questa tesi di Hegel resta vera. Essere e nulla si comprendono vicendevolmente, non però perché ambedue – dal punto di vista hegeliano del pensiero – si trovano nella stessa indeterminazione e nella stessa immediatezza, ma perché l'essere stesso, nella sua essenza, è *finito* e non si rivela che nel trascendersi dell'uomo che, nel *nulla*, emerge fuori dell'ente».

<sup>44</sup> Ricordiamoci che parole come «angoscia», «cura» ecc., hanno per Heidegger un significato non psicologico ma ontologico.

<sup>45</sup> *Was ist Metaphysik?*; tr. it., *Che cosa è la metafisica?*, Milano 1946<sup>2</sup>, pp. 85ss.

Pensare l'essere, dunque, è pensare il niente<sup>46</sup>; è nel crollo degli enti che l'essere si annuncia all'uomo che lo aveva dimenticato per tenersi, appunto, agli enti. E in quanto è pensiero del nulla, il pensiero compie il suo destino: lasciar essere l'essere!

Abbiamo detto che «l'essere nientifica – in quanto essere», che «il nientificare dispiega la sua essenza nell'essere stesso», perché «l'essere è finito nella sua essenza». Che cosa vuol dire? Ci sembra che la risposta sia da trovarsi nella doppia accezione dell'essere, in Heidegger: come “componente” gli enti, e come l'Altro assolutamente. La finitezza dell'essere è la finitezza dell'essere degli enti, come spazio di illuminazione destinato dall'essere stesso. Spazio “finito” – e dunque dono dell'alba “nella grazia” e slancio del furore “verso la rovina”<sup>47</sup> – perché l'Essere (usiamo la maiuscola, come già qualche altra volta, solo per distinguerlo dall'essere dell'ente) è nulla-dell'ente: e se l'Essere è far-essere; e il fatto-essere non è l'Essere: allora *l'Essere è nientificare*. Purché ci ricordiamo che è proprio l'atto del nientificare che fa-essere gli enti come tali; ed io li colgo come enti solo nell'angoscia, quando cioè “esisto” nel nulla.

Per questo, dunque, *solo l'uomo muore*. Perché il morire significa esser capaci della morte in quanto morte – cioè, non in quanto “fine” dell'uomo, ma in quanto modo d'essere dell'uomo, chiamato a esistere. Esistere è morire! «L'uomo muore continuamente, per quanto tempo abita su questa terra»<sup>48</sup>. «La morte come morte, egli non la ha davanti a sé o dietro di sé. La morte è l'arca del nulla, quel nulla che in nessun modo è un semplice ente, ma che purtuttavia è, al punto da costituire il segreto dell'essere stesso. La morte, in quanto arca del niente, custodisce in sé l'essenza dell'essere. In quanto arca del niente, la morte è il rifugio dell'essere»<sup>49</sup>. Morire, per l'uomo, è compiersi come «rappor-to all'essere in quanto essere».

<sup>46</sup> Cf. *Questions III*, cit., pp. 145ss.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>48</sup> *Essais et conférences*, p. 235.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 212-213.

«Come possibilità estrema dell'esistenza mortale, la morte non è la fine del possibile, ma il rifugio supremo in cui risiede il segreto della rivelazione che ci chiama»<sup>50</sup>.

Abbiamo cercato di riassumere un pensiero non dei più accessibili; sia perché difficilmente separabile dalla forma in cui si esprime, tutta parole ricondotte al significato originario, e mossa non secondo un canone logico ma da suggestioni, da richiami – spesso da autentica poesia. Sia, ancora, perché il cammino di questo pensiero è un risalire le correnti usuali, un riportarsi nel pensare originario, ma con tutta l'esperienza di una riflessione secolare. Sarebbe stato interessante andare alla scoperta dei filoni di pensiero – i più eterogenei e lontani – che alimentano la meditazione di Heidegger. Ma, pur se qua e là affiorano, normalmente sono così intensamente assimilati e vissuti in modo originale, che possiamo anche non prendercene cura. Essi, tutti, sono Heidegger.

Cui, per la verità, dobbiamo riconoscere meriti grandi, che solo la futura riflessione filosofica potrà mettere nella giusta luce.

Anzitutto, l'aver riproposto alla metafisica, con un vigore raro, l'essere come *l'elemento naturale* del pensiero; ma non l'essere-concetto o l'essere-comune: l'essere come essere, come l'altro dall'ente e insieme intimissimo all'ente! C'è uno sforzo grandioso di ritrovare l'essere prima di qualsiasi cammino discorsivo, possedendolo inizialmente in una “percezione” profondissima e originaria, dalla quale nasce poi il pensare come discorso razionale ed alla quale esso termina nel silenzio dei concetti. E non è poco l'averci ricordato che *l'essere non è l'ente*, è assolutamente-alto; e prima di qualsiasi astrazione logica, è l'essere concretissimo e tale che, di fronte ad esso, l'ente, propriamente, non-è. Pur se è vero che l'ente è per il dono dell'essere. Essere che, per il pensiero, è nulla (= nulla dell'ente): ma è proprio questa la grandezza (e noi aggiungeremmo: la povertà provvisoria) del pensiero: poter pensare *il nulla, che è!* E cogliere, poi, gli enti nel loro rapporto all'essere, gli enti come enti.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 310.

In questa visione, il pensare, prima d'essere una "facoltà" dello spirito, è lo spirito stesso nella sua relazione in atto all'Essere. Relazione temporale, non tanto nel senso che è vissuta nel tempo, quanto che è ricondotta all'origine stessa del tempo, all'avvenimento libero dell'Essere che fonda questa relazione assimilandola. Un pensare che è *esistere* – se per esistere intendiamo, con Heidegger, l'atto libero per cui l'uomo è uomo: il suo tenersi estaticamente nell'Essere.

L'uomo, dunque, è tutto qui: relazione "pensata" all'Essere – e nella quale l'Essere stesso è la relazione. «Trafitto da un raggio di luce» sta l'uomo – vorremmo dire parafrasando il poeta: e l'angoscia è la trafittura. L'angoscia che ci fa *esistere* nel nulla (che è l'Essere) in una condizione in cui il tempo è raccolto in un istante, l'unico vero, e la morte si presenta come l'apertura sul mistero dell'Essere.

E tutto questo è fondato su un'analisi dell'esistenza (adesso usiamo la parola nell'accezione comune), ma condotta non concettualmente, bensì per successive riduzioni esistenziali; cioè un'analisi dell'esistenza compiuta con l'esistenza stessa, sino a trovarne il fondamento originario, per "esistere" in esso. E questo fondo dell'esistenza non può che essere l'Essere – che, in quanto diverso dall'esistenza, è percepito esistenzialmente come niente-dell'esistere: in esso è l'origine dell'esistenza, ad esso conduce, *esce*, l'esistenza.

Abbiamo usato il verbo "esce" per ricondurci alla domanda cui vorremmo rispondere in questo scritto.

Heidegger ha assunto l'esistenza in un'analisi sottile e "nuda" della condizione dell'uomo – e tutto *Essere e Tempo* ne è testimonianza –, ma per uscire nell'Essere, il quale già guidava l'analisi fenomenologica come ciò che la muove e la rende possibile e intelligibile.

Ma è riuscito a *toccare* realmente l'Essere? A non arrestarsi a un pensiero – ancora rappresentazione – dell'Essere?

Ci sembra di no.

Un segno potrebbe essere il passaggio brusco – non s'è parlato, forse, di una *svolta* del pensiero di Heidegger? – da *Essere e Tempo* all'altro ciclo di opere inaugurato dal discorso su *Hölder-*

*lin e l'essenza della poesia.* Ma preferiamo vedere nel salto brusco (oltre che l'effettiva continuazione di un meditare che già cercava l'essere nell'analisi dell'esistenza) il solo modo di portarsi nell'Essere come l'Altro-dall'ente. È con una rottura di livello che l'Essere si manifesta come il non-ente. Affinché il pensiero possa pensare l'Essere, è necessario – dice Heidegger – che cominci a stare dov'esso non-è!

Diremmo allora, piuttosto, che il non raggiungimento effettivo dell'Essere si rivela *nell'ambiguità* che lo accompagna, in Heidegger, e che è diversa dal mistero. Noi abbiamo voluto sottolineare gli aspetti positivi dell'essere heideggeriano; ma non inferiori sono gli aspetti negativi. Non identificando l'Essere con Dio, esso deve assumere un aspetto "impersonale" che si riflette sull'uomo stesso: l'angoscia (l'esperienza dell'Essere) non è di me o di te: «È per questo che noi non diciamo che siamo "tu" ed "io", ma diciamo che *ci si* sente angosciati»<sup>51</sup>. Heidegger, è vero, e lo abbiamo visto, si pone il problema di Dio; ma lo lascia irrisolto: perché? Perché, ci sembra, nel fondo non è risolto per Heidegger neppure il problema dell'Essere.

Questo essere "ambiguo" egli lo pone come primo: dopo, si potrà parlare di sacro e divino. Ma, a parte il fatto che l'antropologia e la psicologia<sup>52</sup> cominciano a dirci, al contrario, che *primo*, nell'esperienza, è il divino, e l'essere viene dopo – e quindi non si può risolvere il problema dell'essere se non si è risolto prima quello di Dio -: perché parlare di un *prima* e un *dopo*?

Si ha l'impressione che sotto l'essere di Heidegger sia una possente intuizione, ma anche un'incertezza di fondo e un muoversi ambiguo.

Alcuni han voluto trovare la causa di questa ambiguità nel rifiuto della ragione. Ma ci sembra, questo, un non aver compreso l'intuizione profonda di Heidegger.

Pensiamo, invece, che il motivo dell'ambiguità dell'essere heideggeriano sia da cercarsi altrove, nella linea, cioè, del suo stesso esistenzialismo.

<sup>51</sup> *Che cosa è la metafisica?*, cit., p. 83.

<sup>52</sup> Si cf., per esempio, l'opera di Otto, Jung, Leeuw, Eliade, Zunini, etc.

Nell'analisi esistenziale Heidegger è stato radicale: ha cercato il fondamento ultimo dell'uomo. E ha ben capito che, in questo suo fondamento d'origine, l'uomo non può più essere colto in sé – sarebbe egli stesso il suo stesso fondamento: proprio il contrario di quanto ci rivela l'analisi esistenziale. L'uomo, allora, può essere colto solo in un Altro. Ogni ricerca del principio è affermazione dell'Altro.

Ma – ecco il punto – chi è questo Altro in cui mi colgo originariamente? Non è me, non è *un* ente, non è *gli* enti (esso affiora nel crollo degli enti): è il nulla di me e degli enti – è l'Essere, dice Heidegger. L'angoscia, allora, è il modo offerto all'uomo di cogliersi *immediatamente* nell'Essere, nell'Altro, ma in quanto *diverso* da me e dagli enti. E in questa espressione sta, proprio, l'indicazione del limite heideggeriano.

Appunto perché sostenuto dall'angoscia – nel senso metafisico, come vuole Heidegger –, il mio pensare l'Essere si manifesta ancora incompiuto: è un pensare l'Essere non essendo io “passato” nell'Essere, ma ancora “di fronte” ad esso, in un vuoto, appunto, che angoscia.

Ma che cosa vuol dire: passato nell'Essere? Che il mio pensare l'Essere *è-essere*, nell'unico modo che m'è consentito non essendo io l'Essere – e l'angoscia me lo rivela -: cioè ricevendo nell'istante l'essere dall'Essere, in un ricevere che è, nello stesso modo, un “ritornare”. Non si può “uscire” dall'esistenza nell'Essere – non si può “esistere”, nel senso heideggeriano –, se non già essendo (come ricevuto) nell'Essere: ecco il vero mistero che va pensato dalla filosofia!

Allora l'angoscia è superata, perché l'Essere è, sì, il Diverso da me, ma per il quale e nel quale sono.

Heidegger, ci sembra, non è stato rigorosamente conseguente alle sue premesse: non ha spinto la sua analisi fenomenologica – che è ontologia fondamentale – fino a cogliere *realmente* l'Essere passando – meglio ancora: *già passato* – esistenzialmente in Lui; e fermandosi invece a coglierlo distinto prima d'essere uno.

Il pensiero di Heidegger è, se mai, ancora troppo concettuale per pensare veramente l'Essere. E la sua dialettica è ancora troppo “rappresentata” per dare veramente l'Essere.

Non si può dire che Heidegger non vi aspiri; forse in certi momenti vi si è accostato, come possono far pensare certi passi delle opere ultime. Ma non vi sta. Fors'anche perché, erede com'egli è d'un pensiero che si presentava solo come *logos* e non anche come *agape*, è andato sì alla ricerca di un pensare essenziale, ma gli è sfuggito che il pensare essenziale è *logos* e *agape* insieme: come in Dio, così per partecipazione anche nell'uomo<sup>53</sup>. Eppure lo aveva riproposto alla filosofia, e con rigore, Kierkegaard, quando scriveva: «Cristo dice: "Colui che mi ama, a lui Io mi rivelerò". Così è dappertutto. Ciò che uno ama, anche si rivela a lui; colui che ama la verità, a lui essa si rivela. Perché di solito si crede inattivo colui che riceve, e che la cosa che si rivela sia quanto si comunica a lui. Ma la realtà è che colui che riceve è l'amante; e così la cosa amata si rivela a lui, perché egli dall'amore è trasformato a somiglianza della cosa amata; e il diventare la cosa amata è, per l'appunto, l'unico modo serio di comprenderla: si comprende qualcosa soltanto in quanto la si diventa.

Si vede del resto qui che amare e conoscere (*jadà*) sono essenzialmente sinonimi; e come amare significa che l'altro si rivela, così significa che anche noi stessi in esso ci riveliamo<sup>54</sup>».

In un pensare così inteso si può compiere il rapporto d'unità-distinzione nell'Essere. Unità sola o distinzione sola si esprimono, invece, per quanto hanno di autentico, nell'angoscia, la presenza di un senza-volto. Solo nell'unità-distinzione l'Essere ha un volto, per me.

Il fatto che Heidegger voglia negare il cammino del pensiero al cristianesimo – perché poggiante, 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.

<sup>53</sup> Come già Platone e Aristotele avevano intuito (e il Vecchio e il Nuovo Testamento avevano detto). L'interpretazione critica che Heidegger dà di Platone e di Aristotele è un'altra conferma del limite della sua posizione.

<sup>54</sup> *Diario*, tr. it., Brescia 1962<sup>2</sup>, vol. I, p. 767.

Allora, v'è un'uscita all'esistenzialismo di Heidegger?

Certo. Se, spingendo a fondo la sua esigenza, raggiungiamo un esistenzialismo *integrale*: un pensare che è autenticamente *essere*. Heidegger ha rotto dei "miti" che c'eravamo costruiti; e con "saggezza malinconica" ripropone alla filosofia occidentale la semplicità del sentiero di campagna. Egli stesso, conseguente alla sua vocazione, ma non ancora al-di-là della tradizione da cui deriva, volendo pensare *veramente* l'Essere, s'è trovato di fronte al nulla, ma al nulla-che-è, e angoscia. Un passo ancora, e sarebbe potuto *entrare* nell'Essere: se avesse amato l'angoscia – se si fosse *fatto* angoscia –, più che cercato di superarla con una accettazione "eroica" del nulla e della morte, in cui si ritrova ancora, pur se combattuta, la volontà-di-potenza del soggettivismo estremo.

Ma forse non si può rimproverare a un pensatore la strada che avrebbe potuto fare e non ha fatto: forse è già sufficiente il fatto che Heidegger abbia segnato una strada, un solco "senza apparenza".

Quello che vien dopo, sarebbe già l'oggetto di un altro discorso.

#### SUMMARY

*Through a study of Martin Heidegger's thought, the author questions the meaning of the intellectual experience of existentialism, which has significant merits, particularly the understanding of being as the natural element of thought. He draws attention to the incompleteness of Heidegger's ontology, which holds back "in front of" Being, in an emptiness that leads to anguish. The author, following Heidegger to his logical conclusion, sees a "way out" that reaches an "integral existentialism", an "entry into Being", that mitigates the "will for power" of extreme subjectivism.*