

« ITINERARIUM MENTIS IN DEUM »  
E « UNTERWEGS ZUR SPRACHE »

Esattamente sette secoli separano la nascita delle due opere accostate nel titolo del presente saggio con il palese intento di stabilire tra esse un confronto. Il bonaventuriano *Itinerarium mentis in Deum*, infatti, venne scritto nell'autunno del 1259, mentre *Unterwegs zur Sprache*, lo scritto più significativo di Heidegger dopo *Sein und Zeit*, vide la luce nel 1959. Già di fronte a una simile constatazione non dovrebbe sentirsi scoraggiata ogni volontà di confronto? Cosa può accumunare, a sette secoli appunto di distanza, il teologo-filosofo scolastico e il filosofo novecentesco dell'esistenza? Tra i due non si accampa, in tutta la sua esaltante e insieme conturbante realtà, l'uomo moderno, abituato a ogni sorta di rivoluzioni e svolte, non solo cosmologiche, ma altresì antropologiche? E, in ogni caso, che valore possono avere confronti del genere? Si sa, tutti i paragoni zoppicano. Heidegger del resto trovava, non solo zoppicante, ma addirittura impossibile lo stesso suggestivo confronto tra le *Summae* e le cattedrali medievali. « Le cattedrali medievali con le loro torri si ergono in articolate gradazioni verso il cielo; per essere confrontabile con esse bisognerebbe che la *Summa*, partendo da una base ampia, si venga costruendo fino a raggiungere, quale proprio vertice, il cielo, cioè Dio. Ora, invece, le *Summae* iniziano proprio dal vertice per passare in seguito alla base, rappresentata dalla vita umana praticomorale » (1). Che dire allora del confronto, spesso ritornante, tra le *Summae* medievali, in quanto « presunti sistemi del pensiero medievale », e i « reali sistemi di Hegel e di Schelling o i presunti sistemi di Platone e di Aristotele »? In simile confronto, sentenza Heidegger, « la confusione dei concetti non ha più limiti... Questo tipo di storia culturale può essere molto abile ed efficace dal punto di vista apologetico, ma non ha nulla a che fare con la conoscenza della storia, e soprattutto impedisce la retta conoscenza dello stesso Medioevo e del suo modo particolare di organizzare il sapere » (2).

(1) M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen 1971, pp. 33 s. (il testo di questo volume riproduce la *Vorlesung* heideggeriana del semestre estivo 1936).

(2) *Ibid.*, p. 34.

Ovviamente le difficoltà che ostacolano il confronto tra uno scritto medievale e uno moderno non sono soltanto di carattere formale, non investono cioè soltanto l'organizzazione letteraria del sapere. Proprio per il fatto di muovere dal vertice, vale a dire dalla rivelazione particolare di Dio, le *Summae* ostentano un contenuto onto-teologico e, in ultima analisi, soteriologico, di cui l'uomo moderno difficilmente riesce ancora a farsi un'idea. Niente infatti può risultare a questi più impraticabile dell'*ordo* propugnato da Bonaventura: « Ordo enim est ut inchoetur a stabilitate fidei, et procedatur per serenitatem rationis, ut perveniatur ad suavitatem contemplationis » (3). Nemmeno gli esorcismi e le anticritiche hegeliane, volte a identificare fede e sapere, potranno ormai più fargli ritrovare la *stabilitas fidei* quale inizio del suo cammino nel pensiero. Per suo conto Heidegger vorrebbe limitarsi a registrare la nuova situazione: « La rivelazione biblica, che, per propria dichiarazione, si fonda su un'ispirazione divina, insegna che l'essente è creato dal personale Dio creatore, viene da lui guidato e conservato nell'essere. In virtù della verità rivelata, annunciata come assoluta e vincolante dal magistero della Chiesa, l'interrogazione su che cosa sia l'essente è divenuta superflua. L'essere dell'essente consiste nel suo essere-creato da Dio (*omne ens est ens creatum*). Se la conoscenza umana vuole cogliere la verità sull'essente, non le rimane, quale unica via sicura, che accogliere e custodire con zelo l'insegnamento della rivelazione, trasmesso ad opera dei dottori della Chiesa. La verità autentica viene comunicata soltanto attraverso la *doctrina* dei *doctores*. La verità riveste il carattere essenziale della "dottrina". Il mondo medievale e la sua storia sono costruiti su questa *doctrina*. La forma adeguata, in cui soltanto può esprimersi compiutamente la conoscenza in quanto *doctrina*, è la *Summa*, la raccolta di scritti dottrinali, nei quali la totalità del contenuto magisteriale tramandato viene ordinato e le diverse opinioni dottrinali vengono confrontate, applicate o rigettate in base all'insegnamento ecclesiastico. Coloro che in tal modo trattano di ciò che l'essente è nella sua totalità (*im Ganzen*) sono dei "teologi". La loro "filosofia" è filosofia solo di nome, perché una "filosofia cristiana" rimane ancora più assurda dell'idea di un cerchio quadrato. Il quadrato e il cerchio, se non altro, concordano nel fatto di essere entrambi delle costruzioni spaziali, mentre invece la fede cristiana e la filosofia rimangono abissal-

(3) Così Bonaventura in *Sermo IV de rebus theologicis*, 15 (Quar. V, 571), che prosegue affermando: « Hunc ordinem ignoraverunt philosophi, qui, negligentes fidem et totaliter se fundantes in ratione, nullo modo pervenire potuerunt ad contemplationem ». Al riguardo si veda soprattutto il secondo capitolo (*La critique de la philosophie naturelle*) di E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1943<sup>2</sup>, pp. 76-100.

mente diverse. Anche se si volesse dire che in entrambe viene insegnata la verità, è che qui il termine "verità" indica cose assolutamente differenti. Che i teologi medievali a loro modo, cioè interpretandoli, studino Platone e Aristotele, non è cosa diversa dal fatto che Karl Marx, per la sua visione politica del mondo, usi la metafisica di Hegel. A ben vedere però la *doctrina christiana* non vuole comunicare un sapere circa l'essente, circa ciò che esso è, ma la sua verità è interamente una verità salvifica. Ciò che conta è l'assicurazione della salvezza delle singole anime immortali. Tutte le conoscenze vengono riferite all'ordine salvifico e sono al servizio dell'assicurazione e promozione della salvezza. Tutta la storia diventa storia della salvezza: creazione, caduta, redenzione, giudizio finale. Con ciò è anche detto in quale modo (cioè con quale metodo) il valore del sapere debba venire definito e comunicato. Alla *doctrina* corrisponde la *schola* (l'istruzione); perciò i maestri della dottrina della fede e della salvezza vengono detti "scolastici". La novità dell'età moderna rispetto alla medievale, cristiana, consiste nel fatto che ora l'uomo incomincia a diventare, da sé e con le proprie forze, certo e sicuro del proprio essere-uomo in mezzo all'essente nella sua totalità. L'idea essenzialmente cristiana della certezza della salvezza viene ripresa, solo che la "salvezza" ora non è più l'eterna beatitudine nell'aldilà; il cammino per raggiungerla non consiste più nel rinnegamento di sé (*Entselbstung*). Il salvo e il sano vengono ricercati esclusivamente nel libero auto-dispiegamento di tutte le facoltà creatrici dell'uomo. Sorge perciò il problema di *come* si debba acquisire e giustificare una certezza, ricercata dall'uomo stesso per la propria vita terrena, circa il suo essere-uomo e il mondo. Mentre nel mondo medievale erano stabili il cammino della salvezza e il tipo di comunicazione della verità (*doctrina*), ora diventa decisiva la *ricerca* di nuove vie. Viene in primo piano il problema del "metodo", il problema cioè del "battere la via", il problema dell'acquisto e della giustificazione di una sicurezza raggiunta con le proprie forze dall'uomo stesso. Qui il termine "metodo" non va inteso in senso "metodologico" come modo della ricerca e dell'esplorazione, bensì in senso metafisico come via a una determinazione essenziale (*Wesensbestimmung*) della verità, ottenibile unicamente con le facoltà dell'uomo » (4).

Quale che sia il valore storico-filosofico di una simile contrapposizione di scolastica medievale e pensiero moderno e tenendo pure conto che « è sempre difficile per il pensatore creativo valutare in maniera giusta, con vero senso storico, altre correnti di

(4) M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen 1961<sup>2</sup>, vol. II, pp. 132 s.

pensiero » (5), rimane comunque il fatto delle difficoltà incontrate dal tentativo che voglia stabilire raccordi e individuare consonanze tra l'*itinerarium* bonaventuriano e il *Weg* heideggeriano.

(5) Così Erich Przywara (*Religionsbegründung - Max Scheler - J.H. Newman*, Freiburg i. Br. 1923, p. 10) a proposito dell'allora dibattutissimo rapporto del pensiero scheleriano con la filosofia scolastica medievale. Qui interessa ricordare come Heidegger annetta un particolare valore alla pubblicazione del volume di M. SCHELER, *Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Tübingen 1913 (2<sup>a</sup> ed. 1923 con il titolo *Wesen und Formen der Sympathie*, tr. it. di L. Pusci, *Essenza e forme della simpatia*, Roma 1980): cfr. M. HEIDEGGER, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, p. 85. In tale scritto Max Scheler esalta l'« opera tanto straordinaria del Santo di Assisi »: « Anche occupandoci solo superficialmente di Francesco d'Assisi e delle sue orme terrene, ciò che immediatamente ci colpisce, in ordine alla nostra questione (i.e. l'unipatia cosmica), è il fatto ch'egli chiamasse "fratelli" e "sorelle" anche il sole e la luna, l'acqua e il fuoco, ed anche gli animali e le piante d'ogni specie — che attuasse un'espansione della mozione specificamente cristiana dell'amore di Dio come Padre, dell'amore fraterno e dell'amore del prossimo "in" Dio, a tutta la natura infraumana, e che attuasse al contempo, o sembrasse attuare, un'elevazione della natura alla luce e allo splendore del sovrannaturale. Ma non era questa una grave eresia, considerata alla luce della dottrina cristiana tradizionale, quale era stata insegnata lungo l'intero arco della storia cristiana? Questa dottrina, infatti, aveva posto l'uomo, in quanto "essere razionale", ed ancor più in quanto ricettacolo della grazia sovrannaturale e come stirpe che grazie all'opera salvifica di Cristo, figlio di Dio e figlio dell'uomo, era stata innalzata al di sopra d'ogni ragione e d'ogni natura, questa dottrina, dunque, aveva posto l'uomo ad una distanza enorme rispetto alla natura. E se non era un'eresia dell'intelletto — nel Santo, che era poco incline alla "ragione" pura, alla scienza e alla scolastica —, non era quantomeno una grave eresia del cuore? Ci dovevano essere quindi ragioni assai profonde, se non fu percepito questo atteggiamento emotivo del Santo, radicalmente nuovo rispetto a tutti i pericoli antecedenti. Nell'ambiente del Santo non mancò certo la consapevolezza della grande singolarità, novità e del carattere inusitato del suo atteggiamento. E' di Tommaso da Celano questo passo, degno di essere esaminato parola per parola: "Egli chiamava suoi fratelli tutte le creature, e in modo inusitato, del tutto estraneo agli altri, con la perspicacia del cuore penetrava fin nel più intimo di tutte le creature, proprio come se fosse già pervenuto alla libertà della gloria dei figli di Dio". Sotto questo aspetto mi pare che Francesco non abbia, in effetti, alcun precursore in tutta la storia cristiana dell'Occidente » (*op. cit.*, tr. it., pp. 156 s., cfr. anche le pp. 157-166 e 268 s.). A p. 162 Scheler cita la *Vie de St. François d'Assise* (1894) di Paul Sabatier, che, con la biografia francescana di J. Joergensen (1907), è all'origine dell'interesse per il francescanesimo riscontrabile in quegli anni, oltre che in una figura singolare come Troeltsch (si veda in particolare la sua opera *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* del 1912 e la cartolina del 28 dicembre 1913 a Stefano Jacini jr., che parla di una sua visita ad Assisi, cfr. al riguardo il nostro *Ernst Troeltsch e il Modernismo*, in « Archivio di Filosofia » 1982, p. 179), in persone dell'ambiente intimo di Heidegger (cfr. *Das Mass des Verborgenen. Heinrich Ochsner zum Gedächtnis*, hrsg. C. Ochwadt-E. Tecklenborg, Hannover 1981, spec. pp. 176, 211 s., 292-294). E' altresì interessante notare come la bibliografia di Franz Brentano annoveri un titolo di questo genere: *Der Sonnengesang des heiligen Franziskus*, in « Der Brunner » ottobre 1919 (traduzione libera in versi del *Cantico delle creature*).

Se il primo, infatti, muovendo appunto dalla *stabilitas fidei*, mutua la propria consistenza semantica e ontologica dall'evocata figura di Cristo Via e Porta che conduce alla salvezza (6), il secondo, per onorare la propria modernità, è disposto a trasformarsi in *Holzweg*, in sentiero interrotto, in cammino che non conduce da nessuna parte, pago soltanto del suo essere-in-cammino (7). Insomma, se il primo conduce, e sa di condurre lo spirito umano a Dio, il secondo, che dice di voler condurre al Linguaggio, al termine del proprio pellegrinaggio non vedrebbe accamparsi che l'Essere *formlos e farblos*, privo di forma e di colore, per esprimerci con Fichte. Certo, con tutta la tradizione scolastica, ispirata dall'*Ego sum qui sum* di Es. 3, 14, Bonaventura può dire che « il nome di Dio è propriamente: essere » (« *Esse dicitur nomen Dei, quia esse in Deo est quod est Deus* », *In Hexaëm*, II, 25) ma in una tale identificazione di Dio e essere Heidegger vede un portato « del divenire della storia europea, iniziato già nel Medioevo e legato al fatto che Aristotele e Platone hanno invaso la teologia e, di conseguenza, il Nuovo Testamento... L'essere e Dio non sono la stessa cosa e mai io sarei tentato di pensare l'essenza di Dio con il concetto di essere. Alcuni forse sanno che io provengo dalla teologia, alla quale ho conservato un vecchio amore, e che di essa mi intendo un po'. Se dovessi ancora scrivere una teologia, cosa che a volte sono tentato di fare, l'espressione "essere" non dovrebbe farvi la sua comparsa. La fede non ha bisogno del pensiero dell'essere. Lutero l'ha capito... Io credo che l'essere non possa mai venire pensato come essenza e fondamento di Dio » (8). La filosofia — e solo di essa si tratta nell'*Unterwegs zur Sprache* — « non giunge mai a superare l'idea dell'essere, che implica sì l'assoluto, del quale però essa non potrebbe mai affermare che è Dio, indipendentemente dall'esperienza di una parola di Dio... Dio è un dato dell'esperienza religiosa, non della filosofia » (9). In quanto « dato », anzi in quanto « cosa » — secondo l'espressione

(6) Si veda in particolare il Prologo dell'*Itinerarium mentis in Deum*.

(7) Cfr. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt a.M., 1963<sup>4</sup>, p. 3.

(8) Da un colloquio di Heidegger con gli studenti di Zurigo del 6 novembre 1951, citato da Heidegger *et la question de Dieu*, a cura di R. Kearney - J.S. O'Leary, Paris 1980, p. 333 s. Sul problema del rapporto *Sein-Gott* in Heidegger è molto utile la rassegna di P. DE VITIIS, *Il problema di Dio in Martin Heidegger*, in « Rivista di Filosofia neo-scolastica » 67 (1975), pp. 2442.

(9) Citazione da R. SCHERER, *Besuch bei Heidegger*, in « Wort und Wahrheit », vol. 2, 1947, p. 780.

di Meister Eckhart (10) —, Dio appartiene alla teologia, e non alla filosofia. E in questo senso la teologia è una scienza positiva, e come tale, secondo l'espressione paradossale e incomprensibile di Heidegger, « non pensa »: la scienza, infatti, « non pensa, perché il suo procedimento e i suoi mezzi ausiliari sono tali che essa non può pensare — pensare cioè alla maniera dei pensatori » (11). Per passare dalla scienza al pensiero, cioè alla filosofia, non c'è nessun ponte, ma soltanto il salto (12). Non ha quindi senso per Heidegger parlare di una *reductio artium ad theologiam*, in quanto la stessa teologia viene declassata al rango di *ars*, di scienza pratica. Certo, pure per lui, « all'interno della dimensione della fede si continua a pensare; ma il pensiero come tale non vi ha più un compito proprio » (13). Certo, la teologia è « un'interpretazione concettuale dell'esistenza cristiana », ma tutti i concetti a cui essa deve fare ricorso hanno, quanto al loro contenuto, « un rapporto essenziale all'avvenimento cristiano », e precisamente « nel modo in cui esso si attesta nella fede e per la fede » (14). In questo senso la teologia potrà ancora chiamarsi sistematica, « ma non perché essa stabilisca un sistema, bensì, al contrario, perché lo evita, in quanto cerca unicamente di portare in maniera scoperta alla luce il σύστημα intimo dell'evento cristiano, cioè di inserire il credente, in quanto comprendente concettualmente, nella storia della rivelazione » (15). E l'evento con cui ha a che fare la fede cristiana, fondante l'unica possibile *Christlichkeit der Theologie* (come suona il titolo del libro fon-

(10) « Anche Meister Eckhart usa il termine *dinc* tanto per Dio quanto per l'anima. Per lui Dio è *das hoechste und oberste dinc*. L'anima è *ein gross dinc*. Con ciò questo maestro del pensiero non vuole affatto dire che Dio e l'anima sono simili a delle pietre: degli oggetti materiali. *Dinc* è qui una denominazione prudente e riservata di ciò che è in maniera generale. E' così che, appoggiandosi a un passo di Dionigi l'Areopagita, Meister Eckhart, scrive: *diu minne ist der natur, daz si den menschen wandelt in die dinc, die er minnet* (l'amore è di tale natura che trasforma l'uomo nelle cose che questi ama) » (*Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, p. 175).

(11) *Vorträge und Aufsätze* cit., p. 133.

(12) *Ibid.* Il tema dello *Sprung* conserva anche nella ripresa heideggeriana, pur con segno mutato, le implicanze annesse dalle riflessioni della filosofia kierkegaardiana, oltre che da quelle della teologia dialettica d'impronta barthiana.

(13) Dal rendiconto di una sessione dell'Accademia evangelica di Hofgeismar del dicembre 1953, pubblicato in « *Anstösse: Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar* », vol. I, 1954, p. 33.

(14) Al riguardo si veda il saggio heideggeriano del 1927 *Phaenomenologie und Theologie*, pubblicato la prima volta in « *Archives de Philosophie* » 32 (1969) 356-395, spec. 370 ss. sulla scientificità della teologia. Su tale saggio ha scritto pagine illuminanti V. MELCHIORRE, *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica*, Milano: 1984, pp. 131 ss.

(15) *Phaenomenologie und Theologie* cit., p. 376.

damentale del teologo basilese, amico di Nietzsche, Franz Overbeck), è costituito dalla « follia della croce »: « credere è esistere, con comprensione credente, nella storia rivelata, vale a dire realizzantesi, con il Crocifisso » (16).

Ci guarderemo bene, di fronte a queste espressioni, dall'evocare, per confrontarlo con esse, l'invito dell'*Itinerarium* bonaventuriano a « transire cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem » (VII, 6), con quel Cristo crocifisso che il prologo aveva definito l'unica via per accedere a Dio, cioè alla salvezza: « Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi, qui adeo Paulum ad tertium caelum raptum transformavit in Christum...; qui etiam adeo mentem Francisci absorbit, quod mens in carne patuit, dum sacratissima passionis stigmata in corpore suo ante mortem per biennium deportavit ». Il rinvio heideggeriano della teologia all'evento della croce, che si richiama a Paolo e a Lutero — ai testimoni del *Verbum crucis* contrapposto alla σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου e ai sofismi della ragione umana —, non solo non si concilia con la funzione di mediazione tra fede e teologia, che lo scolastico francescano intende garantire alla filosofia (17), sostenuta dalla *serenitas rationis* e avviata a risolversi nella *suavitas contemplationis*, ma risulta altresì fin troppo dimentico dello stesso compito che Hegel assegna al concetto puro, di dare un'esistenza filosofica, di « dare dunque alla filosofia l'idea della libertà assoluta, e con ciò la Passione assoluta o il Venerdì Santo speculativo, che fu già storico, e di ristabilire quest'ultimo in tutta la verità e la durezza della sua assenza di Dio » (18). Con quel loro battere l'accento sulla fede, organo e oggetto esclusivo della teologia, contrapposto al *Denken* della filosofia, le citate espressioni heideggeriane sono piuttosto atte ad evocare le drastiche cesure e i No tanto appassionati quanto passionali, di cui si sono alimentati quelli che Karl Loewith definiva « *die denkwürdigen zwanziger Jahre* », i mirabili e memorabili anni Venti del nostro secolo (19), per la cui « autentica vita spirituale » pareva a Heidegger che « una delle poche indicazioni » provenisse dal

(16) *Ibid.*, p. 368.

(17) Sulla funzione di mediazione tra fede e teologia, propria della filosofia, si veda in particolare E. GILSON, *op. cit.*, pp. 93-98.

(18) G.W. HEGEL, *Glauben und Wissen*, in *Werke*, hrsg. E. Moldenhauer - K.M. Michel, vol. II: *Jenaer Schriften (1801-1807)*, Frankfurt a.M. 1980, p. 432 (tr. it. di R. Bodei in *Primi scritti critici*, Milano 1971, pp. 252s.). Sul tema hegeliano della croce si veda ora il volume di E. BRITO, *La Christologie de Hegel. Verbum Crucis*, Paris 1983, spec. 92 ss.

(19) K. LOEWITH, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen 1960<sup>2</sup>, p. 108.

*Römerbrief* di Karl Barth (20), dall'opera che invitava la teologia a tagliare i ponti con la filosofia e a ravvisare nella filosofia della religione, posta alla base della teologia liberale protestante, il peccato di superbia per eccellenza (21): la teologia ha a che fare soltanto con la Parola di Dio e con la fede da essa suscitata nell'uomo credente. E alle spalle di Barth, con i suoi interrogativi, rimasti senza risposta, alla teologia del tempo, come suona il titolo di un celebre saggio barthiano (22), stava il già ricordato Overbeck, il teologo cristiano senza fede, la cui presenza nella biografia intellettuale e nel pensiero di Heidegger, negli anni decisivi della sua evoluzione, è ancora tutta da studiare (23). Qualcuno, nell'ormai sterminata progenie degli heideggeristi di più o meno stretta osservanza, ha avanzato acutamente l'ipotesi che la meditazione heideggeriana sul nesso morte-tempo-storia, che occupa una posizione centrale nell'economia di *Sein und Zeit*, presupponga l'interpretazione overbeckiana del cristianesimo (24), la cui influenza decisiva dovrebbe essere vista all'opera già negli ormai celebri seminari di Heidegger dedicati, tra il 1919 e il 1922,

(20) Dalla testimonianza di K. Loewith in *Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. R. Wisser, Freiburg i. Br. 1970, pp. 38 s., che prosegue, significativamente, affermando: « ma anche nella teologia regnava, secondo lui, l'abilità del compromesso, per cui non si osava prendere sul serio la critica di Franz Overbeck ad ogni forma di teologia ».

(21) Si veda in particolare il cap. VII del *Römerbrief*, tr. it. di G. Miegge, *L'Epistola ai Romani*, Milano 1962, pp. 210 ss.

(22) Cfr. K. BARTH, *Unerledigte Anfragen an die Theologie* (1920), in *Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge*, vol. II, Zollikon 1928, pp. 1-25.

(23) Per un'introduzione a Overbeck si veda in particolare C.A. BERNOULLI, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, Jena 1908; W. NIGG, *Franz Overbeck. Versuch einer Würdigung*, München 1931; H. SCHINDLER, *Barth und Overbeck. Ein Beitrag zur Genesis der dialektischen Theologie im Lichte der gegenwärtigen theologischen Situation*, Gotha 1936, ma soprattutto le pagine dedicate all'analisi overbeckiana del cristianesimo in K. LOEWITH, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart 1964<sup>2</sup>, spec. 406-418 (tr. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino 1969, pp. 591-608). In italiano si veda C. ANGELINO, *Franz Overbeck: una teologia senza la fede*, in « Proteus » 1971, pp. 185-196, e la nota che si legge in A. CARACCIOLLO, *Karl Loewith*, Napoli 1974, pp. 147 s.

(24) Così C. Angelino, nella prefazione all'edizione italiana di *Gelassenheit* (tr. it. di A. Fabris, *L'Abbandono*, Genova 1983), prefazione ripresa sotto il titolo *Il religioso nel pensiero di Heidegger* nel volume del medesimo autore *Religione e filosofia*, Genova 1983, spec. pp. 166 ss. Overbeck era stato chiamato in causa, a proposito del tema heideggeriano della morte, già da Karl Loewith nell'importante saggio *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, apparso in « Zeitschrift für Theologie und Kirche » 1930, 365-399 e ristampato in *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, hrsg. O. Pöggeler, Köln-Berlin 1970<sup>2</sup>, pp. 54-77, spec. 62.

alla fenomenologia della religione e all'agostinismo (25). Hans-Georg Gadamer, a sua volta, ha ricordato come a Marburgo, intervenendo nella discussione su una conferenza del teologo dialettico Thurneysen, il giovane Heidegger rievocasse lo « scetticismo cristiano » di Franz Overbeck per affermare che « il vero compito della teologia, al quale essa deve ricondursi, è quello di trovare la "parola" che sia in grado di chiamare alla fede e di conservare nella fede » « Una frase degna di Heidegger, piena di ambiguità », commenta Gadamer. « Quando Heidegger la pronunciò, suonò come un'assegnazione di compiti per la teologia », ma in realtà in essa « si può ancora oggi ravvisare l'indicazione di uno dei motivi centrali dello stesso pensiero heideggeriano: il problema del linguaggio » (26).

Ora è significativo che Heidegger si incontrasse con questo problema, coniugato con quello dell'essere, già nella sua *Habilitationsschrift* del 1915 (27), che, secondo un'informazione fornita a Natorp da una lettera di Husserl del 1917, avrebbe dovuto predestinarlo a ricoprire la cattedra cattolica di filosofia dell'università di Friburgo (28). Un paio di anni più tardi Husserl informerà il medesimo corrispondente che a quel tempo, « sebbene io non lo sapessi, Heidegger si era già liberato del cattolicesimo dogmatico. Subito dopo ne mise in atto le conseguenze, e si ritirò — in modo chiaro, energico e tuttavia con tatto — dalla sicura e facile

---

(25) Su di essi hanno riferito soprattutto O. PÖGGLER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, pp. 27-46; K. LEHMANN, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, in « Philosophisches Jahrbuch » 1966, pp. 126-153 (ripreso in *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks* cit., pp. 140-168); T. SHEEHAN, *Heidegger e il suo corso sulla « Fenomenologia della religione » (1920-21)*, in « Filosofia », 1980, pp. 431-446.

(26) H.-G. GADAMER, *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, in *Zeit und Geschichte*. Festschrift R. Bultmann, Tübingen 1964, pp. 479 s. (ristampato in H.-G. GADAMER, *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen 1983, p. 29).

(27) Pubblicata con il titolo *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen 1916 (il capitolo conclusivo venne redatto per la stampa), tr. it. di A. Babolin, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Bari 1974.

(28) Cfr. T. SHEEHAN, *art. cit.*, p. 432: « E' certo che (Heidegger) ha legami confessionali, tanto è vero che è sotto la protezione del mio collega Finke, il nostro "docente cattolico" di storia. Infatti l'anno scorso venne proposto, nelle riunioni del consiglio, per la nomina alla cattedra cattolica di Filosofia della nostra Facoltà di Filosofia; cattedra che anche noi avremmo voluto mutare in un incarico scientifico di Storia della filosofia medievale. Fu esaminato con altri candidati, e Finke lo propose come il più indicato, data la sua professione religiosa ».

carriera di "filosofo della visione cattolica del mondo" » (29).

L'*Habilitationsschrift* di Heidegger, come si sa, è dedicata alla dottrina delle categorie e del significato del filosofo francescano Duns Scoto, del quale così scrive Franz Overbeck a conclusione del suo significativo volume su *Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik*, pubblicato postumo nel 1917: « in lui (i.e. Scoto) si rivela già la tendenza a tenere nuovamente separate in maniera netta le dimostrazioni della teologia e quelle della filosofia e a protestare, se occorre, contro la loro confusione... Già per questa via viene in luce un aspetto dell'antagonismo di Scoto con Tommaso d'Aquino... Il punto principale, per quanto riguarda la fine della scolastica, è costituito dalla dissoluzione, introdotta da Scoto, del legame scolastico tra teologia e filosofia » (30). E' quindi probabile che i convincimenti heideggeriani circa la inconciliabilità di teologia e filosofia, di cui siamo venuti riportando le formulazioni più eloquenti, prima che al contatto con la teologia dialettica, filtrato attraverso la lettura di Lutero e di Overbeck, si siano maturati alla scuola del *Doctor subtilis*, nello sforzo, come si legge nell'introduzione all'*Habilitationsschrift*, « di rappresentarsi la scuola francescana nel suo stadio di evoluzione da Bonaventura a Scoto » (31). Questa, a nostra conoscenza, è l'unica comparsa del nome del filosofo e teologo di Bagnoregio nell'immenso *corpus* degli scritti heideggeriani. Ma non è ad essa che dovrà rifarsi il discorso, che si voglia argomentato ed ermeneuticamente sensibile, sulla possibile presenza di Bonaventura nel *Denkweg* heideggeriano.

---

(29) Lettera dell'11 febbraio 1920, pubblicata in T. SHEEHAN, *art. cit.*, pp. 433 s. A questo riguardo sono importanti due lettere, pubblicate recentemente, una di Husserl a Rudolf Otto del 5 marzo 1919, in cui si parla delle « radicali trasformazioni » intervenute in quel tempo nelle convinzioni religiose di fondo di Heidegger e Ochsner (« Entrambi sono personalità orientate in maniera realmente religiosa: in H. prevale l'interesse filosofico-teoretico e in O. quello religioso »), di coloro che avevano fatto conoscere a Husserl l'opera di Otto *Das Heilige* (cfr. *Das Mass des Verborgenen* cit., 157-160), e l'altra di Heidegger a Engelbert Krebs del 9 gennaio 1919, in cui tra l'altro si legge: « Concezioni gnoseologiche, relative alla teoria della conoscenza storica, mi hanno reso problematico e inaccettabile il sistema del cattolicesimo — ma non il cristianesimo e la metafisica (questa però in un senso nuovo). Credo di aver percepito in maniera troppo forte — forse più dei suoi specialisti ufficiali — quali valori il Medioevo cattolico rechi in sé e quanto noi siamo ancora lontani da una sua autentica valorizzazione ». (cfr. B. CASPER, *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923*, in « Freiburger Diözesan-Archiv » 100. Band, Dritte Folge, 32. Band, 1980, p. 541).

(30) F. OVERBECK, *Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik. Eine kirchenhistorische Vorlesung*, hrsg. C.A. Bernoulli, Basel 1917, rist. anast. Basel-Darmstadt 1971, p. 311.

(31) *Scotus-Buch*, in *Frühe Schriften, Gesamtausgabe* vol. I, Frankfurt a.M. 1978, p. 194.

E' piuttosto sulla preferenza accordata dal giovane Heidegger alla scuola francescana, in tacita polemica antitomistica, che esso dovrà concentrare la propria attenzione (32). E' quanto aveva ben intuito il teologo Paul Tillich, che in un celebre colloquio marburghese, di cui riferisce Gadamer nella propria autobiografia, per interpretare la *Lettera sull'umanesimo* di Heidegger, faceva ricorso alla dottrina della luce dei filosofi francesconi (33). In questo senso Duns Scoto, definito con Dilthey come « il più acuto di tutti gli scolastici » (34), nella visione heideggeriana raccoglie in sé l'eredità dell'intera scuola francescana e, quindi, anche, *in primis*, di Bonaventura. Quanto poi alla legittimità di un confronto tra il pensiero heideggeriano e quello dei francescani è lo stesso Heidegger a fornirci le ragioni già con il porre la propria ricerca sotto il motto hegeliano: « per quanto riguarda l'intima essenza della filosofia, non ci sono né predecessori, né successori » (35), motto confermato dall'affermazione della *Lettera sull'umanesimo*: « i pensatori essenziali dicono costantemente

(32) Cfr. la testimonianza di B. Welte in *Das Mass des Verborgenen* cit., p. 211 ss., che ricorda la preferenza accordata da Ochsner (amico fraterno e testimone al matrimonio di Heidegger) a Bonaventura rispetto a Tommaso. Welte riferisce anche un significativo aneddoto: « Heinrich Ochsner mi raccontò come una volta, durante la prima guerra mondiale, Ernst Robert Curtius gli facesse visita nella sua stanza. Egli vide sul tavolo di Ochsner il *Breviloquium* e l'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura. I due pensatori lessero alcuni brani di questi importanti scritti. Ernst Robert Curtius ne fu subito entusiasta; per il grande studioso del Medioevo questo era un mondo nuovo. Stando al racconto di Ochsner, egli avrebbe esclamato: "Perché non mi hanno mai detto che esisteva qualcosa del genere?" Anche questa piccola scena, tratta dai ricordi di Heinrich Ochsner, è significativa. Essa fa vedere che cosa allora, in generale, veniva letto o non letto nella teologia e filologia universitaria ».

(33) H.-G. GADAMER, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt a.M. 1977, p. 144 s. (tr. it. di G. Moretto, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*, Brescia 1980, p. 118). Paul Tillich, che fu collega di Heidegger a Marburgo, ha esposto il proprio pensiero su quest'ultimo in *Systematische Theologie*, Stuttgart 1956<sup>2</sup>, vol. I, spec. pp. 193-245, e in *Courage to be*, New Haven 1952, spec. pp. 138-150. Ancora nel 1955 Erich Przywara definisce Heidegger un « seguace dichiarato dello scotismo scolastico »: « Lo scotismo è la classica corrente di pensiero medievale che vede Dio, mondo e uomo in maniera "dinamica". E' da questo scotismo poco studiato, incentrato su una pura dinamica mistico-mondana, che nel vulcano di Lutero è stato generato il moderno "uomo dinamico". E la filosofia di Heidegger, immanentemente teologica, non è altro che il messaggio del dinamismo, originariamente scotistico, di quest'uomo » (*Theologische Motive im philosophischen Werk Martin Heideggers*, in *In und Gang*, Nürnberg 1955, p. 60). Sullo scotismo presente nel pensiero di Heidegger si è soffermato anche R. SCHÄFFLER, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978, p. 131, che, tra l'altro, dai principi teologici scotisti (il volontarismo) fa discendere anche la preminenza metodologica accordata da Heidegger all'*Ereignis* rispetto all'Essere.

(34) *Frühe Schriften* cit., p. 203.

(35) *Ibid.*, p. 193.

*das Selbe*. Il che non vuol dire *das Gleiche*. Naturalmente essi lo dicono soltanto per chi si abbandona a pensare sulle loro tracce » (36). Già la significativa introduzione allo *Scotus-Buch* del resto, tutta tesa a evidenziare gli *unverkennbar modernen Zügen* del filosofo scozzese, avvertiva che « una possibilità di procedere al confronto comparativo tra due grandezze, diverse per la loro origine e in certa misura per la loro stessa realtà — vale a dire la scolastica e il pensiero moderno —, non si presenta che a condizione di elevare la ricerca, in apparenza puramente storica, al livello di una considerazione sistematicamente filosofica » (37). In seguito Heidegger dirà che una simile ricerca, pre-occupata di cogliere *das Selbe* che unifica il pensiero e il discorso dei *wesentliche Denker*, deve trasformarsi in *Er-örterung*, in discussione localizzante, capace di pervenire all'*Ort* in cui quel pensiero e quel discorso si situano per nativa derivazione, traendone l'inconfondibile *Differenz*, ma altresì la sostanziale *Identität* con gli altri infiniti possibili pensieri e discorsi (38). L'*Ort* del pensiero non è tanto e primariamente lo spazio storico entro cui esso nasce, divenendone espressione concettuale più o meno ideologica, ma piuttosto la *humus* originaria da cui i pensieri essenziali derivano sì la loro ineludibile novità, apportatrice di rivelazione, ma anche la loro costitutiva classicità, che per essere tale non può non onorare l'identità dell'*arché* che tutti li accomuna in un mutuo colloquio. Al di là delle loro diverse formulazioni, raggiunti nella loro scaturigine ultima, i pensieri essenziali, per amore dell'*Ort* in cui sono germinati e nel quale, per una forza misteriosa, attraggono lo stesso interprete, più che l'immediatezza del loro detto, recano in dono profondità inesauribili — eppure così familiari alla *serenitas rationis* — che attraverso proprio quel detto vogliono venire ad espressione, *zur Sprache*. I

(36) *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1967, p. 193.

(37) *Frühe Schriften* cit., p. 204. In precedenza Heidegger aveva discusso i punti di differenziazione e di contatto che intercorrono tra pensiero medievale e pensiero moderno (pp. 195 ss.), muovendo dalle seguenti affermazioni: « La filosofia vive contemporaneamente in una tensione con la personalità viva, dalle cui profondità e dalla cui pienezza di vita essa attinge contenuto e diritto. Perciò, nel fondo di ogni concezione filosofica, si ha una presa di posizione personale del filosofo in questione... Vista la costanza della natura umana diviene ormai comprensibile che i problemi filosofici si ripetano nella storia ».

(38) Sul tema della discussione di un pensiero come sua *localizzazione* (*Er-örterung*) Heidegger si è soffermato soprattutto in *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, p. 37 s. (d'ora innanzi citato con la sigla UzS; tr. it. di A. Caracciolo e M. Perotti Caracciolo, *In cammino verso il Linguaggio*, Milano 1973, pp. 45 ss.). Heidegger parla anche di una « topologia dell'essere, che dice a questo il luogo del suo dispiegamento (*Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens*) » (*Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen 1954, p. 23).

pensieri essenziali, scrive Heidegger nella postfazione del 1943 alla prolusione friburghese su *Che cos'è la metafisica?*, sono un dono dell'Essere, una sua rivendicazione che provoca nell'uomo la disponibilità di una risposta-offerta: « L'offerta è il dono prodigo, sottratto ad ogni obbligazione, perché elevantesi dall'abisso della libertà, dall'essenza dell'uomo in vista della salvaguardia della verità dell'essere per l'essente. Nell'offerta ha luogo il ringraziamento tacito che solo onora la benevolenza (*die Huld*) in virtù della quale l'Essere si è trasmesso all'essenza dell'uomo nel pensiero affinché, nella relazione all'Essere, l'uomo ne assuma la custodia. Il pensiero originario è l'eco del favore (*der Widerhall der Gunst*) dell'Essere, nel quale s'illumina e accade l'unica realtà degna del nome: che l'essente è. Questa eco è la risposta umana alla parola della voce silenziosa dell'Essere. La risposta del pensiero è l'origine della parola umana, parola che sola dà origine al linguaggio come divulgazione della parola nelle parole » (39).

Mossi dall'interrogativo se sia lecito comparare un pensatore scolastico come Bonaventura con un filosofo dell'esistenza come Heidegger siamo pervenuti all'unico luogo a cui possa condurre un pensiero che si lasci guidare dalla *Vergleichung* intesa nel suo significato più autentico, e forse, con l'autobiografia di Goethe, possiamo dire noi pure di essere usciti, come Saul, alla ricerca del gregge e di aver invece trovato un regno — il regno dell'origine, dell'Essere, in quanto silenziosa donazione di senso e, quindi, di parola a tutto ciò che è, di modo che il pensare e il parlare dei mortali finiscono per configurarsi come risposta a una parola silenziosa che li interpella in quanto « dono di sé » (*Sichgeben*). La comparazione del pensiero di Heidegger con quello di Bonaventura rinviene dunque la sua ragione di legittimità ultima nella tematizzazione, presente in entrambi i pensatori, del pensiero e del linguaggio umani come libera risposta a una *συγκατάβασις*, a un'accondiscendenza divina, per usare un'espressione con la quale i Padri della Chiesa indicavano il fatto dell'ispirazione biblica. Del resto, se a Bonaventura, nel *Breviloquium*, preme avviare l'*homo viator* su un cammino atto ad attingere il dono del *Pater luminum* e ravvisa tale dono e insieme tale cammino nel verbo delle Scritture, nella *lux veritatis, in qua cuncta relucent infallibiliter* (40), Heidegger non è meno deciso nel riprendere, sia pure secolarizzandola nei lineamenti del *Sein* e del *Denken*, la cifra racchiusa nel rapporto Scrittura-teologia. In *Unterwegs zur Sprache* infatti egli ci attesta che il

(39) Wegmarken cit., p. 105.

(40) *Itinerarium* II, 9.

problema che, negli anni Venti, più di ogni altro lo tormentava « era quello del rapporto tra la Parola della Sacra Scrittura e il pensiero teologico-speculativo. Era, se vuole, lo stesso rapporto che tra linguaggio ed Essere, solo velato e per me inaccessibile così che, tra giri e sviamenti, invano cercavo un filo conduttore ». Segue subito dopo la fondamentale dichiarazione: « Senza questa provenienza teologica mai sarei giunto sul cammino del pensiero. Ma la provenienza resta sempre futuro » (41). Non è, quindi, in riferimento all'incontro con Aristotele, Husserl, Nietzsche o qualsivoglia altro filosofo che Heidegger cita spesso il verso hölderliniano: « ...Poiché / come cominciasti, così rimarrai »; egli lo cita precisamente in riferimento alle proprie origini teologiche, della cui destinalità era talmente consapevole che nel 1921 poteva scrivere a Karl Löwith: è « un errore fondamentale che Lei e Becker mi misuriate (in modo ipotetico o meno) sul metro di Nietzsche, Kierkegaard... e di qualsiasi altro filosofo creativo. Ciò non è vietato — ma bisogna allora dire che io non sono affatto un filosofo e non presumo neppure di fare qualcosa che a ciò sia anche solo lontanamente paragonabile. Io sono un teologo cristiano » (42). Ora, com'è evidente, da quelle origini teologiche provenivano a Heidegger l'intravedimento e la peculiare impostazione del problema del rapporto Essere-Linguaggio, problema che doveva trovare la sua prima formulazione appunto nello *Scotus-Buch*, già nel cui titolo, ricorda lo splendido *Colloquio nell'ascolto del Linguaggio*, raccolto in *Unterwegs zur Sprache*, apparivano i due termini del rapporto: infatti: « "teoria delle categorie" è il termine consueto per indicare la discussione dell'essere dell'essente; per "teoria del significato" s'intende la grammatica speculativa, la riflessione metafisica sul linguaggio nel suo rapporto con l'essere » (43). E' quindi a contatto con la scuola francescana che prende l'avvio il cammino heideggeriano nella riflessione sul rapporto Essere-Linguaggio, rapporto che, per quanto siano varie le figure che sarà destinato ad assumere in tale cammino, non cesserà mai di atteggiarsi in uno schema fondamentalmente teologico, per il quale il Linguaggio più che mezzo umano di comunicazione si configura come la voce, donante senso, dell'Essere — il dono della grazia che dischiude la libertà responsiva e, quindi, veritativa, della parola dei mortali.

Come si sa, in quello che è destinato a rimanere il capolavoro filosofico di Heidegger, *Sein und Zeit*, alla cui origine sta, come

(41) UzS, 96 (tr. it., 89 s.).

(42) Lettera citata da H.-G. Gadamer nel saggio fondamentale *Die religiöse Dimension in Heidegger*, in AA.VV., *L'eritage de Kant*, Paris 1981, pp. 271-286 (ora ripreso in *Heideggers Wege* cit., p. 142).

(43) UzS, 91 s. (tr. it., 87).

ricorda Gadamer, una conferenza del 1924 alla facoltà teologica di Marburgo (44), il problema del linguaggio viene trattato alla luce degli esistenziali (45). La *Sprache* è cioè un modo di essere dell'uomo, per il quale nel breve spazio che costituisce l'esistenza di questi — quasi una sorta di *Atemkristall*, secondo l'immagine del poeta Paul Celan (46) — si dischiude un mondo come orizzonte di rimandi, vale a dire di significati, entro il quale le singole cose possono tematizzarsi « come tali » (struttura ermeneutico-linguistica dell'*Als*). E il limite estremo di tale orizzonte, nel quale si placano e il moto esistenziale ed ontologico dei mortali e l'inesausto accennare e indicare della parola nel tempo, per il fatto di recare il nome caro alla mistica: *Nichts* e di costituire l'estrema possibilità umana, che, nell'atto di annullare tutte le altre possibilità, in sé le include e le inverte, non può essere visto che come l'« interminato spazio », da cui discendono « sovrumani silenzi » e « profondissima quiete », capaci — in virtù della « comparazione », secondo Leopardi, e dell'*Ant-wort* come *Ent-sprechung*, secondo Heidegger — di « sovvenire l'eterno » alle « morte stagioni » e alla « presente e viva » e alle sue voci (47). « Il suono della quiete non è nulla di umano... [esso] si avvale del parlare dei mortali per essere dai mortali percepito come appunto suono della quiete » (48).

Ora tutta questa vicenda di *Sprache* e di *Ent-sprechung*, per *Sein und Zeit*, si svolge nell'uomo concepito come *Da-sein*, essere-là, esser-ci (49), come spazio individuato e finito e però aperto

(44) Heidegger's *Wege* cit., p. 29.

(45) Si veda in particolare *Sein und Zeit*, Tübingen 1963<sup>10</sup>, pp. 160 ss. Al riguardo rinviamo al nostro volume *L'esperienza religiosa del Linguaggio in Martin Heidegger*, Firenze 1973, spec. pp. 49-102, e a quello di M. STASSEN, *Heidegger's Philosophie der Sprache in « Sein und Zeit »*, Bonn 1973.

(46) *Atemkristall* è il titolo del primo ciclo poetico raccolto da Celan nel volume *Atemwende*, Frankfurt a.M. 1967. A commento di quel ciclo è scritto il bel volume di H.-G. GADAMER, *Wer bin Ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge "Atemkristall"*, Frankfurt a.M. 1973.

(47) Nell'*Infinito* di Leopardi è stata vista una prefigurazione del pensiero heideggeriano già da Walther F. Otto, nel saggio *Die Zeit und das Sein*, che apre la miscellanea in onore di Heidegger *Anteile. M. Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1950, pp. 7-28, e poi soprattutto da Alberto Caracciolo in *La struttura dell'essere nel mondo e il modo del Besorgen in Sein und Zeit di Martin Heidegger*, Genova 1960, pp. 119 s., e in *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Napoli 1976, pp. 79 ss. Si veda anche C. LUPORINI, *Situazione e libertà nell'esistenza umana*, Firenze 1945, pp. 247 ss.

(48) UzS, 31 (tr. it., 41).

(49) Sui caratteri costitutivi dell'uomo, che Heidegger intende sottolineare con l'espressione *Dasein*, si è soffermato A. CARACCILO, *Heidegger e il nichilismo*, in *Pensiero contemporaneo e nichilismo* cit., pp. 81 ss.

alla misteriosa *Transzendenz* del *Nichts* (50). Ma perché, bisogna pur chiedersi, Heidegger ha scelto il nome di *Dasein* per indicare l'uomo e tutto quello che in esso viene alla luce e si problematizza come il supremamente *denk-würdig*? Un tentativo di risposta potrebbe essere, significativamente per il nostro discorso volto a individuare il francescanesimo presente in Heidegger, quello che ravvisa un'ascendenza del *Da-sein* nella dottrina scotista della *haecceitas*, dottrina che più di ogni altra aveva motivato l'interesse heideggeriano per il pensiero del filosofo scozzese (51). Certo, nello *Scotus-Buch* l'individuo scotista è già diventato lo spirito vivente protagonista del moderno storicismo etico (52), ma a Heidegger premono certe distinzioni e precisazioni, atte a fare salvo quello che di ineludibile permane nella classicità della riflessione scotista sulla *haecceitas*, interpretata come « l'espressione concettuale della forma determinata dell'esistenza interiore, ancorata al primitivo rapporto trascendentale e originario dell'anima a Dio, che il Medioevo ha vissuto con rara solidità » (53). Per un tale rapporto con la trascendenza l'individuo è certamente fatto centro di molteplici opposizioni, in esso però si deve vedere contemporaneamente la « *Quelle reichsten Lebens des immanent persönlichen Einzellebens* » (54). Infatti, « la trascendenza non significa un allontanamento radicale in cui il soggetto si perderebbe; si costituisce al contrario un rapporto di vita costruito sulla correlatività, rapporto vitale che, come tale, non è cristallizzato

(50) Sulla *Transzendenz*, che si dischiude sull'orizzonte del *Dasein*, cfr. in particolare A. CARACCILO, *Heidegger e il problema del nichilismo*, in « L'uomo, un segno » 3 (1979), pp. 25 ss.

(51) « Ma ciò che attira su di lui (i.e. Scoto) la nostra attenzione non è soltanto un modo di pensare giustamente celebre... Tutta quanta la personalità di questo pensatore, con i suoi tratti, la cui modernità è inconfutabile, ha svolto un ruolo determinante. Più di tutti gli scolastici, che l'hanno preceduto, egli ha trovato una prossimità (*haecceitas*) vasta e sottile a ciò che costituisce la vita reale, alla sua molteplicità e possibilità di tensione. Il che non gli impedisce, nello stesso tempo e con la medesima facilità, di abbandonare questa pienezza della vita per consacrarsi al mondo astratto delle matematiche. Le "figure prese dalla vita" gli sono altrettanto familiari (nella misura in cui ciò è possibile al Medioevo) quanto "il grigiore" della filosofia » (*Frühe Schriften*, p. 145).

(52) Nell'introduzione alla *Habilitationsschrift* Heidegger sottolinea fortemente i tratti di autonomia e di libertà, che caratterizzano l'individuo moderno rispetto a quello medievale (cfr. pp. 199 s.: « Al Medioevo manca precisamente ciò che costituisce un tratto essenziale dello spirito moderno: la liberazione del soggetto rispetto al vincolo che lo lega al suo ambiente, il consolidamento nella propria vita. Il medievale non è in possesso di sé, nel senso moderno del termine »). A pag. 258 la dottrina della *haecceitas* viene spiegata con quella leibniziana della monade. « Lo spirito vivente è, in quanto tale, un essere sostanzialmente storico nel senso più lato del termine » (p. 407).

(53) *Ibid.*, p. 409.

(54) *Ibid.*

in una direzione a senso unico, ma piuttosto va comparato alla corrente di esperienza il cui andare e venire salda tra loro individualità spirituali elettivamente affini... La posizione di valore non gravita dunque esclusivamente sulla trascendenza, ma è per così dire riflessa dalla sua pienezza ed assolutezza e riposa nell'individuo » (55). In questo senso « nel concetto di spirito vivente e della sua relazione a un' "origine" metafisica si apre una prospettiva sulla struttura metafisica fondamentale, nella quale l'unicità, l'individualità degli atti si trova compresa in una vivente unità con la validità universale e la consistenza in sé del senso. Oggettivamente, è il problema della relazione tra il tempo e l'eternità, tra la mutazione e il valore assoluto, tra il mondo e Dio, a trovarsi qui in causa e a riflettersi, per la scienza teorica, nella storia (modulazione del valore) e nella filosofia (valutazione del valore) » (56). Lo *Scotus-Buch* si chiude su un'ultima precisazione, gravida di conseguenze per il seguito del *Denkweg* heideggeriano e nel contempo estremamente eloquente per la luce che getta sulla comparazione tra due pensatori come Bonaventura e Heidegger, definiti entrambi, più o meno polemicamente, filosofi « mistici » (57). « Se si riflette, scrive Heidegger, sull'essenza più profonda della filosofia in quanto visione del mondo, si deve considerare erronea per principio l'idea di una filosofia cristiana del Medioevo da concepirsi come una *scolastica* in opposizione a una *mistica*... Scolastica e mistica appartengono essenzialmente, entrambe, alla visione del mondo medievale. Le due coppie di "opposizione": razionalismo-irrazionalismo e scolastica-mistica non coincidono. Là dove si tenta di identificarle, questa equazione si fonda su una razionalizzazione estrema della filosofia. Ma la filosofia, quando divenga prodotto razionale, staccato dalla vita, è *senza forza*, come la mistica in quanto esperienza vissuta irrazionale è *senza scopo* » (58). Sarebbe qui da dire dei mai dimessi interessi di Heidegger per la mistica cristiana, in particolare per

(55) *Ibid.*

(56) *Ibid.*, p. 410.

(57) Sulla mistica bonaventuriana cfr. E. LONGPRÉ, *La théologie mystique de Saint Bonaventure*, in « Archivum Franciscanum Historicum » 1921. Heidegger ha replicato all'accusa di misticismo, lanciata contro il proprio pensiero, in *Zur Sache des Denkens* cit., p. 79.

(58) *Frühe Schriften* cit., p. 410. Qui Heidegger ha presente l'opera di M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg 1909-1911 (tr. it. *Storia del metodo scolastico*, Firenze 1980, vol. II, pp. 120 s.: « Scolastica e mistica non stanno in opposizione ma in correlazione fra loro. Nella loro più intima essenza hanno ambedue un orientamento intellettualistico »). Cfr. H. HÖSTLER, *Heidegger schreibt an Grabmann*, in « Philosophisches Jahrbuch » 87 (1980) I, pp. 96-109, che pubblica una lettera del 7 gennaio 1917 di Heidegger a Grabmann.

Meister Eckhart, e delle influenze semantiche e concettuali esercitate dal mondo della mistica sul pensiero heideggeriano, ma sul tema si è già diffuso Otto Pöggeler in un saggio dedicato agli elementi mistici presenti nel pensiero di Heidegger e nella poesia di Celan (59). Per la linea del nostro discorso basterà sottolineare come l'appena menzionata esigenza di una filosofia aderente alla vita, aperta alle ragioni di un'esperienza mistica filtrata di pensiero, sia in grado di familiarizzare il *Grundton* del pensare heideggeriano (60), non soltanto con la *Gelassenheit* eckhartiana (61), ma anche con la *serenitas rationis* e la *suavitas contemplationis* di Bonaventura. Il pensiero che, lungi dal voler irrigidire i tratti delle cose per poterle dominare con la logica del calcolo, si disponga nei confronti di queste nell'atteggiamento sereno, non nevrotizzato, che le lasci-essere, le lasci-parlare con il linguaggio che, rendendole *vestigium*, orma dell'Essere (o del Divino) (62), le disve-

(59) Cfr. O. PÖGgeler, *Mystische Elemente im Denken Heideggers und im Dichten Celans*, in «Zeitwende» 53 (1982), pp. 65-92, un articolo ricco di documentazione. Sul tema si era intrattenuto già J.D. CAPUTO, *The mystical element in Heidegger's thought*, Athens (Ohio) 1978, del quale cfr. anche *Phenomenology, mysticism and the «Grammatica speculativa»: a study of Heidegger's «Habilitationsschrift»*, in «Journal of the British Society of Phenomenology» 1974, pp. 101-117. Sulla presenza dello Pseudo-Dionigi sia nel pensiero di Bonaventura che in quello di Heidegger si veda, rispettivamente, J.G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, in «Etudes franciscaines», Actes du Colloque Saint Bonaventure, 1968, pp. 33-123, e CH. YANNARES, *De l'absence et de l'inconnaisance de Dieu d'après les écrits aréopagiques et Martin Heidegger*, Paris 1971.

(60) Sulla *Grundstimmung* della filosofia Heidegger si è diffuso nella *Vorlesung* del semestre invernale 1929-30, che la individua nella *Langweile* (Cfr. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, in *Gesamtausgabe* II/29-30, Frankfurt a.M. 1983, pp. 89 ss.), in pagine che possono venire messe utilmente a confronto con l'appunto leopardiano: «Non è propria de' tempi nostri altra poesia che la malinconica, nè altro tuono di poesia che questo, sopra qualunque subbietto ella possa essere. Se v'ha oggi qualche vero poeta, se questo sente mai veramente qualche ispirazione di poesia, e va poetando seco stesso, o prendere a scrivere sopra qualunque soggetto, da qualunque causa nasca detta ispirazione, essa è certamente malinconica, e il tuono che il poeta piglia naturalmente o seco stesso o con gli altri nel seguir questa ispirazione (e senza ispirazione non v'è poesia degna di questo nome) è il malinconico» (G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, in *Tutte le opere*, a cura di F. Flora, Milano 1973<sup>8</sup>, vol. II, p. 808).

(61) Si veda soprattutto l'opera heideggeriana *Gelassenheit*, Pfullingen 1959 (tr. it. *L'abbandono* cit.). Sull'eckhartismo di Heidegger cfr. l'introduzione di M. Vannini a M. ECKHART, *Opere tedesche*, Firenze 1982, pp. LIX ss.

(62) Al tema bonaventuriano del *vestigium* si può accostare quello heideggeriano dei *Winke*, dei cenni, del sommesso rinviare, indicare delle cose oltre se stesse: cfr. UzS, 114 ss. (tr. it. 100 ss.); 141 ss. (tr. it. 116 ss.); significato analogo ha in Heidegger il termine *Spur* (traccia) in UzS, 137 (114).

la come luogo in cui si danno convegno il cielo e la terra, i mortali e i Divini, è un pensiero che a giusta ragione pretende per sé la qualità religiosa della *Frömmigkeit* (63). Esso infatti si sente affine alla poesia, al *melos* (64), al cantico; come il *Cantico delle creature* (65), pure il pensiero immerso nel mistero del *Geviert* di cielo e terra, mortali e Divini (60), conosce nei confronti delle cose un sentimento di tenerezza: le interroga, appunto, con *Frömmigkeit*, conformandosi ad esse docilmente (67), con « il rigore di chi lascia essere, di chi si è impegnato nella disciplina del "retto contemplare" » (68), quasi accarezzandole con la dolcezza di una carezza che ne faccia emergere il profilo (*Aufriss*) (69), vale a dire « l'insieme dei tratti di quella trama che salda in unità l'aperta libertà » della parola che da e per esse vuole essere detta (70).

Ora, sia nella parola poetica che nel moto del pensiero, a portare il mondo al suo essere-mondo e le cose al loro essere-cose è, scrive Heidegger, la Differenza, vale a dire l'intima misteriosa linea che « media il realizzarsi del mondo e delle cose nella loro propria essenza, cioè stabilisce il loro essere l'uno per l'altro, di questo fondando e compiendo l'unità » (71). Il pensiero poetico è precisamente quello che, per un dono misterioso, viene abilitato a fissarsi nell'*Augenblick*, nell'istante prodigioso (72), perfettamen-

(63) « L'interrogazione è la pietà del pensiero » (*Vorträge und Aufsätze* cit., p. 44).

(64) « Il Dire originario è il modo in cui l'*Ereignis* parla: modo non tanto come maniera, quanto piuttosto come μέλος, come il canto che dice cantando. Il Dire originario, nel suo appropriare, porta la cosa presente ad apparire secondo la realtà che le è propria, ne è la lauda che la innalza alla sua propria verità » (UzS, 266; tr. it., 210).

(65) Sul significato filosofico di tale cantico cfr. M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia* cit., pp. 159 ss.

(66) Sulla dottrina heideggeriana del *Geviert* (quadrato) si veda soprattutto *Vorträge und Aufsätze* cit., pp. 149 ss., 172 s., 176 ss.

(67) UzS, 175 (tr. it., 139).

(68) *Ibid.*, 75 (tr. it., 75).

(69) « A indicare l'unità del linguaggio, che veniamo cercando, valga il termine profilo (*Aufriss*). Tale termine ci impone di evocare più chiaro allo sguardo ciò che è proprio del linguaggio. *Riss* (fenditura, incrinatura, strappo, ecc.) è parola della stessa famiglia di *ritzen* (scalfire, incidere). Noi conosciamo il termine *Riss* per lo più nel significato peggiorativo, nel significato, per esempio, di incrinatura nella parete. *Einen Acker auf-und umreissen* significa (però) ancor oggi nel dialetto: tracciare solchi. I solchi dischiudono il campo perché custodisca il seme e lo faccia crescere » (UzS, 251; tr. it., 197).

(70) *Ibid.*

(71) UzS, 25 (tr. it., 37).

(72) Sulla dottrina heideggeriana dell'*Augenblick* cfr. *Sein und Zeit* § 68 e *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Gesamtausgabe* II/24, Frankfurt a.M. 1975, pp. 407 ss.

te quieto, come l'ἕξις platonico (73), e tuttavia generatore di moto, nel quale l'Identità è talmente poco gelosa della propria essenza che da essa scaturisce la Differenza che fa salva l'individualità delle cose. Come la quiete, « pensata con rigore, è sempre più mossa di ogni movimento, e sempre più capace d'imprimere moto di ogni movente » (74), così l'Identità dell'Essere è sempre più diversificata di ogni differenza. E' da essa che deriva la diversità degli essenti. Ed è ancora la Differenza tra Essere ed essenti a costituire il silenzioso linguaggio, il Dire originario come spazio accogliente e unificante (inverante l'etimo di λόγος che denota tanto il dire quanto il legare, l'unificare) (75), nel quale e l'Essere e gli essenti, proprio in virtù della nominazione della Differenza, vengono portati alla loro essenza, a se stessi, vengono chiamati « verso la linea della loro intimità » (76). Infatti « la Differenza è ciò che chiama. La Differenza aduna i Due chiamandoli entro lo stacco col quale s'identifica » (77). E « il chiamare della Differenza ha già sempre raccolto in sé ogni chiamare », è « il suono in quanto Suono » (78).

Nel pensiero della Differenza, dunque, come si può vedere, si raccoglie quello che, ultimamente, secondo Heidegger vuole essere pensato nella tematizzazione del rapporto essere-linguaggio. La Differenza è infatti l'articolarsi dell'Essere e dell'ente, non in una mutua estraneità o in un'identità monistica, ma nel rapporto vitale e religioso di una storia di salvezza, in cui gli enti che ci sono familiari, per quanto soggetti a un destino di morte, scandiscono la propria vicenda di esseri nel tempo come cor-rispondenza alla silenziosa autodonazione dell'Essere in quanto totalmente altro rispetto agli enti stessi. L'Essere, infatti, nella sua convertibilità intima nel Nulla dei mistici, convertibilità che ne dovrebbe evidenziare la differenza ontologica rispetto a tutti gli enti, viene definito da Heidegger con espressione mutuata dal linguaggio della teologia dialettica, come « *das schlechthin Andere* », il Totalmente altro (79), il cui pensiero « non cerca un appoggio negli enti » (80), non si lascia cioè definire in analogia agli enti, ma

(73) Cfr. *Parmenides* 156 d 6 ss. Sul tema dell'*Augenblick*, con particolare attenzione ai suoi sviluppi in Bloch, cfr. R. BODEI, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Napoli 1979, pp. 51 ss.

(74) UzS, 29 (tr. it., 41). Si tenga presente anche *Identität und Differenz*, Pfullingen 1967<sup>3</sup>.

(75) Si veda in particolare il saggio sul fr. 50 di Eraclito, intitolato *Logos*, in *Vorträge und Aufsätze* cit., pp. 207-229.

(76) UzS, 29 (tr. it., 41).

(77) *Ibid.*

(78) *Ibid.*

(79) *Wegmarken* cit., 11. Cfr. anche UzS, 128.

(80) *Wegmarken* cit., p. 106.

pure nella cui « notte luminosa » questi ultimi si rivelano per quello che sono, appunto esseri e non nulla (81).

Certo il tema così qualificante della differenza ontologica derivava a Heidegger da una lunga tradizione di pensiero filosofico e mistico. Ma è possibile riconoscere nella meditazione heideggeriana in materia un'influenza di Bonaventura? Mentre si è soliti ricordare la testimonianza heideggeriana che fa risalire l'inizio del proprio interesse per il problema dell'essere alla lettura giovanile del libro di Brentano sui molti significati dell'essere secondo Aristotele (82), si trascura un'altra testimonianza relativa alla lettura da parte di Heidegger, nell'ultimo anno del ginnasio, del libro del teologo friburghese Carl Braig: *Vom Sein. Abriss der Ontologie* (83). Ora questo libro reca come motto un passo del cap. V dell'*Itinerarium* bonaventuriano, nel quale si possono vedere prefigurati *in nuce* tre motivi centrali del pensiero di Heidegger: l'unione dell'ontologia con l'impostazione trascendentale dei problemi, la concezione del Nulla come autorappresentazione dell'Essere di fronte alla mente umana e, infine, appunto l'accentuazione della differenza ontologica tra Essere e enti (84). Il testo bonaventuriano citato da Braig è il seguente: « Sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit; sic oculus mentis nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit...; quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilibium, cum ipsam lucem summi esse intuetur (oculus mentis nostrae) videtur sibi nihil videre; non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut, quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre » (V, 4) (85).

Questo testo del filosofo francescano, con la tradizione filosofica, soprattutto platonico-agostiniana, che in esso confluisce, rappresenta probabilmente l'anticipazione e la prefigurazione clas-

(81) *Ibid.*, 11.

(82) Cfr. UzS, 92; *Zur Sache des Denkens*, p. 81; *Frühe Schriften*, 55 s.

(83) Freiburg 1896. Per la futura attività accademica di Heidegger da Braig provenne « *die entscheidende und darum in Worten nicht fassbare Bestimmung* » (*Frühe Schriften*, p. 56 s.; cfr. anche *Zur Sache des Denkens*, p. 82). Al riguardo si veda ora F. VOLPI, *Alle origini della concezione heideggeriana dell'essere: Il trattato Vom Sein di Carl Braig*, in « Rivista critica di storia della filosofia » 1980, pp. 183-194.

(84) Così R. SCHÄFFLER, *op. cit.*, p. 7.

(85) Il motto, nel libro di Braig, riporta anche il testo precedente: « *Ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse etc...* » fino a « *esse igitur est, quod primo cadit in intellectum* ».

sica più eloquente, proprio nella lapidarietà della sua formulazione, di quello che il lungo cammino di Heidegger nel pensiero ha cercato di attingere e di dire. A volerlo commentare in analitica sinossi con temi e testi heideggeriani, a questo splendido passo dell'*Itinerarium* dovremmo accostare i numerosi testi di Heidegger sulla differenza ontologica, sulla verità come rivelazione velante o non-nascondimento, sulla convertibilità di Nulla e Essere, ma soprattutto quelli sulla *Lichtung* (86), sull'illuminazione, memori certamente del mito platonico della caverna (87), ma anche della grande metafisica francescana della luce, filtrata a sua volta attraverso la dottrina agostiniana dell'illuminazione (88). Ma per un tale commento non è questo il luogo. Vorremmo piuttosto, a conclusione, soffermarci su un punto, nel quale ne va della sostanza e della legittimità ultima del confronto tra Bonaventura e Heidegger. Abbiamo sentito il filosofo francescano identificare Dio, il *Pater luminum*, con l'*ipsum esse*, con il *summum esse*. In Heidegger abbiamo incontrato l'affermazione: la *Lichtung* è l'Essere (89) — è l'Essere a illuminare, a donare senso, a rivelare, a dire la Parola che dischiude la libertà del parlare dei mortali. Ma per Heidegger l'Essere non è Dio. Per lui anzi, a differenza di Bonaventura, l'Essere viene nominato e pensato soltanto dalla filosofia, mentre invece Dio e la sua parola vengono nominati e pensati dalla teologia credente. Più sopra abbiamo visto in quale tradizione teologico-filosofica Heidegger si inserisca con questa sua netta separazione di teologia e filosofia. Abbiamo anche visto come egli consideri un controsenso il tentativo di elaborare una filosofia cristiana, d'accordo in questo con lo Hegel delle lezioni di storia della filosofia, che radia totalmente dall'ambito di quest'ultima pensatori come Agostino e Bonaventura col pretesto che la loro opera apparterebbe esclusivamente alla teologia e non alla

---

(86) Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 133, 350 s.; *Holzwege*, 25, 41 ss.; *Wegmarken*, 155 ss. Su questo concetto cfr. W. MARX, *Il compito del pensiero*, in « L'uomo, un segno » 3 (1979), pp. 11 ss.

(87) Heidegger ha spiegato più volte il mito platonico della caverna in relazione a una metafisica della luce, cfr. *Platons Lehre von der Wahrheit*, in *Wegmarken*, pp. 109-144; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 400 ss.; *Parmenides*, in *Gesamtausgabe* II/54, pp. 214 ss.

(88) Heidegger ricorda « le teorie agostiniana e medievale della luce » in *Vorträge und Aufsätze*, p. 252. Sul tema della luce e dell'illuminazione nella storia della filosofia si veda la voce *Licht* di W. Beierwaltes in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. J. Ritter, Basel-Darmstadt 1980, vol. V, coll. 282-289 (con ricca bibliografia).

(89) *Wegmarken*, 163.

filosofia (90). Singolare contraddizione quella di Hegel, del filosofo più teologico che la storia del pensiero abbia prodotto: da una parte nega valenza filosofica al pensiero di Agostino e Bonaventura, dall'altra proclama che la filosofia non può che essere teologia, cioè conoscenza di Dio, dato che questi secondo Platone e Aristotele, non sarebbe affatto invidioso, « non impedisce agli uomini la conoscenza di sé e della verità » (91). Ma non meno singolare è la contraddizione di Heidegger che, dopo aver tranquillamente separato, nel senso indicato, teologia e filosofia, nelle lezioni su Hölderlin e sui Presocratici si abbandona a un discorso, troppo spesso incontrollato e addirittura irritante, su Dio e sul Divino (92). Certo, egli giustificherà tale contraddizione affermando che in quelle lezioni « si parla esclusivamente del Dio del poeta, e non del Dio della rivelazione. Vi si dice soltanto quello che il pensiero filosofico permette di fare con i suoi propri mezzi. Non si può dire se ciò ha una portata teologica » (93). Ma i poeti non sono stati i primi teologi? E il loro nominare Dio e il Sacro non ha proprio nulla a che vedere con la teologia credente fondata sulla parola divina? Il loro nominare Dio, o quello che per lunga tradizione sotto questo nome si raccoglie, può essere con sicurezza fatto risalire unicamente alle forze intellettuali dell'uomo, quasi che queste forze possano vivere senza una qualche forma di fede e senza che ad esse sia in qualche modo balenata la luce di

(90) Venendo a parlare della Scolastica nelle sue lezioni di storia della filosofia Hegel esordisce senz'altro con la seguente affermazione: « Come per la filosofia araba, così per la filosofia scolastica, manca il tempo per esporre partitamente i suoi singoli sistemi o le sue singole manifestazioni e, se anche il tempo non mancasse, non lo permetterebbe la natura stessa della cosa... Essa non è interessante per il suo contenuto, al quale non si può fermare; essa non è filosofia... Ora da nessuno si può pretendere ch'egli conosca questa filosofia del medioevo per autopsia, poiché essa è altrettanto estesa e voluminosa, quanto povera e orribilmente scritta » (*Werke* cit., vol. XIX, 54 s., tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1967, vol. III/1, pp. 129 s.). Le *Vorlesungen* hegeliane non nominano una sola volta Bonaventura, come del resto non nominano, se non incidentalmente, Agostino.

(91) Così Hegel nella prefazione al volume di filosofia della religione del suo scolaro Hinrichs (1822), cfr. *Werke* cit., vol. XI: *Berliner Schriften* (1818-1831), p. 64. Con tale espressione Hegel intende colpire Schleiermacher (« coloro che hanno sempre in bocca Platone »), il quale invece, proprio perché nelle sue lezioni di storia della filosofia fa derivare dal cristianesimo il pensiero moderno, in particolare la dialettica, è in grado di assicurare in esse un proprio posto sia ad Agostino che a Bonaventura (cfr. F. SCHLEIERMACHER, *Sämtliche Werke*, Berlin 1839, III/4.1, pp. 165-173, 204-206).

(92) Cfr. in particolare *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »*, in *Gesamtausgabe* II/59, Frankfurt a.M. 1980, spec. pp. 163 ss.

(93) Dal colloquio all'Accademia evangelica di Hofgeismar, riprodotto in « *Anstösse* » cit., p. 33.

un'ispirazione, di una rivelazione o come altro si voglia designare quello che di grazia e di dono ineludibilmente si fa presente nel pensare, nel poetare e nell'invocare del mortale? (94). E, in fondo, non è proprio Heidegger a insegnarci che quello con cui ultimamente l'autentico umanesimo ha a che fare è l'apertura estatica dell'Esserci umano al dono della luce e della parola dell'Essere? (95). Quale senso, del resto, si deve annettere al suo continuo parlare di *Offenbarung*, di rivelazione? (96). Heidegger dirà certamente che non intende riferirsi alla rivelazione ecclesiale, confessionale, insomma alla rivelazione giudaico-cristiana. Ma in alcune sue pagine è indubbio che il termine « rivelazione » si carica proprio di ambigui significati confessionalistici: i suoi mediatori sono « determinati » poeti e il suo destinatario è un « determinato » popolo eletto. Ma, per fortuna, questo non è tutto quello che Heidegger ha da dire sul tema, che, come ben s'intende, costituisce il nucleo religioso ultimo di ogni autentico pensare umano. Le parole più persuasive in materia egli ce le dice quando, assecondando, certo con *Frömmigkeit* — che non è unzione pietistica —, il principio della *Liberalität* critica, che immane ad ogni pensiero degno del nome, è disposto a ravvisare quale luogo di una rivelazione universale la coscienza di ogni uomo che viene in questo mondo, in quanto appunto ogni uomo — non solo il poeta, l'eroe, il filosofo, ma anche l'idiota — è per definizione un *Da-sein*, un luogo, uno spazio in cui si svolge l'*Ereignis*, l'evento come luce e parola dell'Essere (97). Che poi questo Essere non debba essere

(94) Evidentemente riassumiamo qui in forma interrogativa il lungo discorso con cui Schleiermacher, a conclusione della seconda *Rede*, ha inteso « liberalizzare » il linguaggio delle « confessioni » religiose, rendendolo espressione dell'esperienza religiosa, che ha come suo luogo universale la coscienza dell'individuo. Del resto una lettera di Ochsner dell'agosto 1917 parla di una *Ausführung* di Heidegger sul problema del religioso in Schleiermacher: « E' un peccato che Lei non abbia potuto ascoltare le riflessioni di Heidegger sul problema del religioso. E' tutta la settimana che io sto sotto la sua impressione. Ma forse un giorno leggeremo insieme il secondo discorso di Schleiermacher sulla religione. Esso contiene *das Wesentlichste von Heideggers Ausführung* » (*Das Mass des Verborgenen* cit., p. 92).

(95) Questo è il senso ultimo della celebre *Lettera sull'umanesimo* del 1946.

(96) Lo svelamento, la rivelazione, l'illuminazione, per Heidegger, « *ist niemals ein menschliches Gemächte* » (*Vorträge und Aufsätze*, 26).

(97) In questo senso ha ragione A. Caracciolo di esclamare: « Quanta più umanità, quanta più ontologica umiltà e carità nell'esistentivo universalismo (verrebbe fatto di dire, meineckianamente: "giusnaturalismo") di *Sein und Zeit* o in quella fase luminosa del *Denkweg* heideggeriano » che sta oltre il periodo intermedio, fissato in alcuni saggi di *Holzwege* e nelle lezioni degli anni Trenta e Quaranta (*Heidegger e il problema del nichilismo* cit., p. 39).

detto Dio, la cosa non è importante. Quello che importa alla filosofia — e in questo non può non essere solidale con la teologia — è che sulla vicenda dei mortali scenda, come dono, una parola che aiuti a intravederne il senso. E la vicenda dei mortali, tanto per Heidegger quanto per il teologo-filosofo medievale, è un *Unterwegs-sein*, un essere in cammino verso una meta, il Linguaggio, l'Essere, Dio. Ma un tale cammino è tanto poco concepito come il superamento di una distanza dell'uomo rispetto alla sua meta che tale meta è già sempre presente. « In realtà il cammino verso il Linguaggio è già sempre entro il Linguaggio, e mai in altro luogo » (98) — *In ipso vivimus, movemur et sumus*: « *So sind wir denn allem zuvor in der Sprache und bei der Sprache* » (Già dall'inizio noi siamo dunque nel Linguaggio e con il Linguaggio) (100). Camminare verso il linguaggio equivale per Heidegger a fare esperienza (*erfahren*) del Linguaggio, « *eundo assequi*, camminando raggiungere qualcosa per via, raggiungere qualcosa camminando lungo una via » (101). E fare esperienza del Linguaggio significa che il Linguaggio « al quale giungiamo, mentre siamo in cammino per raggiungerlo, proprio esso ci sopraggiunge, ci colpisce, ci pretende in quanto ci trasforma secondo se stesso » (102). Anche qui vale il principio religioso enunciato dalla Prima Lettera di Giovanni (4, 19): *Deus prior dilexit nos*. Infatti anche per Heidegger all'origine dell'essere-in-cammino dell'uomo sta la « forza tranquilla del potere amante » dell'Essere (*die « stille Kraft » des mögenden*

(98) UzS, 261 (tr. it., 206).

(99) *Atti degli Apostoli*, 17, 28. Su questo testo cfr. M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze 1967, vol. I, 337 s.

(100) UzS, 241 (tr. it., 189).

(101) *Ibid.*, 169 (tr. it., 135). Il significato etico-religioso assunto in questi contesti dal termine « via » è confermato, tra l'altro, dal suo accostamento alla « parola-giuda nel pensare poetante di Laotse »: *Tao*. « *Tao* potrebbe essere il *Weg* che tutto *bewägt*; quello, movendo dal quale, noi siamo messi in grado di pensare il significato autentico di Ragione, Spirito, Senso, Logos, il significato cioè che emerge dalla loro stessa essenza. Forse nella parola *Tao* si nasconde il mistero di tutti i misteri del dire filosofico se — posto che ne siamo capaci — lasciamo riaffondare queste parole in ciò che resta in esse il non detto. Può darsi che la stessa enigmatica potenza del dominio che oggi esercita il metodo tragga anch'essa origine dal fatto che i metodi, senza che si voglia col dir questo sminuire la loro capacità di realizzazione, sono tuttavia solo i rigurgiti di un grande fiume nascosto, del *Weg* che tutto *be-wägt* e a tutto apre con forza travolgente la strada. Tutto è via » (UzS, 198, tr. it. 156). Si veda come invece il *Tao* viene interpretato da Hegel in *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. G. Lasson, Hamburg 1966, I/2, 105 ss. Si veda anche K. JASPERS, *I grandi filosofi*, tr. it. di F. Costa, Milano 1973, pp. 1184 ss.

(102) UzS, 177 (tr. it., 141).

*Vermögens*) che rende possibile il pensiero e il linguaggio dei mortali in quanto si prende carico della loro essenza (103). E « prendersi carico di una "cosa" o di una "persona" nella loro essenza vuol dire amarle » (104). Se questa è la legge che guida l'Essere, non altra potrà essere la legge che guida il cammino dell'uomo: *non intratur in veritatem nisi per charitatem*, secondo il detto di Agostino riferito da Heidegger in *Sein und Zeit* (105).

L'*Unterwegssein* dei mortali, venga esso visto teologicamente o filosoficamente, è quindi sostenuto da una fede, da una fiducia che permette di dire sì al mondo, di amare le « cose », ma anche capace di prendere commiato dal mondo e di dire sì alla morte, chiamandola, francescanamente, « sorella » (106). Per questo, come è stato scritto, *Unterwegs zur Sprache* « appare alla fine come un alto canto o una profonda meditazione o forse un liturgico salmo (chi saprebbe dire, ma valgono qui ancora tali distinzioni?) di commiato dal mondo. *Abgeschiedenheit* e *Abendland*, sono le parole conduttrici di questo "salmo" », per cui ultimamente determinante, in quest'opera heideggeriana, è « uno sguardo, amplissimo, sovraneamente pacato, rivolto alla luce dolorosa del mondo

(103) *Wegmarken*, 148.

(104) *Ibid.*; cfr. anche *Vorträge und Aufsätze*, 129 s. Parlando dell'*ar-rheton* platonico Paul Friedländer sintetizza così il suo pensiero, che può illuminare anche questi testi heideggeriani: « Nessuna mistica esiste senza il primato dell'amore di Dio » (*Platone. Eidos - Paideia - Dialogos*, Firenze 1979, p. 98).

(105) *Sein und Zeit*, p. 139 (cit. da *Contra Faustum* XXXIII, 18). La trattazione dell'agostinismo di Heidegger rimane ancora un *desideratum* della *Forschung*, che indubbiamente avrebbe qui uno dei suoi temi più interessanti all'interno dell'ormai farraginoso, ripetitiva *Sekundärliteratur* heideggeriana. Basti pensare al concetto di « mondo » così fondamentale nell'intero *Denkweg* heideggeriano, e che lo stesso Heidegger riconduce, nella sua inflessione morale, a un preciso insegnamento dell'agostiniano *Tractatus in Johannis Evangelium* (cfr. *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a.M. 1965<sup>5</sup>, pp. 55 s.), o a quello di *Befindlichkeit* (*Sein und Zeit* p. 29) che giustamente Sheehan mette in relazione al concetto agostiniano di *affectio* (*art. cit.*, p. 441). Si attende ancora una discussione veramente persuasiva dell'interpretazione data da Heidegger alla concezione agostiniana del tempo (a partire dal seminario del 1921 su « Augustinus und der Neuplatonismus », sul quale cfr. O. PÖGgeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* cit., pp. 38-40).

(106) In riferimento alla poesia *An einen Frühverstorbenen* di Georg Trakl Heidegger parla di un ascolto, nel canto, della morte (cfr. *UzS*, 68; tr. it. 69): « *Es lauscht, indem es den Tod singt* ». La parola poetica nomina la morte come appello a « quelli che vanno per oscuri sentieri », perché « proprio di questi mortali è l'essere in grado di conoscere il morire come cammino verso la morte. Nella morte si raccoglie il massimo occultamento dell'Essere. La morte è oltre ogni morire. Quelli che sono "in cammino" devono raggiungere casa e desco, errando attraverso l'oscurità dei loro sentieri » (*UzS*, 23; tr. it. 35 s.).

dalle soglie della morte » (107). E poiché i « pensatori essenziali » pensano *das Selbe*, anche l'*Itinerarium* di Bonaventura, sostenuto dal viatico del *memento mori* cristiano e della μελέτη θανάτου platonica, non può che concludersi con l'*exhortatio* ad « amare la morte » (*Quam mortem qui diligit videre potest Deum*): « Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatis » (VII, 6) (108).

GIOVANNI MORETTO

(107) A. CARACCILO, *Heidegger e il problema del nichilismo* cit., pp. 41 s. Il tema dell'*Abgeschiedenheit*, svolto da Heidegger soprattutto nel saggio *Il linguaggio nella poesia* (in UzS, 52 ss.; tr. it. 57 ss.), è, come è noto, un tema caratteristico della tradizione ascetica cristiana, ma in particolare della mistica eckhartiana (cfr. la voce *Abgeschiedenheit* di P. Heidrich in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* cit., vol. I, col. 5).

(108) UzS si conclude ricordando come Wilhelm von Humboldt abbia lavorato al suo celebre saggio di filosofia del linguaggio « "in solitudine, in prossimità di una tomba" fino alla morte » (267; tr. it. 211). L'indicazione diventa un invito a pensare che anche le due opere, oggetto della nostra comparazione, ci parlano da un loro *Ort*, luogo particolare. L'*Itinerarium* si apre nell'evocazione della Verna, il luogo carico di memorie francescane; *Unterwegs zur Sprache*, come già *Sein und Zeit*, è stato composto nella *Hütte* di Todtnauberg, nella Foresta Nera, il luogo che in qualche modo emblemizza il filosofare di Heidegger, dedito, secondo la critica di Levinas (cfr. soprattutto i saggi heideggeriani raccolti in *Difficile Liberté*, Paris 1963), alla sacralità, ellenistica e cristiana (?), della natura. Ai luoghi, sacri al francescanesimo e allo heideggerismo, si è recato in pellegrinaggio (l'espressione è di Hans-Georg Gadamer, in *Philosophische Lehrjahre* cit., p. 220 s.) il poeta ebreo, insieme francescano e heideggeriano, Paul Celan (il suo nome d'arte vuole ricordare quello del biografo di Francesco), autore di due splendide poesie, intitolate appunto *Todtnauberg* (in *Lichtzwang*, 1970; su di essa cfr. O. PÖGgeler, *Mystische Elemente im Denken Heideggers und im Dichten Celans* cit., p. 66 e il nostro saggio *Nichilismo e utopia nell'opera poetica di Paul Celan*, in « Giornale critico della filosofia italiana » 1979, pp. 401 s.) e *Assisi* (in *Von Schwelle zu Schwelle*, 1955; su di essa cfr. A. KELLETAT, *Celans Assisi*, in « Studi Urbinati » 1971, vol. II, Studi in onore di L. Traverso, pp. 686-710).

dalle soglie della morte» (192). E poiché i «pensatori essenziali»  
 passano dal «Sich», anche l'«essenzialità» di Bonaventura, sostenuto  
 dal «sacrosanto» dei «misteri cristiani» e della «vera beatitudine»,  
 lontani non può che concludersi con l'«esortazione ad amare la  
 morte». «Quam mortem qui diligit vivere potest. Deus». «Mortis-  
 suscipitur et inceditur in ephigina, impoanans silentium  
 sollicitudinibus, ponderantibus et phantasmatibus» (VII, 6) (193).

GIOVANNI MORITTO

Ar (1907) A. Cassanese, Heidegger e il problema del nichilismo, pp. 41 e  
 Il tema dell'«Abwesenheit», ovvero da Heidegger soprinteso nel saggio  
 Il linguaggio della poesia in LXX, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.