

Dio e la questione dell'essere in Heidegger

LUIS ROMERA OÑATE*

Sommario: *Introduzione; 1. L'assenza di Dio; 1.1. L'epoca della notte del mondo; 1.2. La questione di Dio e la questione dell'essere; 2. La natura onto-teo-logica del pensiero metafisico di Dio; 2.1. Il primato della "ratio" e il principio di ragione; 2.2. Il significato dell'oggettivazione; 2.3. Il Dio non divino; 3. L'altro inizio: verso il Dio divino; 3.1. L'ultimo Dio e il superamento della metafisica; 3.2. L'essere pensato dalla differenza ontologica; 3.3. L'essere come l'accadere appropriante (l'"Ereignis"); 4. L'apparire di Dio; 4.1. Le dimensioni del pensiero dell'essere e la loro unità: il "Geviert"; 4.2. Dal sacro ai divini; 4.3. Il Dio di Heidegger.*



Introduzione

M. Heidegger è un pensatore ad un tempo essenziale ed epocale. Infatti, il pensatore tedesco ha occupato, e occupa tutt'ora, un posto preminente nel pensiero di questo secolo perché ritorna sulle questioni essenziali di ogni tempo, ripensandole da una situazione storica assunta in un modo consapevole, il che gli consente di considerarle contemporaneamente in dialogo con la tradizione e con lo sguardo rivolto verso il futuro. Più in particolare Löwith sottolinea che Heidegger è un pensatore inquietante per i suoi contemporanei per lo stesso motivo per cui lo furono Fichte e Schelling, cioè perché il suo pensiero è associato a questioni religiose¹.

Forse il discusso risultato finale del periplo speculativo heideggeriano, siccome — prima o poi — finisce per condurre alla questione di Dio, può essere simbolicamente rappresentato nell'immagine dell'"uomo pazzo" che annunzia la morte di Dio al mercato, nella nota pagina di Nietzsche. Nella lettura che fa di essa Heidegger si enfatizza, non a caso, l'affermazione con cui il personaggio nietzscheano fa ingresso nella scena: "cerco Dio!", mentre il *requiem* che Nietzsche gli fa cantare è sostituito da Heidegger con il *de profundis*. E commenta: «l'uomo pazzo, invece, — come risulta chiaramente dalla prima parte del passo, e, più chiaramente ancora, per chi ha orecchie per intendere, dall'ultima parte — è colui che cerca Dio invocandolo ad alta

* Ateneo Romano della Santa Croce, Piazza di S. Apollinare 49, 00186 Roma

¹ Cfr. K. LÖWITH, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Rialp, Madrid 1952, p. 179. Anche O. PÖGGELER (*El camino del pensar en Martin Heidegger*, Alianza, Madrid 1986) osserva che il problema di Dio era presente sin dall'inizio del pensiero di Heidegger (pp. 283-291).

voce. Un pensatore ha forse qui realmente invocato il *de profundis*? E hanno udito le orecchie del nostro pensiero? O continuano ancora a non udire il grido? Il grido continuerà a non essere udito finché non si incomincerà a pensare. Ma il pensiero incomincerà solo quando si renderà conto che la ragione glorificata da secoli è la più accanita nemica del pensiero»².

Come non sentire la voce del medesimo Heidegger nel pensatore che cerca Iddio e canta il *de profundis* per un Dio che non si trova più, il cui canto solo sarà capito da un pensiero liberatosi della *ratio*? Diversamente da Nietzsche, Heidegger non recita un responsorio (che indica sempre qualcosa di definitivo: *requiem aeternam dona ei...*) dinanzi alla morte di Dio; lui invoca il salmo dell'uomo che, pieno di angoscia di fronte all'assenza di Dio, nel profondo del suo cuore brama, mosso dall'anelito e dalla nostalgia, perché Dio torni a farsi presente (*de profundis clamavi ad te...*). Ma, d'altra parte, coincide con Nietzsche sia nella constatazione dello sparire di Dio, sia nell'identificazione della causa della sua assenza: Dio è morto perché noi l'abbiamo ucciso. «“Dio è morto”. Questa affermazione non corrisponde a un atteggiamento di negazione e di astio, quasi significasse: “Non c'è alcun Dio”; ma rispecchia invece lo sdegno: “Dio è stato ucciso!”. Siamo di fronte al pensiero cruciale; ma nello stesso tempo la comprensione si fa ancora più ardua. Sarebbe più facile comprendere il detto “Dio è morto” se significasse: “Dio si è allontanato di sua iniziativa dalla sua vivente presenza”. Ma che Dio sia stato ucciso da altri, e per di più dall'uomo, è cosa inconcepibile»³.

Ma forse il pensiero di Heidegger nella ricerca di Dio alla fine si risolve nella sola indicazione di una possibile via per arrivare a Lui, si conclude cioè nell'anelito, senza riuscire però a trovare Iddio⁴; da ciò l'immagine ricordata dell'uomo che canta il *de profundis*, che è lamento per l'assenza, anelito e supplica, ma non ancora gioia per la presenza ritrovata⁵.

Quattro sarebbero di conseguenza i temi che si presentano alla considerazione della questione di Dio nel pensiero di Heidegger: 1) l'assenza di Dio nel nostro tempo, 2) il motivo per cui Dio è sparito, 3) la modalità di pensiero che può cercare il Dio nascosto e, infine, 4) l'esito del sentiero heideggeriano. A questi quattro punti allude la presente nota sintetica.

1. L'assenza di Dio

1.1. L'epoca della notte del mondo

Richiamandosi a Hölderlin — l'altro punto di riferimento heideggeriano insieme a Nietzsche nella considerazione del problema di Dio — Heidegger vede la nostra epoca come un *tempo indigente* nel quale è calata e si estende la *notte del*

² M. HEIDEGGER (=H.), *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 245-246.

³ *Ibidem*, p. 239.

⁴ Cfr. J. B. LOTZ, *Das Sein nach Heidegger und Thomas von Aquin*, in *Atti del congresso internazionale «Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario»*, vol. VI, Roma-Napoli, pp. 38-41.

⁵ Non è nostra intenzione pronunciarsi sul problema biografico di Dio in Heidegger, ma soltanto sulle indicazioni teoretiche della sua opera.

mondo. La povertà e l'oscurità che invadono con sempre più intensità tutte le sfere del momento attuale non riguardano aspetti accessori: «ormai l'epoca è caratterizzata dall'assenza di Dio, dalla "mancanza di Dio" (...). La mancanza di Dio significa che non c'è più nessun Dio che raccolga in sé, visibilmente e chiaramente, gli uomini e le cose, ordinando in questo raccoglimento la storia universale e il soggiorno degli uomini in essa»⁶. La notte del mondo consiste nella mancanza di quel Dio, che non si limitava ad essere un elemento culturale insieme ad altri; al contrario, la sua assenza si annuncia con la mancanza di un fondamento che fonda, in modo tale che veniamo a trovarci in un'epoca che, mancando il fondamento, «pende nell'abisso»⁷.

Il momento storico attuale, epigono finale e definitivo dell'epoca moderna, è così configurato che l'ente si presenta in quanto tale sotto il dominio della tecnica. Alla domanda sul come "è" oggi in generale l'ente, Heidegger risponde affermando: «quale esso "è" ci vien detto dal predominio dell'essenza della tecnica moderna, il cui dominio si manifesta in tutti i campi della vita, come appare dal fatto che si hanno espressioni caratteristiche come funzionalizzazione, massimo rendimento (*Perfection*), automazione, burocratizzazione, informazione»⁸. Nell'epoca della tecnica⁹ le tracce di Dio si sono perse, nascoste o dimenticate sotto il predominio della volontà dell'uomo sull'ente, che rende impossibile il *lasciar essere* l'ente e l'apparire di Dio.

Ciò nonostante non risiede qui il motivo ultimo dell'indigenza del nostro tempo: «nella mancanza di Dio si manifesta qualcosa di peggiore ancora. Non solo gli dei e Dio sono fuggiti, ma si è spento lo splendore di Dio nella storia universale. 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»¹⁰. Nell'assenza di Dio e nella progressiva incapacità di riconoscere l'assenza come assenza resta legata la sorte dell'uomo in un modo radicale. Heidegger ritiene che all'interno di questo processo storico di impoverimento diventa ogni volta più difficile che l'uomo possa trovare lo spazio nel quale raggiungere e sviluppare la propria essenza¹¹. Riprendendo una delle note che caratterizzano l'uomo sin da *Sein und Zeit* (la morte, nella cui anticipazione, operata dal pensiero, l'uomo diventa consapevole del suo essere) avverte: «il tempo è povero non soltanto perché Dio è morto, ma anche perché i mortali sono a mala pena in grado di conoscere il loro essere-mortali. Essi non sono ancora padroni della propria essenza. La morte si ritrae nell'enigmatico»¹².

L'assenza di Dio, che si manifesta come mancanza di un fondamento che permette all'uomo di trovare nella storia lo spazio in cui soggiornare nella propria essenza, si costituisce come un processo o destino storico¹³ che si realizza nell'epoca della

⁶ H., *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, o.c., p. 247.

⁷ *Ibidem*, p. 248.

⁸ H., *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, in *Identità e differenza II*, «Teoresi» (1967), pp. 215-235, qui p. 221.

⁹ «L'espressione 'tecnologia' deve servire come caratterizzazione della metafisica dell'epoca atomica» (*ibidem*, p. 221).

¹⁰ H., *Perché i poeti?*, o.c., p. 247. Cfr. P. DE VITIS, *Heidegger e la filosofia della religione*, in AA.VV., *La ricezione italiana di Heidegger*, Cedam, Padova 1989, pp. 181-202.

¹¹ Cfr. H., *Perché i poeti?*, o.c., p. 249.

¹² *Ibidem*, p. 252.

¹³ Cfr. *ibidem*, p. 249.

tecnica con la sua definitiva radicalità: «l'essenza della tecnica viene a giorno con estrema lentezza. Questo giorno è la notte del mondo, mistificato in giorno tecnico. Si tratta del giorno più corto di tutti. Con esso si leva la minaccia di un unico interminabile inverno. Frattanto, non solo è tolta all'uomo ogni protezione, ma le tenebre avvolgono l'integrità di tutto l'ente. Ogni salvezza (*Heil*) è tolta. Il mondo diviene allora empio (*heillos*). E così, non solo resta nascosto il Sacro (*das Heilige*) come traccia della divinità, ma la stessa traccia del Sacro, la salvezza, sembra dissolta. A meno che non ci siano mortali in grado di vedere la minaccia della mancanza di salvezza in quanto minaccia»¹⁴.

La domanda che in questo contesto emerge con forza e urgenza dinanzi al pensiero suonerebbe così: come mai siamo arrivati alla mancanza di Dio, anzi, all'incapacità di percepire l'assenza come tale? Perché essa costituisce un destino storico in cui è inserito l'uomo? S'intravede una possibile via d'uscita che permetta di recuperare lo spazio in cui si manifesti il Dio fuggito e dove l'uomo ritorni alla sua essenza? In Heidegger queste domande puntano verso quel segno che determina il centro del suo pensiero: l'*oblio dell'essere*, l'*oblio dell'oblio* e il bisogno di un *pensiero dell'essere*. «E se questo oblio fosse l'essenza nascosta della povertà del tempo della povertà?»¹⁵.

È certo che Heidegger ha manifestato più volte la sua estraneità ad un avvicinamento della filosofia alla teologia, rivendicando il carattere proprio e specifico del pensiero filosofico¹⁶, ma è anche vero che non sono meno frequenti le affermazioni circa la unicità del suo pensiero: «numerosi sono i sentieri (*Feldwege*) sconosciuti che vi conducono. Tuttavia per ogni pensatore ne sussiste uno solo, il suo, quello che gli è assegnato, sulla cui traccia egli deve muoversi in un costante andirivieni, per mantenersi in esso come nel proprio, anche se non gli appartiene, e dire ciò che così gli risulta»¹⁷.

Heidegger si manifesta cauto sulla possibilità di un discorso su Dio all'interno del pensiero dell'essere: «con questa indicazione, tuttavia, il pensiero che rimanda alla verità dell'essere come a ciò che è da pensare, non intende affatto aver deciso per il teismo. Esso non può essere teista più di quanto non possa essere ateo. Ma questo non sul fondamento di un atteggiamento di indifferenza, ma di rispetto dei limiti che sono posti al pensiero come tale, e precisamente da parte di ciò che gli si dà come ciò che va pensato, ossia da parte della verità dell'essere»¹⁸.

1.2. La questione di Dio e la questione dell'essere

Nonostante le riserve ora riportate, Heidegger è anche esplicito nell'indicare il

¹⁴ *Ibidem*, p. 272.

¹⁵ *Ibidem*, p. 251.

¹⁶ Cfr H., *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 3-34. Per Heidegger la «filosofia cristiana» sarebbe un «ferro di legno» (cfr. H., *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 19) o un «cerchio quadrato» (cfr. H., *Nietzsche II*, Neske, Pfullingen 1961, p. 132). Per una discussione del rapporto filosofia-teologia in Heidegger cfr. V. MELCHIORRE, *Il linguaggio dell'essere fra filosofia e teologia*, in AA.VV., *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova 1991, pp. 191-222.

¹⁷ H., *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, o.c., p. 193.

¹⁸ H., *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, o.c., p. 303.

modo secondo il quale considera che si deve impostare il problema di Dio: «solo a partire dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo a partire dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità. Solo alla luce dell'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa debba nominare la parola 'Dio'»¹⁹. Perciò si domanda: «ma come può l'uomo dell'attuale storia del mondo riuscire anche solo a domandarsi in modo serio e rigoroso se Dio si avvicini o si sottragga, quando proprio quest'uomo tralascia di pensare anzitutto in quella dimensione in cui solamente quella domanda può essere posta? Ma questa è la dimensione del sacro, che rimane chiusa persino come dimensione, se l'apertura dell'essere non è diradata e, nella sua radura, non è vicina all'uomo. Può darsi che la caratteristica di quest'epoca del mondo consista nella chiusura alla dimensione di ciò che è integro (*das Heile*). Forse questa è l'unica sventura (*Unheil*)»²⁰.

La connessione tra il problema di Dio e la questione dell'essere consiste nell'antecedenza dell'ultima nei confronti della prima; il che significa che, sebbene il pensiero dell'essere ancora non possa pronunciarsi su Dio, è imprescindibile e condiziona il riferimento dell'uomo a Dio²¹. In questo senso è prioritario un pensiero dell'essere in riferimento al sacro, e del sacro rispetto a Dio. «L'etere, nel quale soltanto gli dei sono dei, 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 dei, il sacro, è la traccia degli dei 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»²².

Si raggiunge lo spazio in cui porre il problema di Dio soltanto nella misura in cui ci si avvicina al sacro, il che implica pensare prima di tutto l'essere. E, parallelamente, ricuperare lo spazio per l'apparire di Dio suppone contemporaneamente e inscindibilmente che l'uomo si riappropri della sua essenza: «la salvezza deve venire da là donde proviene ai mortali la svolta della loro essenza»²³. Anche qui il pensiero deve incamminarsi verso il sentiero che conduce all'essere giacché «il pericolo consiste nella minaccia che investe l'essenza dell'uomo nel suo rapporto all'essere e non in qualche pericolo momentaneo»²⁴.

¹⁹ *Ibidem*, p. 303. Ma «l'essere non è né Dio né il fondamento del mondo. L'essere è essenzialmente più lontano di ogni ente e nondimeno è più vicino all'uomo di qualsiasi ente, sia questo una roccia, un animale, un'opera d'arte, una macchina, un angelo o Dio» (*ibidem*, p. 284).

²⁰ *Ibidem*, p. 303.

²¹ «Pochi sono coloro che sanno che Dio attende la fondazione della verità dell'essere e quindi il salto dell'uomo nell'esserci! Si ritiene invece che dovrebbe essere l'uomo che aspetta Dio. Forse è questa la forma più pericolosa dell'essere-senza-Dio (*Gottlosigkeit*)» (H., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Gesamtausgabe (=GA), Bd. 65, Klostermann, Frankfurt a. M. 1989, p. 417).

²² H., *Perché i poeti?*, o.c., p. 250. «Però questo sacro non è semplicemente il divino di una "religione" sussistente, in questo caso di quella cristiana. Il sacro non si può in generale stabilire "teologicamente", perché ogni "teologia" già presuppone lo Theos, il Dio, e questo è così vero che sempre dove appare la teologia, il Dio ha già cominciato la sua fuga» (H., *Hölderlins Hymne «Andenken»*, GA, Bd. 52, pp. 132-133).

²³ H., *Perché i poeti?*, o.c., p. 273. «Per giungere nella dimensione della verità dell'essere in modo da poterlo pensare, noi, uomini di oggi, siamo tenuti a chiarire anzitutto come l'essere riguarda l'uomo e come lo reclama. Tale esperienza essenziale ci accade nel momento in cui capiamo che l'uomo è in quanto e-siste» (H., *Lettera sull'«umanismo»*, o.c., p. 282).

²⁴ H., *Perché i poeti?*, o.c., p. 272.

Ma qui Heidegger fornisce un'indicazione di natura dialettica: perché la salvezza incominci ad annunciarsi è imprescindibile che l'uomo si accosti fino all'esperienza totale dell'assenza di Dio e del fondamento. «Per vedere il pericolo e rivelarlo occorrono mortali che giungano più rapidamente nell'abisso»²⁵, perché «forse ogni salvezza che non provenga da dove ha luogo il pericolo, è ancora sventura (*Unheil*). Ogni salvezza mediante espedienti (...) non è che vuota apparenza»²⁶. E questo perché se si considera l'essenza degli uomini «essi appaiono più vicini alla non-presenza (*Ab-wesen*) perché sono investiti dall'esser-presente (*An-wesen*), cioè dall'essere, come è chiaro fin dai tempi più remoti. Poiché l'esser-presente nello stesso tempo si nasconde, esso è già non-presenza. Pertanto l'abisso (*Ab-grund*) custodisce e ritiene tutto»²⁷. L'uomo deve giungere nell'abisso per scoprire i segni che racchiude in sé, vale a dire, i segni degli «dei fuggiti»²⁸ perché nell'abisso s'intravede quell'essere-presente (l'essere) che si nasconde (non-presenza) al pensiero come espressione della volontà di dominio.

2. La natura onto-teo-logica del pensiero metafisico di Dio

2.1. Il primato della “ratio” e il principio di ragione

Il richiamo di Heidegger a Nietzsche per fornire una traccia che permetta di capire il *motivo* per cui Dio è assente nell'attualità è duplice. Da una parte la mancanza di Dio fa parte del destino intrinseco del pensiero occidentale, destino che per Nietzsche — come per Heidegger — può essere definito nel suo tratto essenziale con il termine *nichilismo*; dall'altra, la mancanza di Dio, proprio in quanto destino, ha la sua sorgente nella radice del pensiero occidentale, perciò l'annuncio di Nietzsche segnala e la morte di Dio e i suoi responsabili. Ora, se il pensiero dell'occidente è un pensiero metafisico che si è contraddistinto — per Nietzsche, come per Heidegger — in ultima analisi per l'affermazione teoretica di Dio, l'asserzione nietzscheana, nella lettura di Heidegger, finisce per dire che è la metafisica in quanto tale, cioè come modalità del pensiero, che ha come destino ed esito finale l'allontanamento di Dio. Come è possibile che il pensiero che ha avuto la pretesa di essere il pensiero su Dio sia, nella sua essenza, il pensiero della morte di Dio? Sarà così nella misura in cui il destino della metafisica, cioè lo sviluppo storico delle potenzialità intrinseche della sua essenza — inizialmente nascoste —, sia di fatto il destino dell'assenza di Dio. Per chiarire in modo esauriente il suddetto destino non è sufficiente l'analisi storica, occorre piuttosto pensare l'essenza della metafisica, da cui derivano le diverse forme storiche in cui è apparsa e che restava paradossalmente nascosta (non-pensata) alla metafisica stessa. «Il criterio per un discorso con la tradizione storica è (...) [cercare] un *non-pensato*, da cui il *già-pensato* riceve il suo spazio frontale»²⁹.

²⁵ *Ibidem*, p. 272.

²⁶ *Ibidem*, p. 273.

²⁷ *Ibidem*, p. 249. «La non-salvezza in quanto non-salvezza ci dà la traccia della salvezza. La salvezza evoca il Sacro. Il Sacro congiunge il Divino. Il Divino avvicina Dio»(*ibidem*, p. 296). Cfr. H., *Nietzsche I*, Neske, Pfullingen 1961, p. 352.

²⁸ H., *Perché i poeti?*, o.c., p. 249.

²⁹ H., *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, o.c., p. 219.

Il pensiero in cammino verso l'essenza non-pensata deve compiere quel passo indietro (*Schritt zurück*) che (passando dal derivato all'originario) conduce nell'ambito, finora non considerato, dal quale l'essenza della metafisica e l'essenza della verità dell'essere possono essere pensate³⁰.

Da sempre — ritiene Heidegger — la metafisica si è caratterizzata come un discorso teoretico razionale (è *logia*) incentrato sull'ente in quanto ente (è *onto-logia*), il quale si conclude con l'emergenza del discorso su Dio (è *teo-logia*): la metafisica ha una costituzione *onto-teo-logica*. «La metafisica è teologia, cioè un argomentare su Dio, perché Iddio fa parte della questione filosofica»³¹. La prima e fondamentale domanda che sorge, qualora si avesse la pretesa di chiarire la mancanza di Dio, è «la domanda su come Iddio entri a far parte della questione filosofica e ciò non soltanto nella filosofia dell'epoca moderna, ma nella filosofia in quanto tale»³².

La domanda è bivalente e unitaria ad un tempo, pone in discussione l'ambito in cui s'impone il problema di Dio e contemporaneamente indaga l'essenza della filosofia stessa, vale a dire, «la questione 'come pervenga Iddio nella filosofia?' rimanda allora alla domanda 'da dove deriva la struttura onto-teologica dell'essenza della metafisica?'»³³. Porre e discutere questa domanda significa compiere il passo indietro con il quale diventa possibile fare luce sul *modo* in cui si è pensato Dio nella metafisica.

Innanzitutto preme a Heidegger mettere in evidenza il significato del termine *logia*, che accompagna comunemente la denominazione delle scienze, indicando in tal modo che l'esercizio del pensiero, che di solito si considera scientifico, è sotto la formalità di tale *logia*: «nel suffisso *-logia* non si nasconde soltanto la logicità nel senso del discorso consequenziale, ed in special modo del procedimento predicativo, che ordina, dirige, assicura e comunica il sapere scientifico. *-Logia* è rispettivamente (*jeweils*) la totalità di una connessione fondante, in cui l'oggetto delle scienze viene rappresentato e concepito in rapporto al suo fondamento»³⁴.

Logia indica una modalità del pensare — che oggi è diventata la forma più rigorosa e quindi la modalità per eccellenza del pensare — che parte da rappresentazioni del reale, in cui l'ente è colto nella sua verità tramite la sua oggettivazione ed è espresso mediante la proposizione. Sulla base delle rappresentazioni, la *logia* è anche processo *logico* che, grazie al *discorso consequenziale*, determina le cause-ragioni che spiegano l'ente oggettivato, per finire con un'immagine completa e sistematica dell'ente articolata secondo *connessioni fondanti* che rapportano l'ente al suo fondamento ed è così giustificato e assicurato dal pensiero e per il pensiero. In quanto assicurato dalla *ratio* l'ente diventa disponibile alla tecnica.

La metafisica in quanto onto-teo-logia risponde alla modalità del pensiero logico: «l'ontologia e la teologia sono 'logie', in quanto cercano la spiegazione dell'ente

³⁰ Cfr. *ibidem*, p. 219. Passo indietro significa problematizzare, partendo da ciò che è stato pensato, per arrivare nell'implicito non pensato, vale a dire, per giungere alla radice od origine del già-pensato. Cfr. H., *Dell'essenza del fondamento e Dell'essenza della verità* (in *Segnavia*, o.c., pp. 79-157) per il passaggio del concetto di verità come adeguazione (il già-pensato) alla verità come *aletheia* (il non-pensato originario).

³¹ H., *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, o.c., p. 223.

³² *Ibidem*, p. 223.

³³ *Ibidem*, p. 224.

³⁴ *Ibidem*, p. 225.

in quanto tale e lo fondano nella totalità. Esse danno ragione dell'essere come fondamento dell'ente. Esse *rispondono* al 'logos' (*Rede stehen* = lo corrispondono) e sono essenzialmente *logos-conformi*, *logoiformi*; sono cioè la logica del *logos*»³⁵.

Per Heidegger il carattere logico della metafisica costituisce una sua nota essenziale, già presente sin dall'inizio della sua storia³⁶. Tuttavia, l'autentica natura e la portata di tale carattere, per quanto riguarda il pensiero dell'ente, dell'essere e, quindi, di Dio, si manifesta esplicitamente soltanto con la modernità. Inoltre, il pensiero logico, nel senso sopra indicato, come modalità del pensiero scientifico, non limita il suo campo di applicazione all'ambito delle scienze nel senso stretto; è diventato invece la formalità del pensiero che domina preponderantemente la cultura occidentale in tutti i campi.

La natura del pensiero logico può essere conseguentemente enunciata in modo sintetico tramite il "principio di ragione" formulato da Leibniz con l'espressione *nihil est sine ratione*. Heidegger ritiene che il principio ora enunciato agiva già da secoli nel profondo della cultura dell'occidente, e in modo particolare nella metafisica, anche se solo con Leibniz venne messo in luce esplicitamente³⁷. Il fatto che sia un principio indica che si riferisce all'elemento fondamentale dell'atteggiamento dell'uomo in fronte al reale. Infatti, secondo questo principio, si segnala che «l'intelletto umano in quanto tale, ovunque e ogni qualvolta è in attività, mira subito a scovare il fondamento in base al quale ciò che gli capita di incontrare è così com'è (...). L'intelletto pretende che per le sue asserzioni e per le sue affermazioni si dia una fondazione»³⁸. Nel principio di ragione viene al linguaggio il nostro modo di abitare sulla terra: «il nostro soggiorno e il nostro andare sulla terra sono ovunque in cammino verso delle ragioni, verso il fondamento (...). Sondare il fondo e fondare determinano tutto il nostro fare e il nostro lasciar stare»³⁹.

Proprio il fatto che ci siano voluti dei secoli perché il principio di ragione fosse enunciato esplicitamente indica per Heidegger come sia lungo e difficile il cammino che porta il pensiero verso ciò che gli è più vicino, cioè verso ciò che forma la base sulla quale si costituisce, cresce e determina il suo destino⁴⁰. Il principio leibniziano è un principio del pensiero in quanto svela cosa significhi in generale conoscere e che cosa si debba ritenere conoscenza valida e verità accettabile. Concretamente il principio è enunciato da Leibniz con altre formule equivalenti con l'espressione sopra riportata, come quando lo nomina *principium reddendae rationis* e lo esplicita dicendo *quod omnis veritatis reddi ratio potest*⁴¹.

Il principio di ragione, nel significato che ha in Leibniz e in generale nella modernità, si ricollega al rappresentare del soggetto, dove "fornire una ragione" indica giustificare razionalmente le rappresentazioni all'io che rappresenta. «Tutto ciò che si incontra viene presentato, posto in una presenza, rispetto all'io che rappresenta, viene ad esso riportato e ad esso offerto. In conformità al *principium reddendae*

³⁵ *Ibidem*, p. 225. In queste pagine Heidegger ha presente soprattutto Hegel, ma la valenza dell'affermazione ha la pretesa di estendersi a tutta la metafisica occidentale.

³⁶ Cfr. H., *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, o.c., pp. 159-192.

³⁷ Cfr. H., *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 17.

³⁸ *Ibidem*, p. 15.

³⁹ *Ibidem*, p. 28.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*, p. 18 e p. 42.

⁴¹ Cfr. *ibidem*, p. 47.

rationis, il rappresentare, se vuole essere conoscitivo, deve fornire al rappresentato stesso il fondamento di ciò che incontra, deve, cioè, renderglielo (*reddere*)»⁴².

Ma il principio di ragione, perché principio del pensiero, è anche un principio dell'ente, giacché «per Leibniz e per tutto il pensiero dell'età moderna, il modo in cui l'ente 'è' poggia sull'oggettività degli oggetti. L'oggettività dell'oggetto per il rappresentare comporta l'essere rappresentato degli oggetti», il che significa infine che «qualcosa 'è', e cioè si dimostra un ente, soltanto se viene enunciato in una proposizione che soddisfa il principio di ragione»⁴³. Secondo la dimensione ontica — e ad un tempo noetica — il principio è anche esplicitato secondo la formula *principium rationis=nihil est sine ratione seu effectus sine causa*⁴⁴. La tesi del fondamento si presenta come un principio nella misura in cui determina il riferimento a tutto ciò che è, accomunando così i termini *ratio* e *causa* (*nihil est sine ratione, nihil est sine causa*)⁴⁵, in quanto è ente soltanto ciò che è rappresentato e quindi «la ragione, il fondamento, è qualcosa che va fornito all'uomo che rappresenta e che pensa»⁴⁶.

Nell'analisi finora seguita si prepara l'ultimo passo delle riflessioni di Heidegger intorno al significato del principio di ragione. Tenendo presente che «solo ciò che si presenta al nostro rappresentare, che ci viene-incontro (*be-gegnet*) in modo tale da risultare posto, posato, sul proprio fondamento, vale come qualcosa che sta in modo sicuro, che sta di fronte, e cioè come un oggetto (*Gegenstand*)», e quindi che «soltanto di ciò che sta in questo modo possiamo dire con certezza: esso è»⁴⁷; allora all'interno del pensiero rappresentante-fondante si compie il passaggio fino a Dio come *ultima ratio rerum*⁴⁸. «Detto in termini estremi, ciò significa: Dio esiste soltanto in quanto la tesi del fondamento è valida»⁴⁹, e viceversa⁵⁰.

2.2. Il significato dell'oggettivazione

Il carattere di *logia* del pensiero, che fa sì che esso si sviluppi secondo il principio di ragione e che riconduce il *che cosa è* e il *perché è* dell'ente alla *ratio*, determina il modo in cui Dio è entrato nella metafisica, condizionando la modalità del pensare Dio. Per cogliere di *quale* Dio si tratta occorre ancora soffermarsi sulle conseguenze del carattere di *logia* del pensiero, il che suppone tornare sul significato dell'oggettivazione in Heidegger.

«Ogni ente è ora o il reale come oggetto o il realizzante come rappresentazione oggettivante in cui si costituisce la oggettività dell'oggetto. La rappresentazione

⁴² *Ibidem*, p. 47.

⁴³ *Ibidem*, p. 49.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, p. 45. In Tommaso d'Aquino è invece chiara ed esplicita la distinzione tra causa (piano ontologico) e ragione (piano noetico). Inoltre l'analogia esula dalla visione della *ratio* offerta da Heidegger. La modernità come criterio ermeneutico della metafisica rende impossibile la comprensione delle metafisiche non razionalistiche.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, p. 53.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 50.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 55.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, p. 54. L'espressione già annuncia il nucleo della critica di Heidegger al Dio della metafisica: questo Dio è deducibile o spiegabile e, quindi, è controllato dalla *ratio*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 56.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, p. 57.

oggettivante, rappresentando, subordina l'oggetto all'*ego cogito*. In questa remissione, l'*ego cogito* rivela ciò che è in base alla sua attività (la subordinazione rappresentativa), cioè si rivela come *subjectum*. Il soggetto è soggetto a se stesso. L'essenza della conoscenza è l'autocoscienza. Ogni ente è dunque o oggetto del soggetto o soggetto del soggetto. In entrambi i casi l'essere dell'ente consiste in una rappresentazione che è un porsi-innanzi-a-se-stesso e quindi in un imporsi. All'interno della soggettività dell'ente l'uomo assurge a soggetto della sua stessa essenza. L'uomo si costituisce nell'in-sorgere. Il mondo si muta in oggetto»⁵¹. Oggettivare significa porre qualcosa dinanzi al soggetto (*ob-iectum, Gegen-stand*) in modo tale che l'ente così posto resta comprensibile, disponibile e assicurato dal e per il soggetto che rappresenta. Heidegger interpreta l'essenza del rappresentare in quanto *imporsi* alla luce della dottrina di Nietzsche della volontà di potenza, la quale costituirebbe lo stato finale dello sviluppo del rappresentare moderno, manifestando la natura definitiva di ciò che si contiene nella *logia*, nella misura in cui l'oggettivare presuppone la decisione che l'ente vale come ente solo in quanto diventa oggetto per un soggetto. «Il volere (...) è l'imposizione incondizionata di sé secondo un progetto che ha già posto il mondo come l'insieme degli oggetti producibili. Questo volere determina l'essenza dell'uomo moderno senza che egli si renda conto della sua portata, senza che, a tutt'oggi, possa ancora capire in base a quale volontà — assurta ad essere dell'ente — questo volere voglia»⁵².

L'ultima conseguenza è affermata da Heidegger con tutta la sua radicalità: «questo rapporto fra soggetto e oggetto vale come l'unico ambito in cui si decide in merito all'ente rispetto al suo essere, in cui si decide, cioè, dell'essere, ma sempre e soltanto in quanto oggettività dell'oggetto, e mai dell'essere in quanto tale»⁵³ giacché l'essere è l'*indisponibile simpliciter*. Il principio di ragione è l'ambito in cui l'essere in quanto tale non appare, si sottrae, si dimentica. Il primato della *ratio* che corrisponde alla *logia* condiziona l'*oblio dell'essere*⁵⁴.

L'appartenenza di *ratio, onto-teo-logia* e *oblio dell'essere* determina il modo in cui l'essere si è destinato alla metafisica e condiziona la sua storia. Come è stato detto, Heidegger conduce la sua analisi seguendo le indicazioni del pensiero moderno giacché «solo nel mondo moderno tutto ciò comincia a palesarsi come il destino (*Geschick*) della verità dell'essere dell'ente nel suo insieme»⁵⁵. Ovvero, con la modernità diventa chiaro il sostrato essenziale che guidava sin dall'inizio la storia-destino del pensiero metafisico, in modo tale che, nella misura in cui pensare significa

⁵¹ H., *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, o.c., p. 235. Per Heidegger la storia della metafisica, da Platone a Hegel, ha cercato sempre di ricondurre la verità come *aletheia* all'antropologia (cfr. H., *Beiträge zur Philosophie*, o.c., n. 110, pp. 208-222).

⁵² H., *Perché i poeti?*, o.c., p. 266, e continua: «la totalità degli oggetti disponibili, che ormai costituisce il mondo, è sottoposta alla produzione autoimponentesi, è ordinata da questa e sottoposta ai suoi deliberati (...). Viene così in chiaro, nel corso della metafisica moderna, l'essenza — a lungo nascosta — della volontà, quale da tempo si andava attuando come l'essere dell'ente» (*id.*).

⁵³ H., *Il principio di ragione*, o.c., p. 100.

⁵⁴ «La metafisica non si interroga sulla verità dell'essere stesso. Perciò, essa non si chiede neppure mai in che modo l'essenza dell'uomo appartenga alla verità dell'essere. Non solo la metafisica non ha ancora posto finora questo problema, ma questo problema è inaccessibile alla metafisica in quanto metafisica» (H., *Lettera sull'«umanismo»*, p. 276).

⁵⁵ H., *Perché i poeti?*, o.c., p. 267.

rappresentare l'ente in quanto ente (sia come idea, come sostanza, come ente creato o come oggetto), il «pensiero metafisico è onto-logia e null'altro»⁵⁶, cioè non è mai pensiero dell'essere. «La metafisica rappresenta l'ente nel suo essere, e pensa così anche l'essere dell'ente. Ma essa non pensa l'essere come tale, non pensa la differenza tra l'essere e l'ente»⁵⁷.

Come oblio dell'essere il pensiero metafisico è un pensiero nichilista e la storia che sottostà a codesto pensiero è nichilismo: «in ogni fase della metafisica si rende di volta in volta visibile un tratto della via che il destino (*Geschick*) dell'essere si traccia nel seno dell'ente, nelle brusche epoche della verità. Nietzsche stesso spiega metafisicamente il corso della storia occidentale, e precisamente come il sorgere e lo svilupparsi del nichilismo»⁵⁸.

Nella misura in cui l'epoca moderna è l'epoca della massima sottrazione dell'essere, in essa si svela totalmente il destino nichilista nascosto della metafisica occidentale⁵⁹. Heidegger non ha dubbi circa la vicendevole appartenenza dei termini *onto*, *teo* e *logia*, affermando che «la metafisica è teo-logia perché è onto-logia. Essa è questa, perché essa è quella»⁶⁰. Il che significa che il Dio della metafisica poggia sul nichilismo.

Il Dio dell'onto-teo-logia è, quindi, il Dio dell'oblio dell'essere, un Dio che è raggiunto cercando ragioni-fondamenti nell'ambito della *ratio* oggettivante sottoposta all'io che rappresenta e controllata da lui; un Dio che costituisce perciò la *ratio* definitiva, la giustificazione finale, la causa ultima (*Ur-sache*), l'Ente sommo⁶¹.

2.3. Il Dio non divino

Come entra Dio nella filosofia? Di quale Dio si tratta? Nella metafisica «l'essere, come fondamento del fondato, abbisogna di una fondazione adeguata, cioè della causa prima. Questa causa è data come *Causa sui*. Così suona nella filosofia il nome adeguato per Iddio»⁶². Il Dio della metafisica si viene a trovare rinchiuso nei limiti della *ratio*, così diventa un oggetto assicurato dalla ragione e rap-

⁵⁶ H., *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, o.c., p. 192.

⁵⁷ H., *Lettera sull'«umanismo»*, o.c., p. 276. L'interpretazione heideggeriana della metafisica è stata fondatamente contestata da più parti: cfr. W. BEIERWALTERS, *Martin Heidegger. La sua tesi dell'oblio dell'essere messa in dubbio dal pensiero neoplatonico*, in AA.VV., *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1985, pp. 365-378; C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino 1960; *idem*, *Tomismo e pensiero moderno*, PUL, Roma 1969; *idem*, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1957, pp. 335-419; M. BERCIANO, *La critica di Heidegger al pensiero occidentale*, UPS, Salamanca 1990, pp. 45-46.

⁵⁸ H., *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, o.c., p. 192. «In nessun luogo troviamo questa apprensione (*Erfahren*) dell'essere stesso. In nessun luogo incontriamo un pensatore che pensi la verità dell'essere stesso e quindi la verità stessa come essere (...). La storia dell'essere ha inizio, e certo necessariamente, con l'oblio dell'essere (...). 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» (*id.*, p. 242).

⁵⁹ Cfr. H., *Il principio di ragione*, o.c., pp. 98-99.

⁶⁰ H., *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, o.c., p. 226.

⁶¹ Cfr. *ibidem*, pp. 224-226, anche H., *Nietzsche II*, o.c., pp. 342-347.

⁶² *Ibidem*, p. 234. È ovvio che la ricostruzione storica di Heidegger sembra alquanto sommaria.

presentato come il supra-ente, auto-causa e fondamento-ragione ultima fornito dalla ragione a se stessa⁶³.

Heidegger avverte che del pensiero che si muove secondo il principio di ragione «fa parte anche l'assicurazione che qualcosa è inspiegabile. Con simili asserzioni crediamo di stare davanti al mistero, come se fosse pacifico che la verità dell'essere possa essere fatta poggiare su cause e ragioni esplicative o, che è lo stesso, sulla sua inafferrabilità»⁶⁴. Il Dio della metafisica (anche quando lo si crede l'ineffabile) sarebbe sottomesso al primato del *pensiero dell'ente* in quanto l'onto-logia parte dall'*ente in generale* e cercando il suo fondamento — senza pensare l'essere — diventa teologia arrivando all'*ente supremo* e causa ultima. «Nell'unità dell'ente in quanto tale, in generale e supremo, si fonda la concezione essenziale della metafisica»⁶⁵.

Per Heidegger la problematicità del Dio della metafisica affiora non appena si guardano le cose dalla prospettiva della religione: «dinnanzi ad un tale Dio l'uomo non può né pregare, né tanto meno offrire sacrifici. Dinnanzi alla *Causa sui* l'uomo non può porsi in ginocchio riverente, né tanto meno far cantare e danzare il suo cuore. Conseguentemente il pensare a-teo, che deve rinunciare al Dio della filosofia, cioè alla *Causa sui*, è forse più vicino al Dio divino (*dem göttlichen Gott*). Questa espressione vuol significare soltanto che un tale pensare è più libero (più disponibile) per Lui di quanto la Onto-teo-logia non sia disposta ad ammettere. Possa una tale osservazione rischiarare quel cammino, nel quale un pensare è in via; quel cammino che il *passo indietro* vien tracciando: al di là della metafisica nella essenza di essa, al di là dell'oblio della differenza»⁶⁶.

Dalle premesse ora accennate Heidegger trae la sua conclusione teoretica: «la metafisica è onto-teologia. Chi conosce la teologia nel *suo* maturarsi storico, sia quella della fede cristiana, sia quella della filosofia, preferisce oggi, nell'ambito del pensare, tacere su Dio. Difatti il carattere onto-teologico della metafisica è diventato *discutibile* per il pensare, non a motivo di qualsiasi ateismo, ma a motivo dell'esperienza di un pensare, al quale, nella onto-teo-logia, si è affacciata la prospettiva di una unità dell'essenza della metafisica, *non ancora pensata*»⁶⁷. L'esperienza di un pensare più originario di cui ci parla il limite della metafisica informa, inoltre, del *motivo* dell'assenza di Dio. Detto in altre parole: «l'ultimo colpo contro Dio e contro il mondo sovrasensibile consiste nel misconoscere Dio, l'ente dell'ente, assumendolo come supremo valore. Il colpo più duro contro Dio non consiste nel ritenerlo inconoscibile, nel provare la indimostrabilità della sua esistenza, ma nell'innalzarlo a supremo valore. Questo colpo non viene inferto da coloro che stanno a vedere e non credono in Dio, ma dai credenti e dai loro teologi che parlano del più essente degli enti senza mai impegnarsi a pensare l'essere stesso e senza quindi rendersi conto che quel parlare e questo pensare, considerati in base alla fede, sono la pura e semplice bestemmia di Dio, una volta mescolati alla teologia della fede»⁶⁸.

⁶³ «Un Dio che per prima cosa deve provare la propria esistenza è in fin dei conti un Dio molto poco divino, e provare la sua esistenza risulta al massimo un atto blasfemo» (H., *Nietzsche I*, o.c., p. 366).

⁶⁴ H., *Lettera sull'«umanismo»*, o.c., p. 273.

⁶⁵ H., *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, o.c., p. 227.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 234.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 223.

⁶⁸ H., *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, o.c., pp. 238-239.

Tacere su Dio, non ripetere la *bestemmia di Dio*, non significa in Heidegger la rinuncia al problema di Dio; vuol dire invece che il compito che ha la filosofia oggi è quello di tornare sulla questione dell'essere e, in essa, risalire alla questione sull'uomo per disporsi alla questione di Dio. Nell'epoca della massima sottrazione dell'essere e dell'assenza di Dio Heidegger vede l'uomo smarrito, fuori e lontano di casa. La spaesatezza (*Heimatlosigkeit*) sperimentata dall'uomo che riflette riguarda la propria e più intima essenza, perché per Heidegger la patria del soggiorno storico dell'uomo è la vicinanza all'essere. «In questa vicinanza si compie, se mai si compie, la decisione se e come Dio e gli dei si neghino e resti la notte, se e come il giorno del sacro albeggi, se e come nell'albeggiare del sacro possano cominciare di nuovo ad apparire Dio e gli dei. Ma il sacro, che solo è lo spazio essenziale della divinità, che sola a sua volta concede la dimensione per gli dei e per Dio, giunge ad apparire solo se prima, dopo lunga preparazione, l'essere stesso viene a diradarsi ed è esperito nella sua verità. Solo così comincia, a partire dall'essere, il superamento di quella spaesatezza, in cui non solo gli uomini, ma l'essenza dell'uomo stanno vagando»⁶⁹.

Come più volte è stato sottolineato, Heidegger non ha fretta nel parlare di Dio, prima occorre arrivare al luogo in cui si dischiude il sacro e diventa possibile l'apparire del Dio divino. Per portare a compimento tale desiderio abbiamo bisogno di pensare l'essere superando l'oggettività che sottoponeva l'ente all'io, in modo tale che si riconosca e si rispetti il carattere di indisponibilità dell'essere; solo così ci si avvicina alla sacralità.

3. L'altro inizio: verso il Dio divino

3.1. L'ultimo Dio e il superamento della metafisica

Il Dio divino verso il quale tende il pensiero di Heidegger si prospetta necessariamente come l'opposto del Dio della metafisica. Non a caso ha voluto Heidegger intitolare la sezione VII dei *Beiträge zur Philosophie* con le parole: "L'ultimo Dio", che sono accompagnate dal sottotitolo: "il completamente Altro contro i passati, soprattutto contro quello cristiano"⁷⁰. Devono essere superati tutti i modi metafisici di pensare Dio e Heidegger non esita a ricondurre il Dio della teologia cristiana alla metafisica e quindi ad esigere il suo superamento⁷¹: «l'ultimo Dio ha la sua più unica

⁶⁹ H., *Lettera sull'«umanismo»*, o.c., p. 291.

⁷⁰ H., *Beiträge zur Philosophie*, o.c., p. 403.

⁷¹ Cfr. lo studio di Regina sul problema di Dio nei *Beiträge zur Philosophie*, dove ritiene che in questo testo Heidegger parla del cristianesimo come pensiero teologico ridotto al platonismo e questo al soggettivismo, mentre, sempre secondo Regina, non esisterebbe a priori un'opposizione tra il Dio cristiano non teologizzato e l'ultimo Dio di Heidegger. Piuttosto i titoli "tutt'Altro" e "l'ultimo Dio" starebbero a significare l'impossibilità di arrivare a lui con il pensiero calcolante. (U. REGINA, *I mortali e l'ultimo Dio nei Beiträge zur Philosophie*, in AA.VV., *Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 165-198). Molto più critico si manifesta L. PAREYSON, *Heidegger: la libertà e il nulla*, «Annuario filosofico», 5 (1989), pp. 9-29. Pöggeler ritiene invece che il modo giudaico, cristiano e greco di pensare il divino sono il "già-stato" che obbliga a passare attraverso l'esperienza nietzscheana della morte di Dio perché il nuovo Dio pervenga (*El camino...*, o.c. p. 209). Cfr. H., *Nietzsche II*, o.c., p. 29.

unicità e si mantiene fuori di quella determinazione calcolante che è pensata nei titoli “mono-teismo”, “pan-teismo” e “a-teismo”. Il “monoteismo” e ogni forma di “teismo” esiste dalla “apologetica” giudaico-cristiana, la quale ha come presupposto speculativo la “metafisica”. Con la morte di questo Dio cadono tutti i teismi»⁷².

La posizione che assume Heidegger nei confronti della storia della metafisica (come sviluppo del nichilismo legato al principio di ragione) lo porta a tentare un *nuovo inizio* per il pensiero con il quale inaugurare una nuova storia grazie all'apparire di un nuovo Dio, l'ultimo Dio, il Dio divino. «L'ultimo Dio non è la fine, ma l'altro inizio delle smisurate possibilità della nostra storia. Per amor suo è permesso alla storia che c'è stata finora di non finire, ma deve essere portata fino alla sua fine»⁷³.

Per allontanare la propensione a pensare Dio metafisicamente e rientrare nella storia della metafisica, Heidegger sottolinea tre caratteristiche del Dio a cui si riferisce: 1) l'ultimo Dio non è la fine ma il più profondo principio (*der tiefste Anfang*), 2) tale Dio si sottrae a qualsiasi calcolo (*Rechnung*), cioè a quella razionalità dove tutto torna e resta chiaro e fondato per la *ratio*, e 3) l'ultimo Dio ci chiama con un cenno (*Wink*), non si manifesta in un modo palese all'uomo. Con lo stesso scopo adopera spesso il termine “gli dei” per indicare, da una parte, l'indisponibilità dell'ultimo Dio da parte della *ratio* e quindi l'opposizione di questo Dio all'ente supremo della metafisica; e, dall'altra, la ricchezza di un Dio che in qualche modo è coinvolto nella storia, come si dirà⁷⁴.

Ma anche qui il primo passo del nuovo inizio verso l'ultimo Dio riguarda l'essere: «l'essere sussiste come il “fra” per Dio e l'uomo, ma in modo tale che questo spazio intermedio (*Zwischenraum*) disponga (*einräumt*) alla possibilità essenziale per Dio e l'uomo»⁷⁵. Per Heidegger l'essere non si trova né sopra né sotto “gli dei”, il rapporto dell'essere con il divino è di natura diversa, ma è tale da potersi affermare che «gli Dei hanno bisogno dell'essere», «gli dei si servono dell'essere»⁷⁶, per il loro apparire (non soltanto nel senso di apparire alla coscienza umana, ma nel significato che ha in Heidegger il termine apparire o farsi presente, cioè come *anwesen*).

3.2. L'essere pensato dalla differenza ontologica

Per trarre l'essere dall'oblio e pensarlo nella sua verità Heidegger identifica come strada percorribile dal pensiero quella che conduce al *luogo* dove si trova la distinzione ontologica tra essere e ente (il pensiero diventa una *topologia*)⁷⁷. Forse

⁷² H., *Beiträge zur Philosophie*, o.c., p. 411.

⁷³ *Ibidem*, p. 411.

⁷⁴ Cfr. *ibidem*, p. 411.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 476.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 438. «Gli dei hanno bisogno del pensare secondo la storia dell'essere, ossia hanno bisogno della filosofia» (*ibidem*, p. 438).

⁷⁷ Per Heidegger l'essere non è riducibile al semplice giacere dell'ente di fronte a me, alla vuota e positivista esistenza; ma l'essere non può neanche essere pensato metafisicamente come la determinazione più generale dell'ente, né come la formalità che costituisce l'ente in quanto ente (l'entità) o l'oggetto in quanto oggetto (l'oggettività). Tanto meno l'essere si lascia cogliere come la ragione-causa giustificante dell'ente. In tutti questi casi l'essere ci sfugge come ciò che non è disponibile per la *ratio*: pensarlo come esistenza significa un'impostazione o positivista (ingenua e senza pensiero) o secondo le modalità logiche

pensando la differenza in quanto differenza, il pensiero riceve un'indicazione sull'essere e, con essa, un chiarimento sull'essenza della metafisica, vale a dire, sul *come* è sorta la onto-teo-logia e sul *perché* l'essere si sia destinato ad essa nel modo in cui lo ha fatto. È chiaro che, se la differenza è essenziale, ogni pensiero dell'ente, anzi ogni pensiero che oblia l'essere, è pur sempre un pensiero che sorge dalla differenza stessa, dove la mancanza consisterebbe proprio nel non averla pensata⁷⁸. Heidegger è infatti di questa opinione. «Penseremo l'essere in modo concreto (*sachlich*), solo se lo penseremo nella differenza con l'ente, e questo nella differenza con l'essere»⁷⁹. Per calarsi nella differenza Heidegger avverte propedeuticamente che occorre evitare il ricorso alle rappresentazioni, le quali ci porterebbero a concepire la differenza come una relazione che il pensiero aggiungerebbe all'essere e all'ente per metterli in rapporto⁸⁰; la differenza è più radicale. Ma offre anche una premessa sulla portata della differenza ontologica: «allora si vedrà che *essere* significa, ovunque e sempre, essere *dell'ente*, nella cui flessione il genitivo è da intendere come genitivo oggettivo... *Ente* significa, ovunque e sempre, ente *dell'essere*, nella cui flessione il genitivo è da intendere come genitivo soggettivo»⁸¹. La differenza distingue, però collega, non ci conduce in un essere-in-sé isolato.

Avvicinarsi alla differenza, per cogliere l'origine dell'essenza della metafisica e preparare il pensiero dell'essere, implica muoversi ancora una volta secondo la modalità del *passo indietro* che nel suo domandare instancabile si spinge verso l'originario. In questo contesto Heidegger fornisce un'indicazione precisa sul modo in cui pensare la differenza e, in essa, l'essere: «essere dell'ente significa: essere, il quale è l'ente. L'«è» è detto qui in modo transitivo (con un significato transitivo), passando. L'essere è qui nel modo di un transito verso l'ente»⁸². Ciò non significa — sottolinea Heidegger — relativizzare la differenza o sottintendere che l'essere lasci il suo luogo (*Ort*) per passare nell'ente come se quest'ultimo prima fosse senza l'essere e solo secondariamente si collegasse all'essere; ma, neanche, che l'essere, nel passare nell'ente, si snaturalizzi, polverizzandosi nella pluralità degli enti.

(possibilità-realtà) nella quale il primato è dalla parte del logos che determina le condizioni di possibilità (logiche) dell'essenza perché questa possa esistere; pensarlo come la determinazione più astratta o come ragione sufficiente dell'ente sono altri modi di avvicinarsi all'essere sempre sotto il dominio della *ratio*. In Heidegger, invece, l'approccio all'essere si realizza sottolineando il primato del *senso* nella considerazione dell'ente. Il senso rinvia a un orizzonte complessivo di significato in cui l'ente come tale è: tale orizzonte è il mondo (*Welt*). Nella misura in cui c'è un mondo, ci sono gli enti corrispondenti a quel contesto totale di senso, in modo tale che il mondo è l'apertura in cui s'illumina l'ente, ed è presente. Il mondo però ha un carattere storico, il che significa che in nessun mondo si svela completamente l'essere; in ogni orizzonte di senso l'essere si mostra parzialmente (si svela e si nasconde). Il carattere storico, veritativo e di rapporto con l'ente sono tre caratteristiche fondamentali dell'essere in Heidegger.

⁷⁸ Cfr. H., *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, o.c., p. 228.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 227.

⁸⁰ Cfr. *ibidem*, p. 227.

⁸¹ *Ibidem*, p. 227.

⁸² *Ibidem*, p. 229; quando, come in questo caso, la traduzione è stata modificata da noi riprodurremo il testo tedesco: «Sein des Seienden heißt: Sein, welches das Seiende ist. Das "ist" spricht hier transitiv, übergehend. Sein west hier in der Weise eines Überganges zum Seienden» (H., *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1978, p. 56).

Il problema, stando alle indicazioni viste, consiste nel pensare coerentemente e adeguatamente il *passare* (*Überkommenis*) nel suo significato più radicale e originario. La metafisica ha preteso di pensarlo secondo la modalità della *ratio* oggettivante che ha portato a rappresentare il *passare* come un *produrre*, in modo tale che l'essere diventa il fondamento o ragione ultima nell'ambito di una comprensione dell'ente che lo prospetta sempre come prodotto (effettuato dalla causa efficiente, creato dall'Ente supremo o posto dalla coscienza)⁸³. Storicamente le rappresentazioni metafisiche dell'essere e del *passare* hanno avuto forme diverse, il che significa che l'essere — in quanto *passare* nel senso del produrre come causare-giustificare — si dà di volta in volta nella metafisica «in questa od in quella accezione storica: *physis*, *logos*, *en*, *idea*, *energheia*, sostanzialità, oggettività, soggettività, volontà, volontà di potenza, volontà di volontà»⁸⁴.

Ma Heidegger ritiene che l'interpretazione produttiva del *passare* non sia la più radicale e originaria. In altri termini, dobbiamo ricuperare un pensiero ancora più radicale, il quale avrà ovviamente la difficoltà di pensare e dire l'essere senza i concetti e i termini metafisici consueti nella cultura occidentale⁸⁵; pensiero, tra l'altro, che ci condurrà verso quella dimensione radicale, essenziale od originaria (come dir si voglia) dalla quale provengono le interpretazioni storiche delle metafisiche (senza però essere stata pensata da esse).

Sulla linea della ricerca dell'originario, Heidegger afferma che l'«essere vuol dire, dall'alba del pensiero occidentale-europeo fino ad oggi, lo stesso che esser presente (*Anwesen*)»⁸⁶. Corrispondentemente l'ente è ciò che è presente, il presente o presentato (*das Anwesende*). Qui di nuovo sorge il problema di pensare non soltanto l'ente, ma l'essere; cioè, di pensare la presenza (*Anwesenheit*) nella quale è presente l'ente, di pensare il far-presente (*An-wesen* nel senso verbale, *Anwesenlassen*). «Essere, da cui ogni essente è segnato come tale, essere vuol dire esser presente, ostendersi dell'essere nella presenza (*Anwesen*). Pensato in riferimento a ciò che così è presente (*auf das Anwesende*), l'esser presente (*Anwesen*) si mostra come lasciar-esser-nella-presenza, lasciar-esser-presente (*als Anwesenlassen*). Ma ora si tratta di pensare propriamente questo lasciar-esser-nella-presenza»⁸⁷.

Per Heidegger l'essere visto dal *passare* e dal *far-presente*, nel senso più radicale, significa che l'essere apre lo spazio in cui appare l'ente, spalanca la radura (*Lichtung*) nella quale l'ente si fa presente e così è come ente: «lasciar-esser-presente vuol dire: disvelare, portare nell'Aperto (*Entbergen, ins Offene bringen*)»⁸⁸. Però l'essere, nell'aprire la radura, nel far apparire l'ente, si sottrae in quanto essere; l'essere porta nella presenza, mostra, però il *mostrare* e il *portare nella presenza* si

⁸³ Cfr. H., *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1987, pp. 142-143.

⁸⁴ H., *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, o.c., p. 230.

⁸⁵ «Il linguaggio ci rifiuta ancora la sua essenza, che consiste nell'essere la casa della verità dell'essere. Il linguaggio si concede piuttosto al nostro semplice volere e alla nostra attività come uno strumento del dominio sull'ente» (H., *Lettera sull'«umanismo»*, o.c., p. 272).

⁸⁶ H., *Tempo ed essere*, o.c., p. 102.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 106.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 106. «Lo stare nella radura (*Lichtung*) dell'essere, lo chiamo e-sistenza dell'uomo. Solo all'uomo appartiene un tal modo d'essere. L'e-sistenza così intesa non è solo il fondamento della possibilità della ragione, *ratio*, ma è ciò in cui l'essenza dell'uomo conserva la provenienza della sua determinazione» (H., *Lettera sull'«umanismo»*, o.c., p. 277).

occultano per lasciare apparire l'ente. L'essere ha il carattere del ritrarsi (*Entzugscharakter*), gli corrisponde il nascondimento e il nascondersi (*Verborgenheit und Sichverbergen*)⁸⁹.

Invece di soffermarsi a chiarire il significato originario del far-apparire che si occulta, la metafisica ha interpretato l'essere secondo i canoni dell'oggettività: «la presenza di ciò che è presente è interpretato in Aristotele come *poiesis*. Questa, reinterpretata più tardi come *creatio*, conduce, lungo una linea di grandiosa semplicità, fino alla *posizione* (*Setzung*), quale è quella della coscienza trascendentale degli oggetti. Si fa evidente, così, che il tratto fondamentale del lasciar-venire-alla-presenza è nella metafisica il produrre (*Hervorbringen*) nelle sue diverse forme»⁹⁰. La presenza a cui vuole richiamarsi Heidegger è più originaria della semplice-presenza (*Vorhandenheit*) nel senso dell'esistenza di fatto che rinvia a una essenza come possibilità (ambito delle modalità), e anche più originaria della presenza come utilizzabilità (*Zuhandenheit*). «Utilizzabilità e semplice-presenza sono modi dell'*Anwesen*; cioè del venire ad essere nella presenza»⁹¹; e, in quanto modi, derivati; e, come derivati, sono *modi* in cui si è interpretata la presenza nella metafisica.

Il passo indietro verso l'originario impensato porta il pensiero — secondo Heidegger — a considerare l'essere in funzione del *passare*. Alla luce di quanto è stato detto, il passare dell'essere è un pervenire svelando, il quale svela da se stesso e così arriva nell'ente. «Arrivo significa: occultarsi nello svelamento, cioè mantenersi occulto: essere ente»⁹². Heidegger pensa l'essere e l'ente con il gioco di quattro termini: pervenire (*Überkommenis*) e arrivo (*Ankunft*), svelare e occultare. «L'essere si mostra come il pervenire (*Überkommenis*) che svela. L'ente come tale appare nel modo dell'arrivo (*Ankunft*) che si occulta nella svelatezza»⁹³. L'essere e l'ente pensati così si mostrano come diversi grazie alla differenza, la quale dà e mantiene separato il *tra* (*das Zwischen*), dove essere come pervenire ed ente come arrivo sono in rapporto, si separano e si riuniscono⁹⁴. «La differenza dell'essere e l'ente è, come differenza tra pervenire e arrivo, la risoluzione (*Austrag*) svelante-velante di entrambi»⁹⁵. Quando il pensiero raggiunge la differenza come risoluzione o diporto (*Austrag*) di pervenire e arrivo, si pensa l'essere nella differenza.

L'essere come pervenire apre lo spazio (svela) donde l'ente appare (arriva allo svelamento mentre vela la svelatezza e lo svelare). Nell'aprire lo spazio (il mondo,

⁸⁹ Cfr. H., *Tempo ed essere*, o.c., pp. 137-138.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 156.

⁹¹ *Ibidem*, p. 109.

⁹² H., *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, o.c., p. 229; «Sein geht über (das) hin, kommt entbergend über (das), was durch solche Überkommenis erst als von sich her Unverborgenes ankommt. Ankunft heißt: sich bergen in Unverborgenheit: also geborgen anwähren: Seiendes sein» (p. 56).

⁹³ *Ibidem*, p. 229; «Sein zeigt sich als die entbergende Überkommenis. Seiendes als solche erscheint in der Weise der in die Unverborgenheit sich bergenden Ankunft» (p. 56).

⁹⁴ Cfr. *ibidem*, p. 229; «Dieser [der Unter-Schied] vergibt erst und hält auseinander das Zwischen, worin Überkommenis und Ankunft zueinander gehalten, auseinander-zueinander getragen sind» (pp. 56-57).

⁹⁵ *Ibidem*, p. 229; «Die Differenz von Sein und Seiendem ist als der Unter-Schied von Überkommenis und Ankunft der *entbergend-bergende Austrag* beider. Im Austrag waltet Lichtung des sich verhüllend Verließenden, welches Walten das Aus- und Zueinander von Überkommenis und Ankunft vergibt» (p. 57).

Welt) l'essere richiama l'uomo perché questi gli corrisponda permettendo che il mondo sia eretto, s'imponga e perduri. L'uomo è *Dasein*, dove il *da* indica la radura aperta dall'essere e nella quale l'ente, ogni ente, è⁹⁶. Le accezioni storiche in cui l'essere si dà nella e alla metafisica sono i diversi *modi* in cui si è pensato l'essere dell'ente, cioè i diversi modi in cui si è interpretato lo *svelare* e il *passare* senza pensare direttamente allo *svelare* e al *pervenire* in quanto tale⁹⁷, né tanto meno, alla differenza come diporto che li separa e riunisce, rapportandoli.

L'essere si dà sempre storicamente configurando le diverse epoche a seconda del modo in cui l'essere, destinandosi, è interpretato dalla metafisica. Che sia l'essere stesso che si destina in modo storico significa, da una parte, che la forma in cui l'essere si dà è determinata secondo il modo in cui lo stesso essere si illumina in un'epoca storica⁹⁸; e dall'altra, che l'esperienza dell'essere e della differenza, cioè il modo in cui si pensano l'uno e l'altra, costituiscono i singoli momenti della storia dell'essere⁹⁹.

La storia dell'essere costituisce l'autentica storia in quanto l'essere si offre all'uomo aprendo lo spazio in cui l'ente appare. Perché si offre storicamente Heidegger applica all'essere il termine *destino* (*Geschick*). «Riferendo la parola *Geschick* all'essere, intendiamo dunque dire che l'essere si rivolge a noi e si dirada, e, diradandosi, predispone e concede il lasco di spazio e tempo (*den Zeit-Spiel-Raum einräumt*) nel quale l'ente può apparire»¹⁰⁰.

I termini *storia dell'essere* e *destino* si articolano con i termini visti prima di *svelare* e *velare*, di *passare* e *arrivo*¹⁰¹. «L'essere è (*west*) come destino, come svelarsi che al tempo stesso perdura in quanto velarsi»¹⁰² (per questo l'ente come *Ankunft* occulta). «L'essere perdura in quanto destinarsi — che si sottrae — del lasco di spazio e di tempo per l'apparire di ciò che, corrispondendo al destino e alla sua ingiunzione, si chiama, di volta in volta, l'ente»¹⁰³.

⁹⁶ Cfr. H., *Beiträge zur Philosophie*, o.c., p. 298. «Il modo in cui l'uomo, nella sua essenza propria, è presente all'essere è l'estatico stare-dentro nella verità dell'essere. Con questa determinazione essenziale dell'uomo non vengono dichiarate false e rifiutate le interpretazioni umanistiche dell'uomo come *animal rationale*, come 'persona', come essere composto di spirito, di anima e corpo. Piuttosto, l'unico pensiero è che le supreme determinazioni umanistiche dell'essenza dell'uomo non esperiscono ancora l'autentica dignità dell'uomo» (H., *Lettera sull'«umanismo»*, o.c., p. 283).

⁹⁷ Cfr. H., *Tempo ed essere*, o.c., pp. 156-157.

⁹⁸ H., *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, o.c., p. 231.

⁹⁹ Cfr. *ibidem*, p. 231.

¹⁰⁰ H., *Il principio di ragione*, o.c., p. 111.

¹⁰¹ «Muovendo dalla struttura-destino dell'essere stesso (*aus dem Geschick des Seins*), il *nihil* del nichilismo significa che l'essere è tenuto per nulla. L'essere non entra nella luce della propria essenza. Nell'apparire dell'ente come tale, l'essere rimane escluso. La verità dell'essere sfugge; è dimenticata. Il nichilismo sarebbe dunque nella sua essenza una storia che concerne l'essere. Il non-esser-pensato avrebbe dunque le sue radici nell'essenza stessa dell'essere, essendo l'essere stesso a sottrarsi. L'essere si sottrae ritraendosi nella propria verità. Esso custodisce se stesso e si nasconde in questo custodirsi (...). In tal caso la metafisica non sarebbe affatto la semplice dimenticanza di un problema non ancora posto nei riguardi dell'essere. Essa non sarebbe affatto un errore. La metafisica verrebbe ad essere la storia dell'ente come tale, a partire dalla struttura-destino (*Geschick*) dell'essere stesso» (H., *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, o.c., p. 243).

¹⁰² H., *Il principio di ragione*, o.c., p. 131.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 144.

In questi passi si sottolineano quattro elementi del pensiero dell'essere di Heidegger: 1) il carattere storico-destinale dell'essere, 2) il suo passare nell'ente aprendo il luogo in cui esso si fa presente (*Lichtung, Welt*)¹⁰⁴, 3) il rapporto stretto tra l'essere e l'uomo¹⁰⁵ e 4) il primato dell'*ens ut verum*. Tuttavia la dimensione storica essenziale dell'essere e il suo pervenire nell'ente non implicano assenza di unità nell'essere: «se tuttavia ha una sua verità il fatto che l'essere di volta in volta si destina a noi, e inoltre che l'essere, in quanto tale, si concede a noi ed è destinazione, allora, in base a ciò, si ha che “essere” ed “essere” dicono di volta in volta, nelle differenti epoche del suo destino, qualcosa di diverso. Nondimeno, nell'insieme del destino dell'essere domina un qualcosa di medesimo, che non si lascia però rappresentare mediante un concetto generale»¹⁰⁶.

Rivolgendo lo sguardo verso la differenza si raggiunge il luogo in cui pensare l'essere, e ad un tempo si può capire il modo in cui esso si è destinato nella metafisica (nella sottrazione)¹⁰⁷. Infatti, per Heidegger, la metafisica ha pensato la differenza essere-ente in termini di fondamento-fondato secondo il predominio del pensiero rappresentante-fondante, interpretando l'essere e l'ente e la differenza, in modo tale che l'essere e la differenza restavano nell'oblio per la prepotenza dell'oggettivazione. Dall'oggettivazione e dal principio di ragione la metafisica, quando pensa l'ente come il più generale e fondato, è onto-logia e, quando pensa l'ente come ente supremo che fonda, è teo-logia¹⁰⁸.

La metafisica è solo quell'interpretazione dell'essere che perde l'essere stesso. Quando il pensiero si ritira nell'essenza della metafisica e intravede la sua sorgente (la differenza come *Austrag*) la metafisica è superata e il pensiero si prepara per accogliere l'essere dimenticato e far così spazio per una nuova manifestazione di Dio. Ciò nonostante, nel sentiero di Heidegger non si è compiuto ancora l'ultimo passo.

3.3. L'essere come l'accadere appropriante (l'“Ereignis”)

Il carattere unitario che reclama l'essere nonostante il suo destinarsi e darsi storico (il quale costituisce la *Seinsgeschichte*) porta il pensare a soffermarsi ancora una volta ad approfondire nell'essere in quanto tale, non solo nella differenza con l'ente, ma secondo il carattere del *darsi* che gli è proprio. Infatti, l'essere come l'apertura che fa presente e si occulta, così come l'essere in quanto destinarsi storico, non rinviano forse a una dimensione ancora più profonda dove pensare l'essere? Il darsi storico ma unitario dell'essere implica che ci deve essere un'istanza più originaria dalla quale la storia dell'essere riceve il suo destinarsi, costituendo essa la sorgente unitaria

¹⁰⁴ «Ma proprio la radura (*Lichtung*) è l'essere» (H., *Lettera sull'«umanismo»*, o.c., p. 285).

¹⁰⁵ «Ma come si rapporta, se mai ci è consentito porre il problema in questo modo, l'essere all'e-sistenza? L'essere stesso è il rapporto (*Verhältnis*) in quanto è lui che tiene a sé l'e-sistenza nella sua essenza esistenziale, cioè estatica, e la raccoglie in sé come il luogo della verità dell'essere nel mezzo dell'ente» (H., *Lettera sull'«umanismo»*, o.c., p. 285).

¹⁰⁶ H., *Il principio di ragione*, o.c., p. 111.

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*, p. 109.

¹⁰⁸ Cfr. *ibidem*, p. 150.

del donarsi dell'essere nel tempo. Tale istanza è nominata da Heidegger con il termine *Ereignis* e la si raggiunge tramite l'analisi del *darsi* (*es gibt*) dell'essere¹⁰⁹.

Con lo scopo di dire e pensare l'essere come presenza (*Anwesen*) senza scambiarlo con l'ente, del quale diciamo sempre che è, Heidegger adopera l'espressione *c'è-si dà* (*es gibt*) per indicare l'essere stesso. L'ente è, l'essere c'è-si dà¹¹⁰. «Nel disvelare gioca un dare (*Geben*), quello appunto che nel *lasciar-esser-nella-presenza* (*Anwesen-lassen*) dà (*gibt*) l'esser presente (*Anwesen*), cioè l'essere (*Sein*)»¹¹¹. In riferimento all'espressione tedesca *es gibt*, il dare di cui si parla — interpreta Heidegger — fa riferimento a uno *es* che dà. Ma la storia dell'essere ci attesta che tale darsi è sempre nel tempo, il che significa constatare che insieme all'essere si dà il tempo. «Quindi noi tenteremo ora di gettare uno sguardo in avanti fino allo *Es* di questo *Es gibt Sein, Es gibt Zeit*, allo *Es* che dà essere e tempo (...) e scriviamo lo *Es* con la maiuscola (...). Per questa via dovrà mostrarsi il *modo* in cui si dà (*es gibt*) essere, si dà (*es gibt*) tempo»¹¹². Alla luce della *modalità della donazione e dell'istanza che dona* (lo *Es*) sarà evidenziata nell'analisi heideggeriana la *modalità dell'essere* a cui arriva il suo pensiero. È perciò necessario analizzare quest'ultimo passo della sua opera per cogliere l'impostazione heideggeriana del problema di Dio.

In continuità con l'orientamento che sta alla base di tutto il cammino del pensiero di Heidegger — da “Essere e tempo” (1927), e prima, a “Tempo e essere” (1964) —, il motivo ultimo che persegue Heidegger nella sua riflessione intorno allo *Es gibt Sein* è di pensare l'essere distogliendo lo sguardo dall'essere pensato dalla metafisica: «pensare propriamente l'essere esige che si abbandoni l'essere come fondamento dell'essente a favore del dare che gioca nascosto nel disvelamento, cioè a favore dello *Es gibt*. L'essere, in quanto è la donazione (*Gabe*) di questo *Es gibt*, trova il suo luogo proprio (*gehört*) nel dare. L'essere in quanto donazione non è svincolato dal dare»¹¹³.

Heidegger indica che il *dare l'essere* può mostrarsi più chiaramente nell'ambito di una riflessione sul dare a cui si riferisce. Ciò riesce nella misura in cui volgiamo la nostra attenzione verso la ricchezza dell'essere di cui è custode, e di cui ci parla, la storia dell'essere; vale a dire verso la ricchezza di cambiamento (*Reichtum der Wandlung*), ovvero verso la pienezza di cambiamento (*Wandlungsfülle*) dell'essere, dove, secondo Heidegger, si trova il primo punto d'appoggio per pensare il significato dell'esser presente (*Anwesen*) come espressione della pienezza del

¹⁰⁹ Nei *Beiträge*, nel capitolo VII sull'Ultimo Dio, il paragrafo 256 — intitolato appunto *Der letzte Gott* — è preceduto dal paragrafo 255 con il titolo: *Die Kehre im Ereignis*. Afferma O. Pöggeler (*Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg-München 1983, p. 118): «*Sein* als das unverfügbare, jeweils geschichtliche Seinsgeschick zeigt sich in seinem Sinn oder in seiner Offenheit und Wahrheit als *Ereignis* (...). *Sein als Ereignis*: mit dieser Bestimmung des Sinns von *Sein* ist Heideggers Denken angekommen an seinem Ziel. Im *Ereignis* ist die *Zeit*, in deren Licht das *Sein* immer schon auf eine verborgene Weise verstanden wurde, eigens mitgedacht». Per un'analisi del termine *Anwesen* e il suo rapporto con lo *Es*, cfr. M. MARASSI, *Presenza e differenza. Heidegger e l'unità organaria*, in AA.VV., *La differenza e l'origine*, Vita e Pensiero, Milano 1987.

¹¹⁰ Cfr. H., *Tempo ed essere*, o.c., pp. 105-106.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 106.

¹¹² *Ibidem*, p. 106. Già si era espresso in questi termini nella *Lettera sull'«umanismo»*, o.c., p. 288.

¹¹³ H., *Tempo ed essere*, o.c., p. 107.

donare. In altri termini, il *dare* e l'*esser presente* propri dell'essere si possono cogliere solo se si tiene presente la dimensione storica dell'essere. «Noi possiamo accertare la pienezza di cambiamento (*Wandlungsfülle*) dell'*Anwesen* anche storicamente (*historisch*), ricordando come *Anwesen*, venire ed essere nella presenza, si mostra come lo *En*, l'uno unicamente unificante, come *Logos*, il raccoglimento custodente il Tutto, come *idea*, *ousia*, *energheia*, *substantia*, *actualitas*, *perceptio*, monade, come oggettività, come posizione (*Gesetztheit*) del porre-sé nel senso della volontà di ragione, d'amore, di spirito, di potenza, come volontà di volontà nell'eterno ritorno dell'eguale. Ciò che si può accertare storiograficamente si lascia incontrare all'interno della storia (*Geschichte*). Il dispiegarsi della pienezza di cambiamento dell'essere appare a prima vista come una storia dell'essere (*Geschichte des Seins*)» e solo così si manifesta *come* accade e avviene l'essere (*wie Sein geschieht*) e il *modo* in cui si dà essere¹¹⁴.

Questo dare che dona la sua donazione al tempo che si trattiene in sé conservando la sua pienezza Heidegger lo denomina il destinare (*das Schicken*). «Se noi pensiamo — come va fatto — in questo senso il dare, l'essere, che si dà (*es gibt*), è il destinato (*das Geschickte*)»¹¹⁵. L'accadere dell'essere e il suo carattere destinale determinano la storia dell'essere: «storia dell'essere significa *destino* dell'essere (*Seinsgeschichte heißt Geschick von Sein*), nelle cui destinazioni (*Schickungen*) tanto il destinare (*das Schicken*) quanto anche Quello (*das Es*) che destina (*schickt*) sospendono, trattenendosene, la loro manifestazione»¹¹⁶. Pensato dall'invio, che dona e si mantiene in sé, conservandosi, in quanto si sottrae, l'essere si svela con la sua epocale pienezza di cambiamento.

Per completare il quadro Heidegger si richiama in questo contesto al ruolo essenziale dell'uomo, giacché l'uomo «è però tale che egli riceve come donazione (*Gabe*) l'esser presente (*Anwesen*), che grazie allo *Es* si dà (*das Es gibt*), percependo ciò che appare nel lasciar-l'essere-ostendersi-nella-presenza (*im Anwesenlassen*)»¹¹⁷.

Il darsi dell'essere non è pensabile in termini di fattualità empirica o fenomenica, né tanto meno come un in-sé effettuato da un'istanza con il ruolo di causa produttrice, né come posizione nell'ambito del rapporto soggetto-oggetto. In tutti questi casi l'essere è visto metafisicamente. La modalità del pensiero dell'essere di Heidegger, vale a dire, il *come* si manifesta e si pensa l'essere in Heidegger, non è secondo il *contro* (che oppone causa ed effetto, soggetto e oggetto), né in funzione dell'*in-sé*, in questi casi il modo di pensare l'essere l'ontifica; egli, invece, sviluppa un pensiero nel quale è fondamentale il *rapporto* come dimensione originaria ultima non concettualizzabile, la quale indica il *come* in cui appare, e si deve pensare, l'essere. Il *rapporto* è apparso chiaramente nell'analisi della differenza come *Austrag* che distingue mantenendo la vicendevole relazione tra essere e ente¹¹⁸. Il *rapporto* riappare quando si pensa alla relazione tra l'essere e l'uomo: «l'essere ha bisogno

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 109.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 110.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 111.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 115.

¹¹⁸ «“Pensare l'essere senza l'essente” non significa, dunque, che all'essere sarebbe inessenziale il rapporto all'essente e che sarebbe necessario prescindere da questo rapporto; piuttosto vuol dire che non bisogna pensare l'essere alla maniera della metafisica» (H., *Tempo ed essere*, o.c., p. 142).

dell'uomo per essenziarsi, e l'uomo appartiene all'essere per compiere in questo la sua estrema determinazione come esserci»¹¹⁹. La mutua appartenenza di essere e uomo compare spesso nelle opere di Heidegger¹²⁰. Il *rapporto* riappare nel contesto del darsi dell'essere nel tempo: c'è un appropriare e un traspropriare (*Zueignen, Übereignen*) «dell'essere come presenza e del tempo come regione dell'Aperto in ciò che è loro proprio (*in ihr Eigenes*)»¹²¹.

L'essere pensato nel suo darsi storico, ma unitario, secondo la modalità del rapporto di appartenenza (che rispetta la distinzione) di essere ed ente, essere e uomo ed essere e tempo è nominato da Heidegger con il termine *Ereignis*; dove si osserva però un'evoluzione, giacché, in un primo momento, l'*Ereignis* designava l'essere (il rapporto dell'abbisognare dell'essere nei confronti dell'uomo e dell'appartenenza dell'uomo all'essere «costituisce l'essere come *Ereignis*»¹²²), mentre in un secondo momento l'*Ereignis* indica lo *Es* che dà l'essere: «ciò che determina ambedue, tempo ed essere, in quel che è loro proprio, cioè nella loro coappartenenza (*Zusammengehören*), noi lo chiamiamo: *das Ereignis*»¹²³. Questo spostamento semantico è già un'indicazione di come l'essere pensato da Heidegger rinvia a una dimensione più originaria dello stesso essere (lo *Es* che dà), nella quale si pensa il rapporto tra essere e tempo. Questa struttura di pensiero era già apparsa quando abbiamo visto la differenza ontologica; anche lì la distinzione e il rapporto tra essere ed ente rinviavano a un'istanza (l'*Austrag*) nella quale pensare la differenza e il vicendevole rapporto di essere ed ente.

L'*Ereignis* non è il semplice evento, né una semplice relazione che sopraggiunge successivamente, né un altro nome metafisico dell'essere, né un concetto onniabbracciante¹²⁴. Heidegger non è esplicito sul significato ultimo di questa dimensione radicale: «la sua esplicazione non è più compito di questa conferenza»¹²⁵; ciò che si può dire è che l'*Ereignis* è l'accadimento dell'appropriare (essere e tempo, essere e uomo, essere ed ente), che al tempo stesso s'impropria sottraendosi e conservando la sua pienezza essenziale¹²⁶.

4. L'apparire di Dio

4.1. Le dimensioni del pensiero dell'essere e la loro unità: il "Geviert"

Il pensiero dell'essere è impostato da Heidegger secondo le diverse prospettive che sono emerse lungo l'analisi fin qui condotta: l'essere visto dalla differenza con l'ente ci ha portato a vederlo secondo i termini del *passare* come *far presente* che

¹¹⁹ H., *Beiträge zur Philosophie*, o.c., p. 244.

¹²⁰ «Così nella conferenza sull'identità (...) è detto cosa l'ap-propriamento (*das Ereignis*) adpropria, cioè porta nel suo proprio (*ins Eigene*) e mantiene nell'appropriamento: vale a dire la co-appartenenza di essere e uomo» (H., *Tempo ed essere*, o.c., p. 152).

¹²¹ *Ibidem*, p. 124.

¹²² H., *Beiträge zur Philosophie*, o.c., p. 244.

¹²³ H., *Tempo ed essere*, o.c., p. 125.

¹²⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 125-128, 150, 160.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 128.

¹²⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 129-131. cfr. J. GREISCH, *Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 57 (1973), pp. 71-111.

dischiude mentre si *occulta*; l'essere nel suo rapporto con il tempo, come *destinarsi* che costituisce la *storia dell'essere*; l'essere nella *vicendevole appartenenza* (*Zusammengehörigkeit*) con l'uomo in quanto il suo *destinarsi* richiama l'uomo come *Dasein* che permette che si apra e si mantenga la *radura* (il *da*) in cui l'ente si mostra ed è. Tutte queste prospettive possono essere integrate nel termine *Ereignis* (come accadere storico appropriante di esse), ma Heidegger ha adoperato anche un altro termine in cui unificare le dimensioni ora segnalate: il termine *Geviert*, che offre inoltre il vantaggio di includere in sé un riferimento esplicito al divino.

Il *Geviert* indica «le quattro contrade dell'insieme dei Quattro e la loro riunione nel luogo dell'incrocio»¹²⁷. Le quattro contrade a cui si riferisce Heidegger indicano le quattro dimensioni in cui si deve pensare l'essere, quattro dimensioni che devono essere integrate e riunite per pensare l'essere secondo la loro specificità ma ad un tempo unitariamente.

Le prime dimensioni del *Geviert* sono nominate con il binomio *cielo* (o *mondo* nelle prime versioni¹²⁸) e *terra*, dove il primo termine indica l'aprire dell'essere che dischiude lo spazio nel quale l'ente trova significato e la vita dell'uomo e un popolo incontrano il luogo per il loro soggiorno. Il secondo termine (*terra*) allude al nascondimento dell'essere che serba così la propria ricchezza: «la terra è l'autochiudersi per essenza»¹²⁹, «che servando sorregge»¹³⁰.

La terza dimensione sono i *mortali* poiché «essere-presente ('essere') è sempre, in quanto essere-presente, un essere-presente all'essere umano, essendo l'essere-presente quel richiamo che di volta in volta chiama l'essere umano»¹³¹. Il richiamo dell'essere all'uomo si compie nel pensiero e accade nel linguaggio come «casa dell'essere»¹³².

La quarta dimensione sono i *divini*: «i divini sono messaggeri che ci indicano la divinità. Nel sacro dispiegarsi della loro potenza, il Dio appare nella presenza o si ritira nel suo nascondimento»¹³³. In questo testo Heidegger presenta quattro termini che vanno distinti: i divini, la divinità, il sacro e il Dio. Per poter precisare il rapporto tra i divini (o gli dei) e il Dio, e tra questi e il sacro e la divinità, occorre prima concludere la visione del *Geviert*.

«Quattro sono le voci che risuonano: il cielo, la terra, l'uomo e il Dio. In queste quattro voci il destino raccoglie l'intero rapporto infinito»¹³⁴. Ma Heidegger rapporta anche il termine *Geviert* all'ente (o alla cosa) e quindi lo prospetta come mondo (*Welt*). L'ente si manifesta ed è all'interno di un mondo che contemporaneamente mantiene: «è necessario che, a partire dall'*Ereignis*, la differenza ontologica sia rimessa al pensiero. Ora, però, visto dall'*Ereignis*, questo rapporto si mostra come il rapporto di mondo e cosa»¹³⁵.

Il rapporto di essere-mondo con ente-cosa è già stato delineato nell'analisi della

¹²⁷ H., *La questione dell'essere*, in *Segnavia*, o.c., p. 360.

¹²⁸ Cfr. H., *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, o.c., pp. 21-30.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 32.

¹³⁰ H., *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1985, p. 99.

¹³¹ H., *La questione dell'essere*, o.c., p. 357.

¹³² H., *Lettera sull'«umanismo»*, o.c., p. 267; H., *Il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1984, pp. 28-35.

¹³³ H., *Costruire abitare pensare*, o.c., p. 99.

¹³⁴ H., *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, pp. 203-204.

¹³⁵ H., *Tempo ed essere*, o.c., p. 147; cfr. H., *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, o.c., pp. 109-124.

differenza, ora però può essere precisato ulteriormente: «le cose (...) adunano presso di sé cielo e terra, i mortali e i divini. I Quattro costituiscono, nel loro relazionarsi, un'unità originaria. Le cose trattengono presso di sé il Quadrato (*Geviert*) dei Quattro. In questo adunare e trattenerne consiste l'essere cosa della cosa. L'unitario Quadrato di cielo e terra, mortali e divini, immanente all'essenza delle cose in quanto cose, noi lo chiamiamo: il mondo. (...) Le cose (...) nel loro essere e operare come cose, dispiegano il mondo»¹³⁶.

Pensare l'essere come *Geviert* significa pensarlo come il punto d'incrocio delle dimensioni essenziali a cui il *Geviert* accenna: l'essere come disvelare che si occulta e si offre ai mortali costituendo così un mondo in cui l'ente è in quanto tale, sicché solo nel mondo l'ente è e viceversa; l'ente trattiene la riunione delle dimensioni mantenendo un mondo per la durata epocale di tale mondo. Il darsi (*es gibt*) dell'essere, come accadere (*Ereignis*) che appropria reciprocamente (*zueinanderereignet*) le dimensioni del *Geviert* mentre ogni dimensione si traspropria (*vereignen*) e confida alle altre configurando il Quadrato nella sua unitarietà, è un darsi che non è costituito dal soggetto, né può essere ridotto a un effetto che richiama una *ratio sufficiens*.

L'arrivare all'essere è reso possibile da un pensiero che sa attendere l'avvento dell'essere, sentire il suo appello, rammemorare quello in cui già si è. Con queste espressioni Heidegger tenta di nominare un pensiero che è riflessione senza concettualizzare o ragionare. Questo tipo di riflessione non *produce* un pensiero, ma si lascia invadere dall'essere. Il carattere gratuito, non dipendente da me, di qualcosa che ci viene incontro senza essere afferrata, è il tratto indicato nei divini.

4.2. Dal sacro ai divini

Come abbiamo visto l'apparire di Dio al pensiero va preceduto in Heidegger dal pensiero della divinità, del sacro e dell'essere secondo un susseguirsi di tappe che non possono essere omesse.

Il *sacro* si mostra unicamente nell'ambito di una verità che non è a disposizione dell'uomo. Il sentiero del pensiero di Heidegger è il tentativo di arrivare a un essere che reclama per sé la pienezza e l'indisponibilità, che non si lascia impossessare dal pensiero oggettivo-metafisico, né diventa materiale per la tecnica dell'uomo. Solo quando il pensiero raggiunge tale essere, si mostra e percepisce il sacro.

Il sacro dice inoltre riferimento a un essere che non scioglie l'ente nel nulla, ma che, invece, lo raccoglie e lo trattiene nel suo essere e nella sua verità di ente, nella misura in cui apre e mantiene lo spazio in cui l'ente è come tale. Il sacro allude quindi a quell'essere che permette all'uomo di sviluppare le potenzialità storiche affidategli. Nella misura in cui il sacro parla di un essere che lascia l'ente e i mortali nella loro essenza, il sacro salva¹³⁷.

¹³⁶ H., *Il linguaggio*, o.c., p. 35. Cfr. H., *Costruire abitare pensare*, o.c., p. 99. Pöggeler sottolinea il rapporto tra critica al pensiero occidentale, centralità del *Welt* e attesa soteriologica in Heidegger: «Nicht das erstarrte und entleerte Sein, sondern die "Welt" soll das zentrale Thema Heideggers sein: die Welt als "wahre Welt", als Welt, die den abendländischen Nihilismus in seiner Gesamtheit hinter sich läßt. Heidegger soll die alte verfallene, christlich-metaphysisch-bürgerliche Welt verwerfen und die kommende, heile und neue Welt erwarten» (O. PÖGgeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, o.c., p. 75).

¹³⁷ Cfr. O. PÖGgeler, *El camino...*, o.c., p. 231.

Il sacro non si mostra mai direttamente all'uomo finito, non è mai un prodotto né ricade nelle reti della *ratio*. Il sacro si mostra come ciò che riunisce un mondo secondo la storia accaduta dell'essere. Infatti, il raccogliere del sacro è sempre storico, giacché consiste nel riunire un mondo come *Geviert*. Perciò ogni epoca storica è raccolta in un'unità grazie al sacro che si presenta di volta in volta sotto la forma di un dio.

Il sacro ci porta nell'ambito della divinità dove si mostrano gli dei come coloro che indicano l'avvenire dell'essere e raccolgono il mondo. Il dio come il divino (un dio della schiera degli dei, un divino) raccoglie e trattiene un mondo. Perciò ai mortali compete aspettare l'avvento del divino: «i mortali abitano in quanto attendono i divini come divini. Sperando, essi si confrontano con l'inatteso e insperato. Essi attendono gli indizi del loro avvento, e non misconoscono i segni della loro assenza. Non si fanno da sé i loro dei e non praticano il culto degli idoli. Nella disgrazia, essi attendono ancora la salvezza che si è allontanata da loro»¹³⁸. I divini non sono né una nuova versione metafisica di Dio, né una riedizione di un politeismo pagano, mostrano piuttosto, da una parte, la contrapposizione con l'uomo: questi è “fondato”, i divini ricordano l'essere fondato dell'uomo e la ricchezza del fondamento, non metafisicamente pensato, e il carattere di dono dell'essere¹³⁹. Dall'altra, i divini indicano quel carattere del dio che raccoglie e mantiene un mondo che avviene storicamente in modo gratuito.

Così i mortali non riportano gli dei al Dio della metafisica confezionando un idolo, ma, secondo la loro divinità e sacralità, sanno ricevere il dono che essi ottengono. Il sacro, nel riunire, ci parla dell'interpellanza di un dio, di quel dio che fonda il soggiorno storico dell'uomo. Ma il divino (un dio degli dei) è solo nell'ambito del *Geviert*, cioè si manifesta come una delle dimensioni del Quadrato.

4.3. Il Dio di Heidegger

Fin qui il Dio di Heidegger sembra esaurirsi negli dei; vale a dire, il Dio si presenta in ogni epoca storica sotto la forma del dio che raccoglie e sorregge il mondo in cui sono gli enti e l'uomo, ed è soltanto questo. Ma parallelamente al richiamo ad un'istanza unitaria originaria che dà l'essere nel suo accadere storico, anche qui Heidegger allude a un Dio al quale accennano i divini: «i divini sono i messaggeri della divinità, che ci fanno segno. Dal nascosto dispiegarsi di questa, appare il Dio nella sua essenza, che lo sottrae ad ogni confronto con ciò che è presente»¹⁴⁰.

Questo Dio (l'ultimo Dio, il Dio divino) non si lascia paragonare con niente di ciò che è presente. Il Dio di Heidegger non si presenta mai chiaramente ai mortali, resta avvolto nel suo mistero. Forse davanti a tale Dio solo resta l'attesa di un suo segno a cui corrispondere con l'atteggiamento mistico.

Ma qui è opportuno chiedersi di quale Dio potrebbe eventualmente trattarsi.

Ricapitolando quanto è stato detto, si è visto che l'essere va pensato da una parte secondo il *rapporto*; dall'altra in funzione dell'*unità* e pienezza che esige per

¹³⁸ H., *Costruire abitare pensare*, o.c., p. 100.

¹³⁹ Cfr. M. BERCIANO VILLALIBRE, *El evento (Ereignis) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger*, «Logos», XXIII-53 (1990), pp. 29-45.

¹⁴⁰ H., *La cosa*, o.c., p. 118.

sé. Secondo il rapporto l'essere si prospetta: 1) nel rapporto essere-ente come differenza che collega (espressa tramite i termini *passare, far presente, presenza*), 2) nel rapporto essere-uomo come identità che distingue perché non è la semplice uguaglianza (indicato come *vicendevole appartenenza*) e, infine, 3) nel rapporto essere-tempo come destinarsi storico che apre i mondi e le epoche storiche (segnalato con i termini *storia dell'essere e destino*). In questo contesto facevamo riferimento all'essere come mondo nel senso del *Geviert*.

L'essere però rivendica un carattere *unitario* (è sempre lo stesso, *das Selbe*) che ci ha portato all'*Ereignis* e allo *Es*.

In questo orizzonte appare il sacro come l'indisponibile che raccoglie e rinvia a un divino che sorregge il mondo e interpella l'uomo perché questi corrisponda al destino storico dell'essere nell'epoca a lui affidata.

Qui, però, può apparire l'ambiguità o indecisione finale del pensiero di Heidegger. L'unità dell'essere emerge come tale solo nel suo dispiegarsi nel tempo, cioè essa si dà sempre e necessariamente in un modo storico, costituendo un mondo nel destinarsi nel tempo, in modo tale che la pienezza dell'essere si mostra nel susseguirsi delle epoche storiche. Se l'essere, inoltre, si dà sempre nel passare nell'ente (istituendo un mondo) e nel richiamare l'uomo (perché gli corrisponda e si mantenga il mondo), allora dobbiamo reintrodurre nell'ambito dell'essere, anzi nell'ambito della donazione dell'essere, la *necessità*. Ma una pienezza che necessariamente deve passare e istituire, vale a dire, una pienezza che necessariamente si dà nella storia e nel far presente gli enti, è una pienezza piena? Neanche con il rinvio allo *Es* dell'*Ereignis* sparisce l'ambiguità, poiché anche l'*Ereignis* va pensato secondo la necessità di un dare essere e tempo, e la sua pienezza, anche se indisponibile per l'uomo, finisce nel destinare storico del suo dono. Ma un dono che è necessario, è *totalmente* dono o è soltanto dono in *una* dimensione, quella cioè affermata nell'indisponibilità nei confronti dell'uomo?

È merito indiscutibile di Heidegger l'aver richiamato l'attenzione verso la questione dell'essere e del Dio divino. L'uomo non ha a che fare soltanto con gli enti, egli si rapporta all'essere in quanto tale, e unicamente all'interno di un rapporto del pensiero con l'essere nel quale l'essere è pensato (e non obliato) può emergere la questione di Dio. Ma è proprio la *modalità* dell'essere heideggeriano, e quindi la modalità del dono e della donazione, che rendono ambiguo il cammino verso l'apparire del Dio divino.

In effetti, la filosofia è nata in Grecia come il problema dell'uno e dei molti, come il problema della molteplicità finita e temporale (storica) degli enti che rinvia a un'istanza unitaria nella quale fuggire dal nulla. Due sono le risposte che, in ultima analisi, si sono date al problema. La prima considera che l'uno si rapporta ai molti facendoli sorgere dalla propria pienezza, alla quale ritornano, costituendo così una totalità. La soluzione monista appare nella *physis* greca e si ripropone nei panteismi, in quello spinoziano e in altri, come forse anche nello Spirito assoluto hegeliano e, secondo un'impostazione diversa, nell'eterno ritorno dell'uguale nietzschiano. Gli enti emergono dalla *physis* e vi ritornano; la *physis* però non è mai senza gli enti, anche se non si esaurisce in nessuna forma ontica storica. La *physis* è pervasa dal tempo, genera necessariamente, è impersonale.

La seconda risposta considera il rapporto secondo il termine *trascendenza*. In questo caso l'uno, nella misura in cui è autenticamente trascendente (cosa solo possi-

bile in una metafisica creazionista) dona i molti, ma il suo donare è gratuito, la sua pienezza è tale da non aver bisogno della donazione. Il Trascendente è il più lontano della necessità; perciò esiste una differenza essenziale tra *ragione* e *causa*, tra fondare come processo intellettuale (che s'inizia con la problematicità di ciò che è fondato per arrivare al fondamento che è affermato come necessario però a partire dal fondato) e il fondare ontologico del fondatore come donare del Trascendente (che è gratuito, *indeducibile*).

In ambedue i casi l'istanza raggiunta può essere sottomessa alla *ratio*, come fa il meccanicismo monista o il Dio razionalista che crea il migliore dei mondi possibili. Ma anche nei due casi l'istanza è suscettibile di essere pensata come al di là della *ratio*. Ciò che è però essenziale è che soltanto in un contesto di trascendenza ha spazio un Dio divino.

È questo il caso di Heidegger? È difficile a dirsi¹⁴¹. Il pensiero dell'essere di Heidegger non sembra però molto aperto alla Trascendenza; forse solo resta, dopo il tentativo speculativo, l'attesa: «soltanto un Dio può ancora salvarci. La sola possibilità che ci resta nel pensiero e nella poesia, è la possibilità per la manifestazione di questo Dio»¹⁴².

* * *

Abstract: *The problem of God is profoundly present in Heidegger's thought. It has been the object of frequent discussion in the attempt to determine both the modality of Heidegger's God and the attitude of thought that according to Heidegger is capable of perceiving God's gesture. The question of God is developed in four moments: the analysis of the absence of God in our age, the lack of God as fruit of onto-theology, the thought of being as the first stage towards the sacred, towards the divinity, and therefore towards God, and the final result of Heidegger's thought (regarding God). This study concludes with a question regarding the ambiguity or problematic of a transcendent God in Heidegger's thought.*

¹⁴¹ L'ambiguità può essere indicata confrontando il rinvio allo *Es*, che sembra lasciar aperta una porta verso la trascendenza (cfr. J. B. LOTZ, *Dall'essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger*, Querciana, Brescia, 1993), con affermazioni come: «anche Dio è, se egli è, un essente, si trova come essente nell'essere» (H., *Die Technik und die Kehre*, Neske, Pfullingen 1962, p. 45). È in generale critico nei confronti del carattere fondativo dell'impostazione heideggeriana W. WEISCHDEL, *Il Dio dei filosofi*, vol. II, Il Melangolo, Genova 1991, pp. 307-350.

¹⁴² H., «Der Spiegel», 31.V.76, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guarda, Parma 1987, p. 136.