

Martin Heidegger: dallo gnosticismo alla *gnosis* greca

di Maria Gloria Vinci

Prefazione

«Schiavi cardiaci delle stelle/
abbiamo conquistato il mondo prima di alzarci dal letto/
ma ci siamo svegliati ed esso è opaco/
ci siamo alzati ed esso è estraneo/
siamo usciti di casa ed esso è la Terra intera/
più il sistema solare e la Via Lattea e l'Indefinito».
(Fernando Pessoa, da *Tabaccheria*)

Tabucchi racconta che Fernando Pessoa, «il poeta più misterioso del Novecento»¹, passò la vita a fare oroscopi, ma probabilmente non ebbe dagli astri le risposte che si aspettava.

Sotto il cielo plumbeo del Portogallo salazarista, presentando la Tenebra in cui sarebbe precipitata di lì a poco l'Europa, Pessoa interrogò le stelle, ma queste gli si mostrarono terribilmente mute e stanche di esistere². Pessoa, come ogni altro uomo della Modernità, ha vissuto de-siderando, in quanto lontano dalle stelle, e ha sentito dolorosamente lo struggimento per questa lontananza. Un de-siderio che ha attraversato gran parte della produzione culturale e simbolica dell'Occidente europeo assumendo nomi, forme e sfumature diverse (nostalgia, *spleen*, *Sehnsucht*, *mal de vivre*, etc.), ma sempre rinviando a quella dimensione di estraneità, di smarrimento e di solitudine che l'uomo «moderno» ha sperimentato nei confronti del mondo. Come spiegare il «dis-astro» della Modernità?

Pirandello lo ha fatto immaginando la reazione di Oreste, l'eroe della tragedia antica, esempio di sicurezza e coerenza, davanti «allo strappo nel cielo di carta» di un teatrino in cui la sua «marionetta» si sta esibendo, mentre egli sta per vendicare la morte del padre uccidendo Egisto e la propria madre. «Oreste rimarrebbe sconcertato da quel buco nel cielo. E perché? Mi lasci dire. Oreste sentirebbe ancora gli impulsi della vendetta, vorrebbe seguirli con smaniosa passione, ma gli occhi, sul punto, gli andrebbero lì, a quello strappo, donde ora ogni sorta di mali influssi penetrerebbero nella scena, e si sentirebbe cadere le braccia. Oreste, insomma, diventerebbe Amleto»³. L'eroe antico è il rappresentante di un mondo compatto e solidale con se stesso, con i propri doveri e le proprie certezze, per drammatiche che possano essere le loro conseguenze: Oreste con il matricidio non agisce per se stesso, ma per riequilibrare un ordine cosmico, violato dalla *ybris*

¹A. TABUCCHI, *Pessoa schiavo delle stelle*, in «Corriere della Sera» (27luglio 1997), p. 27.

²«Ho pena delle stelle/ che brillano da tanto tempo, /da tanto tempo.../ Ho pena delle stelle./ Non ci sarà una stanchezza delle cose, / di tutte le cose, / come delle gambe o di un braccio?/Una stanchezza di esistere,/ di essere,/ solo di essere, /l'essere triste lume o un sorriso.../Non ci sarà dunque/ per le cose che sono/non la morte, /bensì un'altra specie di fine, /o una grande ragione,/qualcosa così, come un perdono?» Cfr. F. PESSOA, *Una sola moltitudine*, a cura di A. Tabucchi, Milano 1979.

³L. PIRANDELLO, *Il fu Mattia Pascal*, Roma 1995, p. 132.

della madre. Egli non fa che adeguarsi ad un *nomos* espressione di un *logos* universale. Anche Amleto deve vendicare la morte del padre, ucciso dallo zio e sposatosi con sua madre, ma mentre Oreste non esita, Amleto è agitato da dubbi e incertezze. Egli è il prototipo dell'eroe moderno, tormentato e incapace di azione, ripiegato su se stesso e sulla propria solitudine, che cerca nella propria «coscienza» le leggi del proprio agire. Tra Oreste e Amleto c'è soltanto «un buco nel cielo», ma tanto profondo da segnare irrimediabilmente una *metanoia* totale dell'uomo nei confronti del mondo e di se stesso.

Jonas individua questa cesura nel XVII secolo con la «rivoluzione» scientifica⁴, laddove già nello slittamento semantico della parola «rivoluzione», che originariamente stava ad indicare l'orbita celeste e che passa a significare un cambiamento totale ed eversivo dell'ordine costituito, si misura tutta la distanza tra il «cosmo» degli antichi, *to theion kai to olon*, regolato dagli armoniosi movimenti ciclici degli astri, cui l'uomo deve a sua volta regularsi e sintonizzarsi e il «mondo» dei moderni, ostile ed estraneo, luogo da trasformare, manipolare, *mundare*, appunto, attraverso l'azione e la «rivoluzione» dell'uomo, divenuto con la Modernità «soggetto», «volontà di potenza» e «legge» a se stesso.

Di fronte all'abisso che si è spalancato davanti ai suoi occhi con la rottura del cielo delle stelle fisse e l'irruzione dell'Infinito bruniano, l'uomo sperimenta la sua solitudine cosmica in un universo indifferente e senza più coordinate certe, il cui silenzio fa «turbare» Pascal, nonostante la sua fede in un Dio trascendente, e la cui insensatezza fa gridare a Nietzsche: «Dove se n'è andato Dio? [...] Siamo stati noi ad ucciderlo: voi ed io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? [...] Che mai facemmo a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che ora si muove? Dov'è che ora ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla?»⁵.

Il simbolo cosmologico costituito dalla triade ipostatica e sacra di terra/cielo/uomo⁶ è infranto, sostituito, in epoca moderna, da un nuovo simbolo in cui gli stessi termini si ricompongono in senso antropoteologico: uomo e Dio stanno insieme in contrapposizione al mondo, ma, nonostante questo essenziale stare-insieme, di fatto sono separati precisamente dal mondo.

Con il XVII secolo irrompe in Occidente una nuova cosmologia che rende la natura totalmente indifferente a qualificazioni di senso o a gerarchie intrinseche: «è finito il *cosmos* con il *logos* immanente con cui il proprio *logos* si sentiva affine; finito l'ordine del tutto in cui l'uomo ha il suo posto. Quel posto appare ora un puro accidente irragionevole»⁷.

Il mondo, da Cartesio in poi, è visto come *res extensa*, quantità disanimata, materia inerte, natura matematizzata, il cui essere consiste nell'essere-utile-per, irriducibilmente «altra» rispetto alla *res cogitans*, realtà spirituale e intelligente, che costituisce la parte eminente dell'uomo, ma non si identifica del tutto con esso, capace di pensare Dio e dimostrarne l'esistenza, in quanto della sua stessa sostanza razionale divina.

A questo punto Jonas si chiede: e se dietro il *novum* di cui la Modernità si fa portatrice si celasse in realtà una storia antica? E se sotto l'edificio razionale della filosofia e della scienza, orgogliosamente costruito dall'uomo occidentale, si scoprissero delle fondamenta mitiche, simbolico-immaginative e religiosoesoteriche?

La storia antica è quella dell'Anima straniera, che gettata nel mondo e divenuta prigioniera dei suoi allettamenti terreni, si perde in esso fino ad ubriacarsene, fino a dimenticare del tutto la sua Origine divina e a dimenticare, persino, quella stessa dimenticanza. Nella prigione cosmica custodita dagli Arconti, fedeli

⁴H. JONAS, *Lo gnosticismo*, ed. it. Torino 1991, pp. 335-355.

Secondo Voegelin e Culiianu, non è la rivoluzione scientifica, ma la riforma protestante in Germania il punto di svolta della «modernità». Lo gnosticismo di Lutero avrebbe «abolito la poesia del sacro, collocando la nuova patria dell'uomo nell'interiorità della sua coscienza. Esso, pertanto, ha segnato la definitiva morte degli dei e lo stato spirituale tipico che ne è conseguito è quello della *Langeweile* (il *taedium vitae*)». In realtà, il protestantesimo ha proseguito l'opera di demolizione del mondo antico iniziata con il cristianesimo. «Mentre nel cosmo concepito dai greci, dei e uomini erano compresi in una medesima sfera dell'Essere, dopo la venuta di Cristo uomini e Dio saranno distinti in una doppia dimensione ontologica, immanente e trascendente». Come Voegelin fa notare in *The world of polis*: «Il *Nous* è un simbolo piuttosto compatto, ed anche in Aristotele ha ancora un'ampiezza di significato che si estende dall'intelletto alla fede». Con la sua apparizione, Cristo «porta via il simbolo ai filosofi. Da allora in avanti la redenzione dell'anima passa attraverso Cristo; la componente della redenzione, che è già presente nel compatto filosofare di Parmenide è stata rivelata nel suo vero significato; e la filosofia, l'unica fonte dell'ordine trascendente per la *polis*, è diventata una delle due fonti dell'ordine umano, cioè la Ragione accanto alla Rivelazione». Cfr. E. VOEGELIN, *Su Hegel. Uno studio sulla stregoneria*, in «Behemoth» 32 (2002), pp. 5-13; I. P. CULIANU, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma 1985.

⁵F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in Opere, a cura di M. Montinari e G. Colli, ed. it. Milano 1970, vol. V, 2, p. 129.

⁶R. GUÉNON, *La grande triade*, ed. it. Milano 1980.

⁷H. JONAS, *Lo gnosticismo*, op. cit., p. 338.

servitori del principio del Male, l'uomo vive il dramma della sua estrema lontananza da Dio e da se stesso, finché un Messaggero divino si fa strada nell'oscurità del mondo, per rivelare all'uomo una conoscenza in grado di salvarlo. Da quel momento le anime di alcuni uomini cominciano il proprio risveglio, che consiste, innanzitutto, in un senso di estraneità/alienazione rispetto al mondo e agli altri uomini. La struggente nostalgia che essi provano per l'autentica dimora di luce divina di cui essi furono, in tempi precosmici, abitatori, li porta ad intraprendere un viaggio di ritorno, pieno di insidie e pericoli, perché costantemente minacciato dalle forze del Male: dall'oscurità alla luce, dalla materia allo spirito, dalla molteplicità all'unità, il pneuma dell'uomo, al termine del viaggio, si ricongiunge al Pleroma del fuoco divino, da cui un tempo, per una colpa originaria, si staccò come una scintilla «impazzita», che, tuttavia, non si spense mai del tutto. È una storia che, fin dal II secolo d. C., ha segretamente attraversato l'Occidente lungo tutto il suo corso, e, come una corrente carsica sotterranea, ha continuamente eroso il terreno su cui da secoli l'uomo occidentale ha costruito i suoi solidi edifici «razionali», che, fondati su di un univoco logocentrismo e su un rigido e unilaterale monoteismo della Ragione⁸ – dalla filosofia greca (post-socratica) alla scienza moderna, fino alla «gabbia d'acciaio» della tecnica contemporanea –, hanno sempre tentato di estromettere e di arginare quelle forze irrazionali e mito-poietiche, che hanno continuato ad esprimersi sotto la forma dell'arte, della letteratura⁹ e del sogno o a riaffiorare in saperi esoterici, ai margini della cultura ufficiale e «ortodossa», come l'alchimia, l'ermetismo, la mistica, la cabala, etc. La stessa psicologia del profondo rappresenterebbe, secondo Mario Trevi, «il più autorevole e diffuso sistema gnostico e salvifico del nostro tempo»¹⁰, in quanto essa si configura come quella *gnosis* che, chiamando (*leghein*) l'anima (*psyche*) al raccoglimento interiore e

⁸Con l'invenzione del concetto a partire da Socrate l'Occidente ha perso l'immagine. Il concetto non è il corrispondente sul piano intellettuale dell'immagine sul piano sensibile, ma è l'unità del molteplice. Ottenuto con un processo di astrazione che esclude da sé tutti i caratteri connotativi propri dell'immagine, il concetto è un segno che sta per molti, un segno rigidamente fissato nella sua identità e non contraddizione. Nell'unificare, nel comprendere, nell'afferrare (*cum-capere*), il concetto rivela la sua funzione di controllo e di dominio della realtà. La connessione tra concetto e controllo è particolarmente evidente in Platone e Aristotele: per il primo con il concetto universale, il pensiero è in grado di controllare i casi particolari; per il secondo la conoscenza delle cause prime, in quanto conoscenza dell'universale, è la più efficace e sicura delle conoscenze, perché disporre delle cause significa disporre dei loro effetti.

⁹Il Romanticismo tedesco costituisce il più grande serbatoio di simboli gnostici della Modernità, cui attingeranno sia i filosofi dell'Idealismo, sia propriamente poeti e letterati come Hölderlin e Novalis, nelle cui opere si può ravvisare l'antica vicissitudine dell'anima straniera, della sua caduta ed estraneità al mondo e del suo viaggio di ritorno verso l'Unità originaria. La *Sehnsucht*, di cui è pervasa la loro poesia, è nostalgia e rimpianto per il mondo ideale e mitizzato dell'Ellade perduta, nella quale il rapporto di armonia, felicità e pienezza dell'uomo con la Natura, che in essa si realizzava, è stato irrimediabilmente infranto dalla civiltà moderna. A questo proposito si legga in particolare: F. HÖLDERLIN, *Iperione*, ed. it. Milano 2001. Nella poesia di Novalis, il poeta è una sorta di mago e sacerdote il cui compito è quello di ristabilire le corrispondenze segrete tra mondo visibile e invisibile e recuperare all'uomo la dimensione del Sacro e il contatto con l'Assoluto attraverso la creazione poetica.

Debitrice della gnosi è anche gran parte della poesia simbolista francese ricca di suggestioni oniriche e visionarie con continui riferimenti simbolici all'orfismo e alla cabala. Evidenti sono anche i riferimenti gnostici nella poesia di Baudelaire: il disprezzo per il mondo, che appare come «fango», «esilio», «prigione», in cui un Dio Malvagio («Iddio-tiranno») ha «gettato» l'uomo per ridere di lui, come già «rideva al suon dei chiodi che i carnefici/conficcavano nelle carni vive di Gesù»; l'idea di Lucifero come principio positivo; il «dualismo» bene-male; la convinzione che la conoscenza è rivelata a pochi iniziati attraverso una illuminazione poetica che li rende diversi e superiori agli altri uomini. Nel Novecento la struttura gnostica è sottesa all'opera di numerosi filosofi, poeti e letterati, tra i quali possiamo citare Camus, i titoli delle cui opere ci rimandano ad altrettante figure e metafore gnostiche (*L'étranger*, *La chute*, *L'exile et le royaume*) ed Hesse, che nel suo romanzo giovanile *Demian* evoca il mondo gnostico riportando in vita l'antica divinità Abraxas-Caino, venerata dagli gnostici, che rimanda ad una concezione androgenica della divinità. La gnosi che ne consegue, riservata a pochi iniziati, è un sapere che «abbraccia in sé il mondo chiaro e il mondo scuro», non più separati. Cfr. C. BONVECCHIO, *Potere della gnosi e gnosi del potere: un percorso sapienziale*, in *Gli Arcanti di questo mondo. Gnosi: Politica e Diritto. Profili di simbolica politico-giuridica*, a cura di C. Bonvecchio e T. Tonchia, Trieste 2000, pp. 309-347.

Anche per Pessoa, il sistema filosofico-religioso di riferimento è lo gnosticismo. Come egli stesso scrisse in una nota autobiografica nel novembre del 1935: «Posizione religiosa: cristiano gnostico e, pertanto, interamente opposto a tutte le Chiese organizzate, e soprattutto alla Chiesa di Roma. Fedele, per motivi che saranno impliciti più avanti, alla "Tradizione Segreta" del Cristianesimo, che ha relazioni intime con la "Tradizione Segreta" di Israele (la Santa Kabbalah) e con l'essenza occulta della Massoneria». Cfr. Y. K. CENTENO, *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermetica. Fragmentos do Espolio*, Lisbona 1985.

¹⁰Cfr. M. TREVI, *Per uno junghismo critico*, Milano 1987.

«La psicologia analitica può a giusto titolo essere considerata l'erede occidentale della curvatura docetica di gran parte dell'eresia gnostica. Nella psicologia analitica è in gioco, infatti, per così dire, un primato dell'immagine e dell'immaginazione, primato inaccettabile per la teologia, inaccettabile perché è tale da mettere in serio pericolo le ragioni della trascendenza». Cfr. G. ANTONELLI, *La profonda misura dell'anima. Relazioni di Jung con lo gnosticismo*, Napoli 1990.

alla conoscenza di sé, la libera dal «mondo» e dalle sue costrizioni (convenzioni sociali, complessi familiari, coazioni a ripetere, nevrosi, etc.) e la conduce al Sé, cioè verso quella condizione psicologica che esprime la congiunzione e l'armonia della vita inconscia e conscia, l'espressione indifferenziata e originaria di tutte le potenzialità umane, l'Unità divina nella quale tutti gli opposti trovano la loro sintesi.

«Scavando sotto questi edifici, per quanto armati di concettualità, forse è possibile rintracciare quell'anima straniera che Hegel aveva sospettato sotto la piramide: la storia segreta dell'immaginazione sottesa agli impianti concettuali»¹¹.

La mentalità gnostica è espressione delle epoche di crisi e riaffiorerebbe, come «fenomeno interstiziale»¹², in quei periodi storici in cui vengono a mancare le tradizionali coordinate di riferimento di una determinata civiltà. L'epoca di formazione dei sistemi gnostici, che coincide con la decadenza dell'Impero romano, presenta notevoli analogie con il tramonto dell'Occidente, diagnosticato da Nietzsche nel XIX secolo, e il clima di incertezza e di crisi, caratteristico di quella che il Dodds chiama «l'età dell'angoscia», propria della fine del Mondo Antico, possiede profonde consonanze con la perdita di identità e di valori collettivi, che sembra essere il tratto distintivo della Modernità. Nel momento epigonale della civiltà occidentale sono, così, riaffiorati i fattori genetici che le hanno dato origine, «oscurati nel corso del cammino storico ma sempre presenti nella loro latenza»¹³. Il riemergere costante di motivi gnostici nella cultura occidentale lascia supporre che la gnosi più che una corrente religioso-filosofica legata alla Tarda Antichità, sia piuttosto una categoria dello spirito umano: la sua «sede è l'inconscio e le sue manifestazioni – al pari dei sogni – forano ogni corazza protettiva e ogni barriera del sapere cosciente per far sentire la loro rilevante, antica presenza»¹⁴.

Fu, soprattutto, grazie a Jung¹⁵, all'inizio del '900, che la gnosi cominciò ad essere interpretata non soltanto in chiave storiografica, come movimento religioso-filosofico «eretico», parallelo e alternativo al cristianesimo dei primi secoli, ma, consapevolmente, come categoria ermeneutica e 'psicologica' della

¹¹U. GALIMBERTI, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Milano 2007, pp. 145,146.

¹²M. L. MARTINI, *Un racconto dell'anima. Linguaggio e figure dell'immaginazione gnostica in Heidegger*, in *Eredità di Heidegger*, a cura di M. L. Martini, Ancona 1988, pp. 99-111.

¹³C. BONVECCHIO, *Potere della gnosi e gnosi del potere: un percorso sapienziale*, op. cit., p. 328.

¹⁴*Ibidem*, p. 328.

¹⁵In una lettera a Freud, Jung sostiene che la psicologia del profondo non è altro che la reincarnazione della *sophia* gnostica. Nel 1916 Jung, identificandosi con Basilide, uno gnostico alessandrino dell'inizio del II sec. d.C. e rappresentante di una delle più importanti sette gnostiche, produce, in stato di *trance*, un testo di scrittura automatica, i *Septem Sermones ad Mortuos*. La stesura dell'opera, avvenuta nel corso di tre serate, fu accompagnata, come ci riferisce lo stesso Jung, da manifestazioni psichiche inconse «perturbanti»: «Tutta la casa era come abitata da una folla di gente, come se fosse stipata di spiriti. Si affollavano fin sotto la porta e si aveva la sensazione di poter respirare a fatica». «Ritorniamo da Gerusalemme, dove non abbiamo trovato quel che cercavamo»: con questa frase, con cui ha inizio l'enigmatica opera, Jung allude all'evento numinoso di un archetipo: la terra dei morti, la terra degli antenati, la voce «dell'Inesplicabile, dell'Irrisolto, dell'Irredento». L'opera si conclude con un incomprensibile anagramma, di cui Jung non volle mai svelare la chiave: «NAHTRIHECCUNDE GAHINNEVERAHTUNIN ZEHGESSURKLACH ZUNNUS». «I Sermoni sono la prima manifestazione di quella complessa concezione junghiana, non tanto psicologica quanto teologica, che volge al riconoscimento, all'integrazione e al bilanciamento fra il polo positivo e quello negativo. In chiave gnostica è il disvelamento di Abraxas; in chiave analitica è la presa di coscienza dell'Ombra, il 'lato oscuro' della nostra totalità psichica; più tardi, in chiave cristiana, sarà l'accoglimento di Lucifero come quarta figura della Trinità». Cfr. W. CATALANO, *Applausi per mano sola. Dai sotterranei del Novecento*, Milano 2001. In altre opere, Jung, riprendendo la suggestione gioachimita di una terza età dello Spirito Santo, parla di una terza età dell'uomo pneumatico, in cui l'uomo attuerà l'integrazione piena della sua personalità, recuperando il «principio d'una morale del male», cui avrebbe alluso Cristo, un Cristo rivisitato in ottica carpocraziana. «L'uomo completo, assumendo quel principio, si distingue dall'uomo perfetto significato dal Cristo valentiniano che non ha sopportato alcuna commistione col male». «All'edificazione del terzo regno s'oppone l'inatteso ostacolo d'un paradosso che Jung declina in special modo nei suoi seminari». Allo stesso modo per cui, nel racconto gnostico, le scintille di luce disperse nel mondo si riuniranno di nuovo nel Pleroma, segnando per ciò stesso la fine del mondo, così la coscienza junghiana, nel suo processo di espansione e perciò di ritiro delle sue proiezioni dal mondo, non fa altro che annullare il mondo esterno, facendolo implodere su se stesso. «Con l'estendersi del suo raggio d'azione, insomma, la coscienza si scopre progressivamente nichilista. Il mondo scompare, cessa d'essere mondo, dunque, nello stesso momento in cui gli "spirituali" realizzano la piena coscienza della loro destinazione pneumatica e della natura proiettiva del mondo stesso. Ciò, conclude Jung, ci renderebbe simili a Dio e, dunque, virtualmente morti, dal momento che ogni forma pensabile di energia risulterebbe del tutto ripiegata su se stessa e concentrata in uno spazio infinitesimale». Cfr. G. ANTONELLI, *La profonda misura dell'anima*, op.cit.

Modernità. Negli anni Cinquanta fu Voegelin¹⁶ che interpretò la genesi e l'evoluzione dell'epoca moderna come il trionfo della gnosi. Egli è il sostenitore di una «continuità» tra il movimento gnostico, così come si è venuto a configurare storicamente – secondo la maggior parte degli studiosi – a partire dal II secolo d.C. e lo gnosticismo «moderno». Alla fine del Medioevo, «il pensiero gnostico si trasforma in un movimento rivoluzionario, nella convinzione che il modo migliore per liberarsi dal mondo materiale (ritenuto maligno) sia quello di redimerlo, purificandolo con l'azione rivoluzionaria vuoi dei singoli vuoi della collettività. Abbiamo così, tra il 1100 e il 1500, gli sconvolgimenti sociali crescenti causati dai gioachimiti, bogomili, amauriani, fratelli del libero Spirito, albigesi fino ai seguaci di Wycliff e di Huss, che precorsero quella rivolta che scoppiò, durante la Riforma, in Germania e che fu alimentata dal protestante Müntzer e fino all'esperimento di Münster»¹⁷. Voegelin ritiene che la Modernità abbia sintetizzato l'ampio e disparato materiale gnostico e apocalittico-millennaristico «in un complesso di simboli sui quali si è fondata fino ai nostri giorni la moderna società politica».

Nucleo centrale dello gnosticismo moderno è, secondo il filosofo tedesco, una nuova interpretazione dell'essere che da Hegel in poi si afferma nella filosofia occidentale – con cui tutti i filosofi post-hegeliani dovranno confrontarsi –, una concezione dell'essere non più inteso come sostanza, ma attivamente come movimento, sviluppo, storia e progresso. Se si toglie dall'orizzonte dell'essere l'eternità, l'essere non è più platonicamente oggetto di contemplazione, con tutto il corredo degli attributi che la metafisica tradizionale ha attribuito ad esso (immutabilità, immobilità, identità, indivisibilità, etc.), ma assume la forma di una rivelazione nel tempo, per cui l'essere diviene innanzitutto «potenza di essere». Ma il punto centrale della speculazione voegeliniana – e anche quello maggiormente interessante ai fini della nostra esposizione – è il fatto che egli individui in Germania, a partire dal XIX secolo e dalla filosofia di Hegel in particolare, una «tradizione di pensiero gnostica» peculiarmente tedesca, di cui Martin Heidegger costituirebbe il culmine, nonché «l'interprete più sottile e raffinato»¹⁸. Ad associare la filosofia heideggeriana allo gnosticismo non fu soltanto Voegelin; prima di lui, Hans Jonas¹⁹, l'allievo di Heidegger, rilevò delle profonde affinità strutturali tra lo gnosticismo, il nichilismo moderno e l'esistenzialismo heideggeriano. Anzi, *Essere e tempo* rappresenterebbe, per lui, una versione moderna della gnosi antica. Nonostante, infatti, *Essere e tempo* prenda le mosse da una rilettura in chiave fenomenologica di Aristotele e di Platone e, nonostante Heidegger si

¹⁶E. VOEGELIN, *Caratteri gnostici della moderna politica economica e sociale*, Roma 1979, pp. 45-79; IDEM, *La nuova scienza politica*, ed. it. Torino 1968, pp. 177-204; IDEM, *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Milano 1970, p. 97.

¹⁷IDEM, *Caratteri gnostici della moderna politica*, op. cit., p. 61.

¹⁸*Ibidem*, pp. 67, 68. Riguardo lo gnosticismo del primo Heidegger, Voegelin, in una lettera all'amico Alfred Schütz del 10 gennaio 1953, nella quale sosteneva che alla base dello gnosticismo ci fosse un legame essenziale tra negazione della trascendenza, *libido dominandi* e «divieto delle domande», scrive: «Le varianti gnostiche sono in pratica caratterizzate dalla necessità di evitare concettualmente la differenziazione di esperienze e concetti; in particolare, sono designate a rendere socialmente impossibile sollevare questioni trascendenti, senza tuttavia ritornare alla compattezza delle esperienze. Il risultato è un singolare caso di prevenzione del pensiero. Heidegger, che nel suo lavoro degli ultimi anni si è allontanato dagli inizi esistenzialisti e dal romanticismo, formula questo problema con sorprendente intransigenza: "Chi non crede non può pensare". È un' impressionante formulazione del problema che ho discusso nella lettera precedente sotto il titolo di *sacrificium intellectus*. La speculazione immanente sull'essere è giunta, per Heidegger, a impedire la conoscenza dell'essere stesso; il razionalismo, come lo chiama, costituisce l'ostacolo al pensiero». La lettera è riportata per intero in G. LAMI, *Introduzione a Eric Voegelin. Dal mito teocosmogonico al sensorio della trascendenza: la ragione degli antichi e la ragione dei moderni*, Milano 1993, pp. 303-308.

Dunque, secondo Voegelin, soltanto l'ultimo Heidegger si sarebbe affrancato dalle categorie gnostiche e dalla visione del mondo propria dello «gnosticismo moderno», così come si è venuto a configurare nel XIX secolo ad opera di alcuni pensatori: Hegel, Marx, Comte e Nietzsche, a cui seguiranno, nel XX secolo, Freud e lo stesso Heidegger.

Nel 1972 anche Augusto Del Noce, nel ravvisare la crisi della Modernità nell'eclissi del problema di Dio e nella destrutturazione della metafisica classica, individuava in Heidegger il culmine di un processo di immanentizzazione e secolarizzazione del pensiero filosofico occidentale, che, iniziato con Hegel e la sua interpretazione «razionalistica» del cristianesimo, sarebbe culminato, attraverso Marx e Nietzsche, nell'«ontologismo senza Dio» di Heidegger. «La filosofia di Heidegger è una filosofia oltre Marx, nel senso che è condizionata dal marxismo, nella negazione che pronuncia nei riguardi delle filosofie precedenti, da Platone in poi». Insomma, per il filosofo piemontese, la filosofia heideggeriana, pur segnando «un allontanamento estremo da Marx», avrebbe accettato l'antiplatonismo e la critica alla metafisica classica sostenuti proprio dal marxismo. Cfr. A. DEL NOCE, *Tradizione e rivoluzione in Tradizione e Rivoluzione*, Atti del XXVII convegno di studi filosofici fra professori universitari, Brescia 1973.

¹⁹H. JONAS, *Lo gnosticismo*, op. cit., pp. 335-355.

definisca «più greco dei greci», Jonas ne sottolinea il carattere nichilistico, definendolo un libro fondamentalmente «moderno».

Nata a ridosso dei corsi marburghesi sulla filosofia antica e, in particolare, delle problematiche filosofiche sollevate da Aristotele, l'«ontologia fondamentale» che ne costituisce la novità essenziale, è incentrata sull'«esserci» e sui modi della sua esistenza: a prevalere non è più il cosmo degli antichi come principio di ordine e di bellezza nel quale l'uomo è armonicamente inserito, ma l'interiorità della coscienza umana.

Pur accettando la ricostruzione di Jonas riguardo l'interpretazione gnostica di *Essere e tempo*, nel senso che l'analisi esistenziale dell'«esserci» qui delineata è, in realtà, un'analisi della coscienza dell'uomo «moderno», cioè di quel «prodotto» storico-culturale emerso, secondo Jonas, con la rivoluzione scientifica e con il conseguente disincantamento del mondo, ci discostiamo da essa nella misura in cui Jonas ritiene che tutta la filosofia heideggeriana sia rimasta chiusa all'interno delle categorie gnostiche della Modernità e che non sia riuscita né teoreticamente né «politicamente» ad oltrepassare il nichilismo e il tramonto dell'Occidente, approdando negli ultimi anni della sua riflessione filosofica, in una sorta di *itinerarium mentis in nihilum*, a quel Nulla che tutte le tradizioni mistiche fanno coincidere con Dio stesso. Il Nulla cui approda Heidegger si divarica tra due estremi opposti che giungono a toccarsi: da una parte il Nulla come «l'assoluta negazione di ogni absolutezza», ovvero la totale assenza e «morte di Dio», dall'altra il Nulla come quel punto assoluto, quel Dio «condensato», che, in modo blasfemo, Meister Eckhart chiamava il punto in cui «l'angelo, la mosca e l'anima sono la stessa cosa».

Dunque, nichilismo o misticismo? E quale il ruolo del pensiero, secondo Heidegger, nello scenario apertosi della filosofia del dopo-Hegel, consapevole di non poter più pensare l'Assoluto e attingere l'Intero mediante la «ragione dialettica»?

Se Jonas ritiene di aver superato l'*annihilatio mundi* dello gnosticismo moderno attraverso la sua filosofia biologica dell'«organismo»²⁰, riuscendo a conciliare le istanze della scienza moderna con il recupero del cosmo degli antichi, riteniamo che anche Heidegger, per vie diverse e attraverso un itinerario personale e intellettuale travagliato, sia riuscito ad emanciparsi da quella dimensione «coscienziale» ed hegeliana della filosofia moderna che ha il suo correlativo pratico-politico nel concetto di «volontà di potenza». Rimanendo fedele alla forma originaria, perché greca, dell'interrogazione filosofica e sforzandosi di praticare e di spingere fino alle estreme conseguenze l'«ascesi», cioè l'esercizio del pensiero, l'ultimo Heidegger, approda, attraverso un profondo ripensamento della filosofia presocratica e della poesia di Hölderlin, ad un recupero della *physis* dell'origine e del pensiero simbolico che si esplicita sia nella suggestiva immagine della *Geviert*, «l'insieme dei Quattro», con cui egli indica la coappartenenza di Terra e Cielo, Mortali e Divini, sia nella dimensione aletheologica della politica che, lungi dall'essere espressione della libertà e volontà umana e dall'imporsi come «topìa» all'interno della storia, esprime il senso autentico dell'utopia greca: una tensione incessante e mai appagata verso una *gnosis*, posseduta a pieno titolo solo dagli «dei», una spinta verticale verso l'alto che spinge alla ricerca della virtù e al miglioramento di sé e che poi si riverbera orizzontalmente su tutta la comunità politica²¹.

Condividendo la posizione di Voegelin, secondo la quale, a partire da Hegel, si è venuta a configurare nel XIX secolo una «tradizione di pensiero gnostica», riteniamo che la filosofia di Heidegger, nel cuore del Novecento, ne rappresenti la punta estrema, ma anche la sua crisi finale e il suo tentativo di oltrepassamento.

Nell'interrogazione radicale che tutto mette in questione, nel farsi «più greco dei greci», Heidegger, come sostiene Volpi, ha, da una parte, radicalizzato il nichilismo, dall'altra «il compiersi di tale processo ha avuto come esito l'aprirsi del pensiero ad un'aspettativa radicalmente altra rispetto a ciò che si è dissolto»²².

In altre parole, Heidegger avrebbe additato la possibilità di una «terza via» per il pensiero occidentale: tra la Modernità caratterizzata dal nichilismo e l'antimodernità che auspica, come Del Noce, un ritorno alla trascendenza e alla metafisica classica, si colloca, l'«ontologia del tragico»²³ heideggeriana, un pensiero

²⁰H. JONAS, *The phenomenon of life. Toward a philosophical biology*, New York 1966.

²¹G. LAMI, *Tra utopia e utopismi. Sommario di un percorso ideologico*, Rimini 2008.

²²F. VOLPI, *Heidegger e l'ascesi del pensiero*, in «Micromega» (2/2000), p. 257.

²³G. SESSA, *Riflessioni intorno alla locuzione di Anassimandro nelle interpretazioni di Heidegger e Colli*, in Atti del convegno su Arché e Anarché, Roma-Alatri 29-30 maggio 2009, in www.politicamente.net.

dell'essere che, pur partendo dalla finitudine dell'esistenza e dalla sua «fatticità», ha una vocazione insopprimibile per l'«Assoluto».

Un «Assoluto» che si configura nei termini della *physis* greca, così come è venuta alla luce nel pensiero aurorale di Anassimandro, Parmenide ed Eraclito, cioè quell'originario e incondizionato dispiegarsi e accadere degli enti, quel «molteplicemente essente nella sua interezza, che comprende oltre alle cose di natura, gli uomini, le cose umane, le divine e le demoniache».²⁴

²⁴*Ibidem*, p. 3.

Capitolo I

Heidegger, il nulla e la gnosi

«L'interpretazione del tempo moderno, e dunque dell'Occidente, a partire dalla radice della metafisica – a sua volta interpretata alla luce della storia dell'essere – conduce conseguentemente ad una gnosi.

Il suo interrogare e porre in questione rispetto ad un punto di riferimento chiamato Essere di fatto relativizza, nega. Questo punto di riferimento però resta oscuro. Esso è «nulla», ed è fatto per negare[...]»²⁵.

In *Essere e tempo* Heidegger descrive un'esperienza che solo di rado all'Esserci è dato di provare e che assume un carattere ontologico «rivelativo»: l'esperienza del Nulla attraverso lo stato d'animo dell'angoscia²⁶. L'angoscia, che insorge quando «uno meno se lo aspetta», fa sentire l'Esserci «spaesato», ma «sentirsi spaesato significa, nel contempo, non-sentirsi-a-casa-propria»²⁷: il «mondo» sprofonda in se stesso e «assume il carattere della più completa insignificatività»²⁸, mentre l'Esserci resta isolato in un solipsismo esistenziale che lo «porta, in un senso estremo, dinanzi al suo mondo come tale e quindi dinanzi a se stesso come essere-nel-mondo»²⁹.

«Questo spaesamento rode costantemente l'Esserci e minaccia, sia pure inesplicitamente, la sua quotidiana dispersione nel Si»³⁰; la familiarità quotidiana si dissolve e l'Esserci prende le distanze dalla sua immedesimazione deiettiva con il mondo. L'angoscia apre l'Esserci all'Essere, in quanto l'Esserci facendo esperienza emotivamente della «negatività» del mondo, del non-essere del mondo, trascende il mondo stesso, inteso come totalità degli enti. «La totalità di appagatività costituita dagli utilizzabili e dalle semplici-presenze scoperti nel mondo perde come tale ogni importanza»³¹.

L'Esserci prende coscienza che l'Essere non è l'ente, cioè non è nessun ente del mondo: l'Essere si rivela all'Esserci come il non-ente del mondo, cioè come il Niente, quell'abisso del Niente da cui emergono e in cui si risolvono i vari enti del mondo. Il Niente di cui si parla non è il Niente semplicemente negativo e privativo, bensì un Niente «positivo, attivo ed agente, rispetto ad un mondo irrigidito nell'ente (un mondo meccanicamente retto da leggi simili a quelle dell'intelletto kantiano). Questo nulla attivo può penetrare in quel mondo e trasformarlo *ab imis*».³²

La filosofia heideggeriana del Niente non conduce a quel naufragio nichilistico delle filosofie relativistiche (prima fra tutte quella sartriana), per cui se tutto è niente «non vale la pena né di vivere né di morire»; semmai essa si riallaccia alla concezione apofatica e «negativa» del divino tipica delle teologie neoplatoniche e gnostiche³³.

²⁵K. JASPERS, *Splendore e miseria di Martin Heidegger. Note inedite su Heidegger. Dagli anni 1928-1938*, a cura di F. Volpi, in

«Micromega», supplemento al n. 1/97, p. 204.

²⁶M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, ed. it. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Milano 2008, pp. 225-233.

²⁷*Ibidem*, p. 230.

²⁸*Ibidem*, p. 227.

²⁹*Ibidem*, p. 230.

³⁰*Ibidem*, p. 231.

³¹*Ibidem*, p. 227.

³²Cfr. S. GIVONE, *Storia del nulla*, Roma-Bari 2006, p. 199.

³³Per Topitsch la cultura tedesca sarebbe stata caratterizzata fin dal Medioevo dalla forte presenza di una tradizione teologica gnostico-neoplatonica, che repressa dal cattolicesimo, sarebbe riaffiorata nel protestantesimo nel XVI secolo, la cui teologia rappresenterebbe una ripresa e una riattualizzazione dello gnosticismo antico. Centrale sarebbe il concetto di «alienazione» (dello spirito nella materia), destinato a costituire il *leit-motiv* della cultura tedesca soprattutto di epoca romantica e, quindi, dopo essere stato sottoposto a «razionalizzazione», a innervare i sistemi di Hegel e Marx. Sia Topitsch che Voegelin individuano, pertanto, una tradizione gnostica peculiarmente tedesca, che da Proclo, Scoto Eriugena, Meister Eckart, Lutero, Böhme e Silesio, giungerebbe ad Hegel che, a sua volta, porterebbe dritto alla «mistica» dell'Essere di Heidegger, rovesciamento della «mistica» del Soggetto di Hegel. Cfr. E. TOPITSCH, *Per una critica del marxismo*, Roma 1977. Per l'individuazione di elementi neoplatonici nel pensiero heideggeriano si veda in particolare: J. M. NARBONNE, *Heidegger et le néoplatonisme*, in *Heidegger e i medievali*, Atti de Colloquio Internazionale (Cassino 10/13 maggio 2000), a cura di C. Esposito e P. Porro, Bari 2001, pp. 45-57.

Il cuore del pensiero heideggeriano è costituito da una tematizzazione esplicita del Nulla come quell'*Abgrund*, quel fondo senza fondo, che «negando» se stesso, «crea», permettendo all'Essere di venire alla luce. La «negazione» per Heidegger è una verità più profonda dell'«affermazione»: essa mette capo ad una logica dell'identità e ad un sistema ontologico e gnoseologico circolare che torna su se stesso e si chiude in se stesso, per cui i due opposti dell'Essere e del Nulla finiscono per coincidere³⁴.

Il termine impiegato da Heidegger per indicare la «creatività» del nulla è *nichten*, nientificare, che paradossalmente non significa distruggere (*vernichten*, annichilare). La nientificazione apre la via alla chiarificazione (*Lichtung*) per il mondo. È il Nulla, infatti, è il non essere dell'ente nella sua totalità, che libera il mondo dalla pura e semplice identità con se stesso e lo apre ad una dimensione di temporalità e di «storicità».

L'Essere è tempo, esso è la transitorietà per eccellenza, ma il transitorio non «è» mai veramente e tende alla «negatività»; dunque, se l'Essere e il tempo sono identici, allora l'Essere «non è», l'Essere è il Niente. L'Essere continuamente si specchia nel suo opposto che è il Niente.

Tuttavia la «dialettica» tra i due opposti dell'Essere e del Niente si «realizza» attraverso un terzo elemento: l'Esserci. «Essere e Nulla si appartengono perché l'Essere stesso è finito nella sua essenza e rivela se stesso soltanto nella trascendenza dell'Esserci che è esposto al Nulla»³⁵.

L'Esserci, facendo esperienza del Nulla attraverso l'angoscia, fa esperienza della rivelazione dell'Essere, il cui fondamento scopre essere il Nulla. L'Esserci parte dal Nulla per riconsegnarsi al Nulla. Essere, Esserci e Nulla, dunque, si coappartengono in un sistema circolare e «dinamico», il cui movimento è innescato dal «dramma» dell'Esserci, che «gettato» nel mondo lo «trascende», continuamente pro-gettando in avanti le proprie possibilità per essere ri-gettato indietro nella «gettatezza» originaria che lo costituisce.

Il principio del drammatico movimento, rivelato dallo stato d'animo dell'angoscia, è l'estraneità (*Befremdlichkeit*) dell'Esserci rispetto al mondo (*Seiende*) e di quest'ultimo rispetto al non-mondo (*Sein*). È, dunque, l'estraneità il punto di partenza del pensiero heideggeriano e non la presenza degli oggetti che ci circondano; ed è proprio qui che si misura tutta la distanza tra l'ontologia tradizionale volta alla contemplazione e comprensione del cosmo e l'«ontologia fondamentale» di Heidegger orientata verso l'opposta direzione dell'analisi del sé. Lo scopo dell'ontologia heideggeriana è formulare non le «categorie» per la comprensione della struttura del cosmo a partire dal cosmo, ma gli «esistenziali»³⁶, ossia i modi di essere dell'Esserci e, attraverso l'Esserci, giungere ad una comprensione più piena, dell'Essere-Nulla.

³⁴Si può solo accennare in questo contesto ai legami profondi che la «dialettica» heideggeriana dell'Essere ha con il pensiero di Schelling. Ne *Le età del mondo* Schelling riprende la sua dottrina delle tre potenze divine, presentata anche in altre opere, e tenta di analizzare le diverse fasi del divenire di Dio, vale a dire le diverse fasi di insorgenza della realtà. Movimento dell'Essere e movimento della Natura sono qui intimamente legati. Ma perché l'Essere possa porsi, possa apparire, bisogna dapprima che si rinchiuda in se stesso, di modo che vi sia un soggetto, ossia una base, un fondamento (*Grund*) della rivelazione. La rivelazione presuppone, insomma, un primo momento, in cui l'Essere nega se stesso, ritraendo e contraendo la sua essenza. Probabilmente Schelling raccoglie qui l'eredità di Böheme, per il quale il primo principio della deità è il fuoco, la collera, il furore, e il primo momento della natura è una contrazione «terribile, acre, ardente e fredda, gelosa e corrucciata». Lo svilupparsi presuppone un avvilupparsi, l'estroversione presuppone un'introversione. *Le età del mondo*, opera rimasta incompiuta, avrebbe dovuto raccogliere le riflessioni sul presente, sul passato e sul futuro, in quanto età o eoni cosmici, la cui successione riguarda l'Essere, che ha origine e ritorno in 'Dio'. Sia pure nel modo frammentario dell'appunto e dell'annotazione, anche Jaspers sottolinea il legame tra Heidegger e Schelling, mettendo in luce in entrambi la struttura gnostica che sostanzierebbe il loro pensiero: Heidegger «esprime con un linguaggio originale verità antiche, ma per lo più in modo inadeguato e distorto. [...] Si ritiene uno Schelling, un Eckhart, la sua è una gnosi senza coscienza della provenienza e depauperata del senso antico. Vi è poi nei punti decisivi un assumere letterale». E ancora: «Da studiare in Schelling in grande stile tutti i rovesciamenti che ritornano in Heidegger. Non serve poi tanto che Heidegger si difenda dicendo: "La chiacchiera sulla verità dell'Essere e sulla storia dell'Essere". Se osa portare a compimento il progetto si arriva alla gnosi come in Schelling». Cfr. K. JASPERS, *Splendore e miseria di Martin Heidegger. Note inedite su Heidegger*, op. cit., p. 208.

³⁵M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?* in *Segnavia*, ed. it. Milano 1987, p. 25.

³⁶Sebbene la definizione esplicita degli «esistenziali» sia stata data da Heidegger soltanto in *Essere e tempo*, già nel corso del semestre estivo 1921 su Agostino e il neoplatonismo, egli parla di essi come delle «categorie ermeneutiche nel senso della storia dell'attuazione», mentre nel semestre invernale 1923/24 li definirà come «specifiche determinazioni ontologiche che non hanno nulla a che fare con le categorie. Le categorie riguardano sempre regioni d'essere e di contenuto reale». Per Jonas gli «esistenziali» rimandano ad una dimensione di temporalità interiore o coscienziale, «la vera dimensione dell'esistenza»: essi non corrispondono a strutture di realtà, ma «a strutture funzionali del movimento attivo di tempo interiore, da cui un mondo è mantenuto e l'io è originato come accadimento continuo». H. JONAS, *Lo gnosticismo*, op. cit., p. 349.

Ma dove è da rintracciare la fonte di una così radicale nozione acosmica del sé?

Seguendo le indicazioni della Taubes³⁷, un indizio proviene da Heidegger stesso, laddove in una nota all'importante capitolo sull'angoscia, egli cita Agostino, Lutero³⁸ e Kierkegaard come eccezioni alla regola della «negazione dell'analisi esistenziale dell'Esserci»³⁹. Nel suo attacco frontale all'ontologia classica, Heidegger vi include anche la teologia cristiana, accusata di muoversi in un quadro di riferimento ancora naturalistico e cosmologico. Come si spiega, allora, la citazione degli autori cristiani sopracitati, se non con il fatto che, attraverso di essi, Heidegger si riallaccia alla tradizione teologica neoplatonica e gnostica, che, presente all'interno del cristianesimo, sia pure in forma secondaria rispetto alla trionfante teologia aristotelico-tomistica, costituisce il nascosto impianto concettuale di riferimento dell'«antiteologia» heideggeriana? E che cosa significa la definizione heideggeriana: «l'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza»⁴⁰, se non che l'essenza dell'uomo è da ricercare nel suo star fuori (*ex-sistere*), quindi nella sua estraneità, nel suo esilio, nella sua condizione straniera?

L'esistenza heideggeriana esprime con linguaggio filosofico l'antica inquietudine gnostica: l'*ex-sistere*, l'uscir fuori dell'uomo dal simbolo cosmo-teologico di terra-uomo-cielo e la sua fondamentale estraneità nei confronti di un cosmo, di cui non si sente più parte integrante. «Nell'indifferenza di cielo e terra, l'uomo è differente, perché rispetto al loro ordine, dispiega quel nuovo ordine, che è l'apertura al senso»⁴¹. L'Esserci «ha quella possibilità di essere che consiste nel porre il problema»⁴².

Essere e tempo, come molte altre produzioni della filosofia tedesca, da Eckhart in poi, presenterebbe, secondo Bréhier⁴³, la forma di un «romanzo gnostico», in cui dietro la neutralità e la «scientificità» del linguaggio fenomenologico, riaffiorerebbe il racconto mitico del dramma del pneuma, la sua caduta nel mondo, la sua estraneità ad esso e la sua redenzione.

Tuttavia, mentre nel sistema speculativo gnostico, con tutto il suo corredo immaginifico e mitologico, la dialettica dell'estraneità districa se stessa attraverso tre termini, il sé, il mondo, il non-mondo (altrimenti: il niente), proiettandosi in una dimensione cosmica e trascendente, nel sistema filosofico di Heidegger, il dramma dell'Esserci è puramente immanente e proiettato all'interno del sé e, nella sua tensione perennemente inappagata all'autenticità e in assenza di un principio trascendente che conferisca senso e intelligibilità alla vicenda di caduta/ riscatto/redenzione dell'Esserci, questo dramma assume un tono più tragico e disperato rispetto all'escatologia/soteriologia gnostica.

Anche Jonas non esita a rivelare parecchi paralleli tra la focalizzazione dell'«ontologia fondamentale» sull'Esserci e la focalizzazione esclusiva della gnosi sul pneuma: nella concezione heideggeriana «di

³⁷S.A. TAUBES, *The gnostic foundation of Heidegger's nihilism*, in «The journal of religion» 34(1954), p. 157.

La Taubes, secondo la quale Agostino è colui che ha «istituito» la «coscienza» occidentale e ha scoperto la nozione del sé, sottolinea la profonda influenza esercitata sulla filosofia di quest'ultimo dal neoplatonismo da una parte e dal manicheismo dall'altra, setta gnostica della quale egli fece parte durante la sua giovinezza. Agostino, definito il primo degli «esistenzialisti», per la rilevanza attribuita al sé a scapito del mondo naturale, costituirebbe a sua volta il pensatore di riferimento di Lutero e di Kierkegaard; quest'ultimo, poi, «rediscovered the self for the modern world after it had been dissolved in Hegel's objective Christian philosophy. In Kierkegaard's anthropology the self is turned away from the world; it stands in naked isolation, transnatural, transethical, before the absolute spirit, a God who is not of the world». L'heideggeriana «ontologia fondamentale» è tutta costruita sulle categorie dell'«esistenza» della filosofia di Kierkegaard.

³⁸Theobald Beer ha dimostrato che la fonte ispiratrice di Lutero è il *Liber XXIV philosophorum*, un'opera neoplatonica che venne attribuita ad Ermete Trismegisto. In Germania, sin dal Duecento e Trecento, si diffuse un indirizzo teologico e mistico di tendenza panteistica e nichilistica, influenzato dal neoplatonismo riemergente. Questa forma di misticismo si alimentava dell'umanesimo neopagano che andò affermandosi nel secolo XV e che fu in particolare portato avanti dal circolo di Erfurt, frequentato da Lutero fin dal 1505. Un circolo segretamente collegato al cabalismo di Reuchlin, nel quale si coltivò *ante litteram* quel relativismo antidogmatico e soggettivista che, per il tramite del protestantesimo e del rosacrocianesimo, ritroveremo nella massoneria. Nel soggettivismo fideistico di Lutero il mondo è inteso come una rappresentazione dell'io, nel senso proprio che sarà di tutto l'idealismo tedesco. Cfr. THEOBALD BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Lipsia 1974.

³⁹S. A. TAUBES, *The gnostic foundation of Heidegger's nihilism*, op. cit., p.157.

⁴⁰M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., p. 60.

⁴¹U. GALIMBERTI, *Gli equivoci dell'anima*, Milano 2006, pp. 254, 255.

⁴²M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., p. 60.

⁴³E. BRÉHIER, recensione a A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 133(1942-43), pp.165-169.

un'esistenza che progetta se stessa liberamente, transessenziale c'è qualcosa di comparabile al concetto gnostico della negatività transpsichica del pneuma»⁴⁴.

La profonda consonanza tra Heidegger e le figure del mito gnostico, rivelata per la prima volta proprio da Jonas, mostra come le metafore di questo antico racconto, «esiliate dall' Occidente da quando l'Occidente ha scambiato la terra col suo disegno della terra»⁴⁵, costituiscano quel serbatoio inconscio di immagini e figure del Moderno che hanno assunto con Heidegger il «carattere di destino» dell'intero pensiero occidentale e «quasi un a priori di ordine teoretico per ogni uomo moderno»⁴⁶.

Se la gnosi, considerata non come fenomeno storico ma come categoria ermeneutica della Modernità, può essere interpretata come un nichilismo esistenzialistico *ante litteram*, allora il nichilismo contemporaneo può essere letto a sua volta come un moderno gnosticismo ateo, con una radicalizzazione ulteriore, in senso negativo, di taluni concetti gnostici: il *Deus absconditus*, che ha più i caratteri del *nihil* che dell'*ens*, ma che, pur tuttavia, mantiene i tratti del divino inteso in senso tradizionale, nel sistema «teologico»⁴⁷ heideggeriano, diviene semplicemente e più disperatamente quel Niente che costituisce lo sfondo misterioso e privo di senso in cui si trova ad agire l'Esserci. La cancellazione del nome del Padre, con il conseguente sovvertimento dell'idea di *nomos*, non più rinvenuta nella contemplazione del *cosmos*, ma frutto dell'imposizione dell'*eimarmene*, tipica dei sistemi gnostici, assume una forma ancora più esasperata nel nichilismo moderno, dove Dio è morto e il sé rinvia esclusivamente a se stesso nella sua ricerca di significato e nella creazione dei valori, non più rinvenuti nella visione della realtà oggettiva, ma postulati come sforzi di valutazione da parte di una volontà soggettiva.

Proseguendo nell'analisi, Jonas rinviene il nucleo autenticamente gnostico di *Essere e tempo* proprio nel dualismo⁴⁸ o, meglio, nella serie di dualismi (*Dasein/Seiende*, *Sein/Seiende*, *Dasein/Sein*) che percorrerebbero, secondo lui, da cima a fondo l'opera giovanile del suo maestro.

Se analizziamo il primo dei dualismi, ci rendiamo conto che per Heidegger l'essere dell'Esserci è radicalmente e assolutamente opposto all'essere di tutte le altre cose e il progetto dell'«ontologia fondamentale» di Heidegger è di interpretare i modi dell'essere dell'Esserci a partire dalla sua propria essenza. L'Esserci, secondo Heidegger, è «esistenza», laddove questo termine, nel quale confluiscono i significati di *ex-stasis*, *exitus* e *exodus*, esprime il paradossale modo di essere dell'Esserci che è nel mondo, in quanto costitutivamente essere-nel-mondo, e, nello stesso tempo, sta fuori di esso. Esso è gettato nel mondo, a livello delle cose del mondo e cosa esso stesso, ma nello stesso tempo, l'Esserci possiede un primato ontologico sugli altri enti. L'Esserci è trascendenza, oltrepassamento delle cose del mondo, *ex-sistentia* appunto.

Dall'altra parte c'è il mondo che è un mondo-per-l'uomo e l'essere delle cose consiste nel loro poter essere utilizzate, secondo un ordine di significati conferiti alle cose dall'uomo stesso (la casa per abitare, il sentiero per camminare, la stella per orientarsi nella navigazione). Il mondo non è più il cosmo degli antichi, con tutto il suo portato di bellezza e ordine in cui l'uomo è armonicamente inserito, e che l'uomo, appunto, deve contemplare con la sua intelligenza e imitare con il suo comportamento, secondo un ordine di significati e di leggi inscritti nelle cose stesse, ma un insieme indifferente e anonimo di cose prive di significato, che sono semplicemente presenti, lì davanti, sottomano, *vorhanden*, e, quindi, anche *zuhanden*, cioè alla mano, a disposizione, utilizzabili⁴⁹.

⁴⁴H. JONAS, *Lo gnosticismo*, op. cit., p. 345.

⁴⁵U. GALIMBERTI, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, op. cit., p.19.

⁴⁶I. P. CULIANU, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, op. cit., p.119.

⁴⁷H. JONAS, *Heidegger e la teologia*, Napoli 2004.

⁴⁸Ogni forma di gnosticismo, si fonda per Culianu e per la maggior parte degli studiosi di questo movimento filosofico-religioso, su di un rigido dualismo ontologico. «Il dualismo è la condizione *sine qua non* delle molteplici forme di gnosticismo. Si tratta di un dualismo fondamentale di termini antitetici non complementari, che assume due forme diverse: dualismo tra uomo e mondo sul piano dell'esperienza e dualismo tra mondo e Dio sul piano teoretico e teologico». Cfr. CULIANU, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, op. cit., p.52.

⁴⁹Rispetto al nichilismo gnostico, secondo Jonas, nell'ontologia fondamentale heideggeriana il disprezzo della natura si è accentuato. Se nella concezione gnostica il mondo rappresenta la dimensione del male e del demoniaco, esso, tuttavia, mantiene ancora delle fattezze antropomorfe e, in qualche modo, familiari; nell'ontologia fondamentale heideggeriana, invece, la natura è puramente e semplicemente indifferente e se è vero che *Essere e tempo* non riconosce alla *physis* altro modo di essere che la *Vorhandenheit*, ciò rende, secondo Jonas, il nichilismo heideggeriano infinitamente più radicale e disperato del nichilismo

Se, dunque, Esserci significa originariamente e costitutivamente essere-nel-mondo, questo abitare nel mondo (non nel senso nel quale una cosa è spazialmente contenuta in un'altra cosa, ma nel senso di un più originario «avere a che fare» in assoluto) distingue l'Essere dall'Esserci e ci conduce alla seconda forma di dualismo presente in *Essere e tempo*: l'Esserci, come essere-nel-mondo esprime la separazione, l'estraneazione del sé dalla sua fonte originaria.

Heidegger usa il termine Esserci per indicare in senso neutrale semplicemente «questo ente che noi stessi sempre siamo»⁵⁰ e che, in quanto tale, è sempre un «in-essere», ovvero un «essere del mondo», un «esser qui ed ora». Per quanto l'analisi esistenziale non pronunci giudizi di valore, Heidegger, tuttavia, ci presenta l'Esserci in una condizione originaria di «caduta». Non potendo disporre, né darci ragione del fondamento originario della nostra esistenza, questa è per noi assolutamente «infondata», contingente e puramente ricevuta. L'Esserci, pur essendo progetto, è un progetto gettato nel mondo⁵¹. Poiché l'Esserci non è stato creato da un dio e poiché egli non ha creato se stesso, egli è limitato dalla sua propria fatticità (*Faktizität*).

L'alienazione del sé da se stesso è ancora più evidente in un altro concetto fondamentale dell'«analitica esistenziale»: la «deiezione» (o scadimento) propria dell'esistenza inautentica. Non si tratta di una degradazione dell'esistenza, né di un difetto morale, bensì del modo originario in cui si manifesta il nostro essere gettati nel mondo. Proseguendo l'analisi del sé nel suo quotidiano modo di essere Heidegger, infatti, scrive: «Il se-Stesso dell'Esserci quotidiano è il Si-stesso, che noi distinguiamo dal se-Stesso autentico, cioè posseduto in modo proprio. In quanto Si-stesso, il singolo Esserci è disperso nel Si e deve prima di tutto trovare se stesso»⁵². Il «pubblico» nel quale il sé può perdersi, non è un potere estraneo che esiste indipendentemente dal sé, esso è, piuttosto, «una modificazione sostanziale dell'autentico sé». Auto-estraniatosi dalla sua vera natura e arresi al mondo, il sé è usurpato dal «pubblico». Il dramma all'interno dell'Esserci, tra il sé e il pubblico, innesca il movimento fondamentale della filosofia di Heidegger. Il sé è caduto preda del mondo attraverso la dissipazione di se stesso nelle pubbliche forme della chiacchiera, dell'equivoco e della curiosità⁵³. La tentazione a cadere preda del banale e del quotidiano, del tutti-nessuno, non ha bisogno di nessuna seduzione dall'esterno. Gli Arconti e le potenze tentatrici del mondo nel mito gnostico agiscono all'interno del sé. Similmente nei fenomeni di *Versuchung*, *Beruhigung*, *Entfremdung* e *Verfängnis* possiamo individuare il motivo gnostico del vino dell'*agnosia* che produce auto-dimenticanza, sonno, incoscienza, abbandono orgiastico e avidità per i beni di questo mondo. «L'essere-nel-mondo deiettivo, in quanto tentatore e tranquillizzante, è nello stesso tempo estraniante [...] e il movimento dell'estraneazione deiettiva, tentante e tranquillizzante, porta l'Esserci a imprigionarsi in se stesso»⁵⁴.

gnostico. Occorre ricordare, a questo proposito, che il significato stesso che lo gnosticismo dà alla parola *gnosis* – sapere – è la riprova di quanto questo movimento ponga al centro la vita dello «spirito»: la *gnosis* si configura non come la contemplazione dell'ordine dell'Essere, come in Platone e in Aristotele, che mira all'integrazione nel Tutto cosmico e alla conformità alle sue leggi; essa consiste, piuttosto, nella «liberazione del sé interiore», in ragione della sua concezione della negatività del mondo e dell'alienazione dell'uomo in esso. Jonas ha scritto, a questo proposito, che nella Gnosi «il sé interiore dell'uomo, il *pneuma* (spirito in contrapposizione ad anima = *psyche*) non è parte del mondo, della creazione e dell'ambito della natura, ma è, all'interno del mondo, così totalmente trascendente e sconosciuto in tutte le sue categorie terrene quanto lo è all'esterno il suo corrispondente transmondano, il Dio sconosciuto». La focalizzazione salvatrice sul solo *pneuma* s'accompagna, dunque, a una considerazione negativa della natura, anzi ad un vero e proprio disprezzo: essa non ha più nulla del carattere venerabile del cosmo greco e anche se continua a configurarsi come Ordine, è, però, un Ordine minaccioso e vendicativo. Il *logos*, la razionalità universale a cui adeguarsi è diventata *eimarmene*, destino cosmico oppressivo, «un sistema di potenza ostile» che accerchia l'uomo, di fronte al quale egli prende «coscienza del suo totale abbandono che può essere superato soltanto dalla potenza di un Salvatore e della gnosi che egli apporta».

⁵⁰M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, op. cit., p.60.

⁵¹L'essere gettato (*Geworfenheit*), caratteristica fondamentale dell'Esserci, è, secondo Jonas, «un termine di origine gnostica» che ricorre costantemente nella letteratura manica: la vita è stata gettata nel mondo, la luce nell'oscurità, l'anima nel corpo. Essa esprime la violenza originaria che mi è stata fatta nel farmi essere dove sono e quello che sono, la passività di emergere senza possibilità di scelta in un mondo esistente che non è stato fatto da me e la cui legge non è la mia. Nei sistemi gnostici la «caduta» dell'uomo nel mondo non è legata ad un atto di volontà e di disobbedienza come nel peccato originale cristiano, ma è ontologicamente radicata nell'essere stesso dell'uomo.

⁵²*Ibidem*, p.161.

⁵³La *polypragmosyne* degli gnostici sembra ben corrispondere, per Bréhier, alla «curiosità» heideggeriana. Cfr. E. BRÉHIER, *La philosophie de Martin Heidegger*, op. cit., p.167.

⁵⁴M. HEIDEGGER, op. cit., pp. 217, 218.

Lo stato di «caduta» del sé coinvolge l'Esserci in due movimenti contrari che si implicano l'un l'altro, nel movimento vorticoso di un «gorgo» (*Wirbel*) che risucchia l'Esserci e lo conduce verso il suo schianto finale (*Absturz*): da una parte la familiarità e l'auto-evidenza del «pubblico» induce il sé all'oblio e all'allontanamento da se stesso nella pubblica approvazione e nella sicurezza della pubblica opinione; dall'altra parte il «pubblico», invece di rassicurare e pacificare il sé, lo conduce nella più febbrile ricerca degli «affari». Stordito nella compiacenza del «pubblico» e distratto dal vedere, conoscere, dire senza riposo della vita pubblica, il sé cade sempre più preda del mondo e va verso il *climax* della sua auto-estraniazione. Nella luce decettiva del «pubblico» il sé appare a se stesso come colui che sale la scala del successo, mentre in realtà è coinvolto nello «schianto».

La totalità di queste determinazioni dell'essere dell'uomo viene compresa in un'unica determinazione, che Heidegger chiama cura (*Sorge*). Essa esprime la condizione fondamentale dell'Esserci, il quale è spinto in avanti dalla cura a progettare se stesso nel mondo fino a che esso è rigettato indietro su se stesso nella sua condizione originaria di gettatezza. Il sé si gira vorticosamente intorno, guidato dalla sua propria cura, e in questo ruotare, che rappresenta il *climax* dell'alienazione di sé, egli scopre il sé del quale ha cura. Il sé è portato faccia a faccia con se stesso come la sua propria possibilità di essere nel mondo. Nel momento dell'angosciante isolamento, il sé, spinto dalla cura che cerca di stabilirlo nel mondo, sente di essere gettato via dal mondo, gettato in una innominabile, indefinita assenza di mondo dove egli non è più a casa. Trovandosi nel niente, il sé si sente estraneo, strano (*unheimlich*). Lo stato emotivo tipico è l'angoscia nella quale viene fatta esperienza del nulla e del nessun luogo del mondo⁵⁵. «L'angoscia isola e apre l'Esserci come *solus ipse*. Ma questo solipsismo esistenziale traspone così poco un soggetto-cosa isolato nell'innocua vacuità di una presenza senza mondo, che proprio esso porta l'Esserci, in un senso estremo, dinanzi al suo mondo come tale e quindi dinanzi a se stesso come essere-nel-mondo».⁵⁶

È chiaro ora da che cosa il sé fugge rifugiandosi nella sua inautenticità. Egli non fugge dagli enti del mondo, ma fugge proprio verso di essi. Il sé perpetuamente preda del mondo è in fuga da se stesso, dalla sua propria estraneità dal nulla⁵⁷.

L'essere dell'Esserci è caratterizzato, dunque, dalla cura, e dal momento che la cura sempre orienta e spinge in avanti nel futuro, nel non-ancora, essa rivela il sé come sempre incompleto. «Questo è il punto debole di tutti i sistemi mistici che tentano di pensare oltre la relazione soggetto-oggetto. Heidegger non elude il problema ma accetta le conseguenze della logica dell'identità e basa la sua epistemologia sul circolo. La prova della logica circolare è se il circolo chiude, se il sé può mostrarsi compiuto nella sua struttura più interna. Lo scopo dell'analisi heideggeriana della morte è stabilire la compiutezza della struttura del *Dasein*»⁵⁸.

⁵⁵Nello stato emotivo dell'angoscia, come si è accennato all'inizio di questo capitolo, l'Esserci si apre al «mondo» come totalità di mondo, che si dissolve in quanto tale, sospendendo l'Esserci nel Niente e obbligandolo a porsi la domanda che è all'origine della filosofia: perché c'è l'Essere e non il Niente? Attraverso l'angoscia, dunque, l'Esserci, al confine tra l'ente e il non-ente, fa esperienza della «differenza ontologica» tra Essere ed ente. La nozione di «differenza ontologica», anche se non esplicitamente tematizzata in *Essere e tempo*, è centrale nella filosofia heideggeriana fin dagli inizi. Nel suo significato tecnico ricorre per la prima volta nello scritto *Dell'essenza del fondamento* (1928), nel quale, in una glossa a margine, Heidegger rimanda anche al corso del semestre estivo del 1927.

⁵⁶IDEM, op. cit., p. 230.

⁵⁷Dal momento che il sé è perduto nel «pubblico», egli deve prima di tutto trovare se stesso. Ma, per trovare se stesso, egli deve mostrarsi a se stesso; egli deve essere «chiamato» alla sua possibile autenticità. La coscienza rivela se stessa mediante la «chiamata» (*Ruf*). Ciò che richiama l'uomo alla sua dimensione autentica è, dunque, la «voce della coscienza». Questa voce si rivolge all'uomo, in quanto è immerso nel mondo e dominato dalla cura, e lo richiama a se stesso, a ciò che egli autenticamente è e non può non essere. Se è la «chiamata» ad infrangere l'assorbimento del sé nel pubblico, essa deve svegliare nel sé un modo di ascolto completamente differente dall'ascolto inautentico. La voce della coscienza non è una delle voci del mondo. La «chiamata» non sembra dire nulla di definito, e, tuttavia, soltanto attraverso il vuoto dei suoi contenuti essa può «chiamare». La coscienza chiama il sé dell'Esserci fuori del suo smarrimento nel pubblico, facendolo tornare a se stesso. Soltanto attraverso l'indeterminatezza del chiamante il sé conosce che il suo proprio sé è chiamato. La «chiamata» non è pianificata e nemmeno voluta da entrambi. Essa «chiama» senza la nostra anticipazione e a volte persino contro la nostra volontà. L'«ontologia fondamentale» riconferma lo gnostico motivo della «chiamata». Il «chi» del chiamante è il sé che, essendo stato gettato nel mondo, scopre se stesso alienato da sé, e che, nel suo essere-nel-mondo, non è a casa. Il chiamante della chiamata è il se stesso, in quanto nudo «che» nel nulla del mondo.

⁵⁸S.A. TAUBES, op.cit., p.167.

La morte non è un semplice «fatto» indifferente al sé. Se l'Esserci è un poter-essere, il non-ancora della morte gli appartiene costitutivamente qui ed ora. In quanto il sé riconosce come propria l'estrema possibilità della morte e l'assume su di sé anche emotivamente come il suo proprio limite negativo, il sé sta originariamente nella morte. Nella vita inautentica il sé fugge da se stesso, fugge dal tempo, fugge dalla sua nullità e dal suo proprio destino, che è l'essere-per-la-morte. Nella vita autentica, invece, il sé è redento dal «pubblico» attraverso la morte, non nel momento in cui egli muore, ma nel conoscere se stesso dall'inizio come un essere-per-la-morte: la morte rivela al sé il nulla nullificante di ogni suo progetto e del suo stesso fondamento. L'esistenza autentica è, così, secondo Heidegger solamente quella che comprende chiaramente e realizza emotivamente la radicale nullità dell'esistenza⁵⁹.

Soltanto la «decisione» di assumere su di sé la morte apre l'uomo all'esistenza autentica: essa ha però il segno negativo della crisi, è l'attimo (il *kairos*), il lampo di luce (*Augenblick*), il momento di passaggio tra il progetto che ci getta in avanti e la deiezione che ci rispinge all'indietro. Non c'è un presente dove l'Esserci possa permanere e riposare⁶⁰. «La morte, in quanto possibilità, non offre niente da realizzare all'Esserci e niente che esso possa essere come realtà attuale. Essa è la possibilità dell'impossibilità di ogni comportamento verso ogni esistere»⁶¹. Il sé è consegnato da se stesso a se stesso, alla sua fonte, il nulla. Dal nulla al nulla: il circolo chiude, ma la terra resta inabitabile.

«Non sarà mai data una coappartenenza di uomo e natura in un presente diverso, che assuma uno spessore più largo di quel punto zero inospitale a cui è ridotto in *Sein und Zeit*»⁶².

Ma Heidegger non conclude il suo percorso con *Essere e tempo* e tutta la sua riflessione successiva è un tentativo di uscire dal nichilismo e dalle aporie della dimensione coscienziale moderna.

⁵⁹Insieme con il mondo, sprofonda nel nulla anche l'esigenza di norme etiche relegate nel dominio del «pubblico» e della vita inautentica. «La morte rivela il sé nel suo assoluto isolamento e lo separa da tutte le umane relazioni sia morali che amorali».

⁶⁰Se l'unico significato è posto nel trascendimento e nel progetto, nella ricerca continua di ulteriorità, non si dà alcuna possibilità di rimanere nel presente, che rimane privo di una propria consistenza ontologica: l'Esserci «nel presente» dimentica se stesso, cade e si perde in ciò che incontra nel mondo-ambiente di cui si prende cura o nel mondo degli altri di cui ha cura. Il presente di per sé è la dimensione dell'inautenticità, della *Verfallenheit*, del decadimento.

⁶¹M. HEIDEGGER, op. cit., p. 217.

⁶²M. L. MARTINI, *Un racconto dell'anima. Linguaggio e figure dell'immaginazione gnostica in Heidegger*, op. cit., 103.

Capitolo II

Heidegger e la gnosi politica

«Tuttavia, non dobbiamo né sminuire oggi di fronte a noi stessi l'impeto degli eventi, né prendere gli eventi come assicurazione che il nostro popolo con questo abbia già compreso la sua missione segreta – alla quale noi crediamo – e abbia trovato le forze risolutive per il suo nuovo cammino»⁶³.

Sul nichilismo si era chiuso, anche se non concluso *Essere e tempo*. All'insegna del nichilismo si apre il *Discorso del Rettorato* pronunciato da Heidegger nel 1933, che, però, del nichilismo vuole essere un tentativo di superamento.

Dopo *Essere e tempo*, Heidegger si interroga in modo sempre più deciso sull'essenza nichilistica dell'Occidente, connettendola alla nascita della metafisica greca, a partire da Platone e al conseguente oblio dell'Essere. Il nichilismo è l'essenza più propria dell'Occidente fin dalle sue origini, da quando esso ha cominciato a considerare l'Essere come un nulla e l'ente come un tutto. Nell'oblio dell'Essere e nell'oblio dell'oblio dell'Essere, l'Occidente segue il suo destino di terra del tramonto, «un tramonto già inscritto nell'alba di quel giorno in cui l'essere ha preso a interpretare se stesso come cultura del dominio dell'uomo sulle cose»⁶⁴.

Attraverso Nietzsche, «l'ultimo filosofo tedesco che appassionatamente ha cercato dio nel dolore»⁶⁵, il popolo tedesco ha preso coscienza della negatività del mondo, del suo disincanto e della sua insensatezza. Di fronte al «fallimento della forza spirituale dell'Occidente»⁶⁶, al crollo delle sue strutture e ad una cultura ormai moribonda che rischia di collassare «nella follia» e nell'annientamento, ecco tornare «la grande svolta», la rivoluzione dell'irruzione nazionalsocialista, «questa nobiltà della riscossa». Soltanto in essa sarà compresa rettamente la scoperta di Nietzsche che «Dio è morto» e un intero popolo, quello tedesco, «prenderà sul serio questa solitudine dell'uomo di oggi nel cuore dell'essente»⁶⁷.

La presa del potere da parte di Hitler nel 1933 rappresentò per Heidegger molto di più di un fatto politico, essa assunse ai suoi occhi il significato di una «rivelazione» metafisica dell'Essere: l'affermazione del nazionalsocialismo avrebbe segnato l'avvento di una nuova «epoca» nella «storia» della Germania e dell'intero Occidente.

⁶³M. HEIDEGGER e E. BLOCHMANN, *Carteggio 1918-1969*, ed. it. a cura di R. Brusotti, Genova 1991, p.102.

⁶⁴U. GALIMBERTI, *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Milano 2005, p. 11.

⁶⁵M. HEIDEGGER, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, ed. it. a cura di C. Angelino, Genova 2002, p. 39.

⁶⁶*Ibidem*, p. 45.

⁶⁷Per Heidegger il popolo tedesco, popolo spirituale per eccellenza, popolo di poeti e pensatori, può vantare rispetto ad altri popoli una sua grandezza storica e una «superiorità» di natura intellettuale. L'idea di una missione del popolo tedesco, che Heidegger condivideva con gli esponenti del movimento *völkisch*, si riallacciava all'idea di nazione romantica elaborata da Herder, Fichte, Achim von Arnim, etc. Criticare la modernità e la sradicatezza dell'uomo moderno in Germania negli Venti e Trenta del Novecento, infatti, significava recuperare quella stessa critica alla modernità e all'Illuminismo che i Romantici avevano elaborato nell'Ottocento e significava riallacciarsi a quel grande serbatoio di simboli gnostici che gli intellettuali tedeschi di quel periodo avevano utilizzato per l'autointerpretazione della loro società in crisi. Le filosofie della storia elaborate in ambito tedesco tra Settecento e Ottocento, infatti, possono essere considerate come la risposta gnostica alla crisi socio-politica della Germania e alla perdita di fede della sua classe media. Per Schiller la costruzione di un significato razionale della storia che ha il suo culmine nelle attività del ceto industriale e commerciale tedesco rappresenta il «surrogato dell'immortalità e in esso l'uomo della classe media si immerge, invece di immergersi nell'illusoria immortalità della fede cristiana». Gli intellettuali tedeschi, che vivono in questo periodo una condizione di impotenza politica e di sostanziale isolamento dalla società civile, tendono a ribaltare il senso di frustrazione e di inferiorità, rivendicando una propria missione storica di rigenerazione della Germania, vista come una Grecia dei tempi moderni, in grado di riscattare l'inferiorità politico-sociale della nazione con il destino grandioso di una nuova guida spirituale dell'intera umanità. E. VOEGELIN, *Caratteri gnostici della moderna politica economica e sociale*, op. cit., pp. 67, 68.

Nel *Discorso del rettorato* Heidegger annuncia trionfalmente (e un po' ingenuamente) l'uscita dell'Occidente dal nichilismo, il compiersi di un «destino», di «un nuovo inizio»: la storia dell'Essere o, meglio, dell'Essere come «storia» ha trovato il suo «luogo» di fondazione e di destinazione nella *polis* tedesca, in Hitler il suo fondatore e in Heidegger il filosofo che ha portato a coscienza, erede di Nietzsche ma più di Nietzsche stesso, il tramonto dell'Occidente e l'inizio di una nuova «epoca» dell'Essere. Il popolo tedesco, incalzato dal «destino», ha una «missione spirituale» da compiere: tornare alla Grecia e ripristinare l'*Anfang* greco, quell'«Inizio» della nostra cultura occidentale, prima che l'Occidente si configurasse come tale, cioè come terra del tramonto e, quindi, prima che il nichilismo ne costituisse l'essenza più propria. Quell'«Inizio» che, portato per la prima volta alla luce dai greci e occultato nel corso della storia occidentale, i tedeschi hanno il compito di riportare nuovamente alla luce.

Lo schema gnostico di caduta/lotta/redenzione che costituiva la trama nascosta di *Essere e tempo* viene ora da Heidegger trasferito su un piano storico-cosmico: il popolo tedesco, popolo pneumatico per eccellenza, presa coscienza, attraverso Nietzsche, della negatività del mondo, ha «la missione spirituale» di ritornare alla sua Origine dimenticata, all'«inizio del nostro esserci storico-spirituale». L'Esserci, che in *Essere e tempo* si dibatteva in una perenne tensione tra «autenticità» e «inautenticità» alla ricerca della propria salvezza personale, diviene in questa fase il *Volk* che «lotta» per la salvezza intramondana e storica della Germania e, attraverso di essa, di tutto l'Occidente.

La filosofia dell'«autenticità-inautenticità», elaborata in *Essere e tempo*, viene ora utilizzata da Heidegger all'interno della *Seingeschichte* in senso storico-politico: il «ci» dell'Essere non è più l'uomo ma il popolo tedesco che, di fronte all'«inautenticità» della propria epoca, «lotta» per ottenere «il suo mondo veramente spirituale» e recuperare quella dimensione di «autenticità» perduta dall'Occidente all'inizio della sua storia.

La *Seingeschichte* si configura gnosticamente come un circolo⁶⁸: ad un movimento di andata, di 'alienazione' dell'Essere da se stesso, che ha caratterizzato la storia dell'Occidente nei termini di una caduta (*oc-casus*) e di una decadenza, corrisponde un movimento di ritorno dell'Essere a se stesso e alla propria «dimora». E la dimora dell'Essere è il suo nascondimento (*lethe*), il luogo in cui l'Essere custodisce la sua identità-differenza dall'ente. L'oblio di questa differenza conduce all'identificazione dell'Essere con l'ente e quindi alla considerazione dell'Essere come niente. In questo oblio è raccolta la storia nichilista dell'Occidente che, dimentica della dimora originaria dell'Essere, si vede costretta ad «errare» tra gli enti. Fin qui Heidegger rimane «in veste di gnostico della storia». «Ciò che rende così insidioso il suo ingresso sulla scena politica durante questi mesi» è il fatto che egli scambiò la sua gnosi storica per pensiero politico. «Se egli avesse continuato a raccontare le sue 'storie autentiche', senza volerle immischiare nella politica, egli sarebbe rimasto quell'artista della filosofia che effettivamente era; invece, trascinato dalla rivoluzione, volle diventare il politico della filosofia»⁶⁹.

Il *Discorso del Rettorato*, dunque, lungi dall'essere un incidente di percorso, – una versione questa che lo stesso Heidegger sosterrà davanti alla Commissione per la denazificazione – un testo, insomma, di scarsa rilevanza teoretica, espressione soltanto di valutazioni contingenti legate ad un determinato momento storico, si configura, invece, come un momento cruciale della riflessione filosofica heideggeriana, nel quale, per la prima volta, vengono elaborati in modo consapevole ed esplicito alcuni punti-chiave del suo pensiero, che rimarranno costanti per lo meno fino al 1945, fino, cioè, alla disfatta politica della Germania in seguito al secondo conflitto mondiale.

Quali sono, allora, i punti-chiave del *Discorso del Rettorato*?

- 1) Il «ci» dell'essere non è più l'uomo ma la comunità di popolo tedesca: Heidegger collega qui esplicitamente il concetto di «popolo» al concetto di «storicità», suturando la nozione di comunità di popolo tedesca (*Gemeinschaft*), diffusa allora tra gli esponenti del movimento *völkisch*, con quella di *polis* greca. Heidegger ritiene, in questa fase, che la *polis* greco-tedesca possa realmente costituire una «terza via» tra il liberalismo-capitalismo da una parte, che ha portato l'uomo occidentale ad uno spaesamento e a una perdita di patria senza precedenti, e l'egualitarismo astratto e massificante del marxismo-bolscevismo dall'altra. Una comunità di popolo organizzata, come si intravede dal *Discorso del Rettorato*, sulla base delle tre funzioni platonico-indoeuropee: manuale, militare e sacerdotale.

⁶⁸Lefebvre dice che «Heidegger segue il modello triadico nel modo più ingenuo: l'Essere, il suo occultamento, il suo svelamento e resurrezione». H. LEFEBVRE, *Hegel, Marx, Nietzsche, ou le royaume des ombres*, Paris 1975, p.51.

⁶⁹R. SAFRANSKI, *Heidegger e il suo tempo*, Milano 1994, p. 324.

- 2) Heidegger crede che la storia dell'Essere si configuri come la messa in opera di alcuni mediatori «cosmici» tra cielo e terra, di eroi tragici, per così dire, che con la loro azione, con la loro «violenza creativa», aprono nuove vie di manifestazione all'Essere e si fanno mediatori tra l'Essere e l'Esserci.
- 3) Heidegger recupera, nonostante la critica a Platone da cui egli fa nascere la metafisica e, quindi, il nichilismo, la vocazione «basileica» della filosofia e assegna ai filosofi un ruolo-guida all'interno della *polis*. Heidegger si comporta come Platone a Siracusa, cioè vorrebbe svolgere la funzione di *führer* del *führer*, di *spiritus rector* di Hitler.

Tuttavia, il *Discorso del rettorato*, pur anticipando tematiche che saranno sviluppate e approfondite nel pensiero heideggeriano successivo, si muove ancora in modo ambiguo e contraddittorio: da una parte Heidegger mette in luce il senso autentico della filosofia greca, cioè di quella forma di pensiero che i greci inaugurarono e che intende la filosofia come «l'interrogante star saldi nel cuore della totalità dell'essente che costantemente si cela»; dall'altra l'Heidegger politico di questi anni «non spinge fino in fondo la domanda radicale che porta a consunzione ogni *positum* e spinge alla fuga ogni Dio rivelato»⁷⁰, ed egli finisce per interpretare la greicità in chiave gnostica.

Nei *Contributi alla filosofia*, l'opera «esoterica» nella quale Heidegger ripensa radicalmente la rivoluzione nazionalsocialista e si adopera alla costruzione di una «Germania segreta» – una Germania ideale o possibile «di là da venire», in antitesi a quella ufficiale⁷¹ –, egli ammette «di essersi illuso quanto al fatto che il nazionalsocialismo rappresentasse la *Wesengestalt* della verità dell'essere. Egli riconosce che quella credenza è stata una caduta nella trappola di ciò che è storico in senso volgare (*historisches*), poiché egli ha valutato e valorizzato ciò-che-è-più-degno-di-essere-interrogato con i criteri delle *Weltanschauungen*»⁷².

Eliminando la «trascendenza» dell'Essere rispetto agli enti e risolvendo l'Essere nell'immanenza dell'ente esplicitato nella storia ed effettivamente presente al pensiero dell'uomo, la manifestazione epocale dell'Essere non finiva per identificarsi con lo *Zeitgeist*, lo spirito dell'epoca, già ridicolizzato da Goethe nei versi del Faust in cui il poeta lo definisce come «ideologia dei padroni»?⁷³ In questa immanentizzazione dell'Essere nell'ente, Heidegger non è forse rimasto impigliato nelle secche della filosofia della storia? Anzi, di una filosofia della storia hegeliana⁷⁴? Egli avrebbe, secondo Voegelin, concepito l'Essere come *parousia*, ossia come un venire alla presenza, «pressappoco come un sovrano fa la sua comparsa». Voegelin considera la speculazione heideggeriana, almeno fino alla pubblicazione dell' *Introduzione alla metafisica*, come il culmine del movimento gnostico post-classico che egli chiama «parusismo», riattivatosi nell'800 ad opera di Hegel e di cui, appunto, Heidegger costituirebbe «l'interprete più sottile e raffinato».

Heidegger avrebbe, secondo Voegelin, ridotto «alla sua struttura essenziale» il complesso dei simboli gnostici elaborato dai filosofi del XIX secolo, depurandolo dalle «visioni del futuro legate a periodi e dalle immagini ridicole dell'uomo positivista, dell'uomo socialista e del superuomo. Al loro posto Heidegger pone l'essere stesso, al cui incombente dominio dobbiamo sottometterci»⁷⁵. L'Essere è, dunque, «potenza» d'essere, ed è proprio «la potenza dell'essere che conferisce la sua autorità alla posizione del pensatore gnostico. Egli è il messaggero dell'essere, che egli interpreta come approssimantesi a noi dal futuro»⁷⁶. Tale concezione

⁷⁰F. VOLPI, *Heidegger e l'asceti del pensiero*, op. cit., p. 257.

⁷¹I *Contributi alla filosofia* rappresentano per Fistetti una svolta radicale nel pensiero heideggeriano, nel senso che sono «l'ultimo disperato tentativo di ridisegnare la rivoluzione nazionalsocialista come una rivoluzione filosofica, cioè una trasformazione palinogenetica dell'esistenza storica moderna guidata dal sapere sovrano del filosofo e da avanguardie intellettuali ad esso ispirate. Nei *Beiträge*, infatti, la *kehr* convive con l'aspirazione basileica del filosofo-legislatore che permea la speculazione heideggeriana fino all'*Introduzione alla metafisica* del '35» F. FISTETTI, *Heidegger e la rivoluzione nazionalsocialista*, in *La Germania segreta di Heidegger*, a cura di F. Fistetti, Bari 2001, p. 94.

⁷²IDEM, *Heidegger e l'utopia della polis*, Genova 1999, p. 112.

⁷³Nell'utopia della *polis* greco-tedesca, nella visione dell'Essere che trova la sua fondazione e destinazione storica nello spirito di popolo tedesco e nel *führer* il luogo, la realtà nella quale l'Essere stesso irrompe nella storia, Heidegger rinunciava ad uno dei presupposti fondamentali della sua filosofia: la «differenza ontologica» tra Essere e ente.

⁷⁴Certo, Heidegger stesso nel 1936/37, nei *Contributi*, sente il bisogno di rimarcare le differenze della sua filosofia con quella hegeliana e di ribadire anzitutto a se stesso, visto che l'opera è rimasta inedita durante la vita di Heidegger, che i modi con cui il *Sein* è e perviene al *Sagen*, non ha nulla a che fare con l'*Aufhebung* hegeliano che s'incarica di togliere (superare-sublimare) le contraddizioni, ma, piuttosto, è qualcosa che ha a che fare con la lotta, con la contrapposizione, con la decisione, nel senso di decidere, tagliare, lacerare, introdurre una cesura.

⁷⁵E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, op. cit., p. 99.

⁷⁶*Ibidem*, pp. 96, 97.

dell'Essere che, secondo Voegelin, coincide con l'abbandono del cristianesimo e della sua fede in un Dio trascendente, meta ultima della ricerca umana, ma mai raggiungibile⁷⁷, è senz'altro operante nella filosofia di Marx e di Nietzsche, «ma non è sviluppata in tutte le sue conseguenze». «É stato compito di un geniale gnostico del nostro tempo, Martin Heidegger, di ripensare a fondo il problema, sotto la denominazione di ontologia fondamentale»⁷⁸.

Se passiamo ad analizzare il primo dei punti-chiave del *Discorso del Rettorato*, ci rendiamo conto che il recupero della dimensione «politica» greca, che Heidegger tenta di innestare all'interno dello Stato moderno, non riesce, in questa fase della sua riflessione, ad affrancarsi dalle categorie utopistico-storicistiche proprie della Modernità.

Il carattere utopico della *Repubblica* platonica, leggibile in controluce nel testo del 1933, che rimanda ad una dimensione coscienziale della *polis* e ad un'ipotesi di perfezionamento individuale, viene declinata da Heidegger in senso «utopistico» (secondo una struttura tipica dei movimenti politici moderni), nel «tentativo di attuare in pratica (e in aderenza ad un progetto ideale, elevato a sistema di vita collettivo) un modello di comportamento, valido non più per una singola individualità personalità spiritualità, ma per quella che vorrebbe imporsi a soluzione generalizzata»⁷⁹. Dopotutto Heidegger non è, in questa fase della sua riflessione, così «greco» come si illudeva di essere.

Ma qual è il senso di questo ritorno alla *polis* greca?

«Nel 1933 Heidegger è interessato a recuperare il primato del politico sullo Stato: politico inteso nel senso originario greco dell'autoaffermazione di un popolo come popolo storico (radicandosi nella cinta di una *polis*, un popolo acquista coscienza di se stesso come un'umanità storicamente determinata)⁸⁰. Heidegger intende risalire, al di là della Modernità, alle origini della «politica» e recuperare la funzione «basileica» che Platone nella *Repubblica* aveva assegnato alla filosofia.

Fino al 1945 Heidegger crede che la rivoluzione nazionalsocialista possa riattivare all'interno dello Stato moderno la *polis* greca, che la Modernità con le sue pretese egualitaristiche e il suo universalismo astratto ha completamente dimenticato e conculcato.

Tuttavia, questo tentativo di 'innesto' politico avviene in diverse fasi: alla breve fase gnostico-utopistica del 1933, nella quale domina la fiducia di poter realizzare storicamente, attraverso il nazionalsocialismo di Hitler, la *polis* platonica – come sistema socio-politico alternativo al comunismo sovietico e al capitalismo americano, capace di fronteggiare l'età della tecnica e del nichilismo – segue una fase gnostico-romantica dominata dalle figure di Nietzsche e Hölderlin, nella quale Heidegger elabora una soluzione «estetica» del problema politico; fino ad approdare negli anni Quaranta, attraverso una profonda reinterpretazione di Parmenide e dei presocratici, ad una concezione della *polis* autenticamente greca e platonica, nella quale lo storicismo utopistico, nel quale si era impigliato il pensiero heideggeriano, si fa *gnosis*.

Tentiamo, pertanto, di ripercorrere questi passaggi cruciali del pensiero heideggeriano.

⁷⁷Nella prospettiva trascendente cristiana adottata da Voegelin, la «storia» dell'Essere è concepita nel senso di una Rivelazione che comporterebbe, per il filosofo politico tedesco, l'immanentizzazione del divino e la divinizzazione dell'uomo: «L'essenza dell'essere come *actio* è un potere che domina, mentre l'essere crea per se stesso un mondo e crea questo mondo attraverso l'uomo». La malcelata acredine con cui Voegelin stigmatizza lo gnosticismo heideggeriano, in realtà, tradisce il desiderio di 'rimuovere' lo gnosticismo che sostanzia sotterraneamente il suo stesso pensiero. Secondo Festa, «il posto dei saggi, dei filosofi nel mondo non è poi tanto lontano da quello che si erano attribuiti i pneumatici gnostici. Voegelin, anche se non l'afferma mai in maniera esplicita, appare fortemente calato nelle categorie dell'antica gnosi, di cui utilizza tutta una serie di concezioni: la *gnosi* antica come depositaria della verità dell'anima [...]. In fondo, il fatto stesso di leggere la modernità immanentista unificandola secondo la categoria di gnosticismo non è forse il miglior modo di volerle contrapporre un'idea positiva di gnosi, come poi tenta, dal suo punto di vista, di sostenere persino Del Noce?». Cfr. F. S. FESTA, *Tra teologia politica e gnosi: quale restaurazione dell'ordine politico?*, in Atti del convegno di studi su E. Voegelin, Roma-Alatri 19-21 ottobre 2007, in www.politicamente.net

⁷⁸E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, op. cit., p. 97.

⁷⁹G. LAMI, *Socrate Platone Aristotele. Una filosofia della Polis da Politeia a Politika*, Soveria Mannelli 2005, p. 27.

⁸⁰Non a caso proprio in questi anni (semestre 1934/35), in un seminario sul tema dello Stato in Hegel, Heidegger riprende la distinzione hegeliana tra Stato e politica, nel senso che lo Stato è frutto della cultura moderna così come si è sviluppata a partire dal Rinascimento, mentre la politica, intesa nell'accezione hegeliana, è collegata alla *polis* greca. La novità della metafisica hegeliana dello Stato consiste propriamente nell'aver superato la libertà astratta dei singoli individui elaborata dagli Illuministi e nell'aver concepito la libertà in rapporto alla storicità, vale a dire in rapporto all'esistenza storico-spirituale di un popolo.

Nel discorso per l'assunzione del rettorato, Heidegger si definisce guida spirituale dell'Università tedesca e sostiene che «prima di ogni altra cosa e in ogni momento coloro che sono alla guida sono essi stessi guidati – guidati dalla inesorabilità di quella missione spirituale che obbliga e incalza il destino del popolo tedesco [...] in quanto popolo giunto alla piena coscienza di sé nel suo stato»⁸¹.

Heidegger parla di «marcia che il nostro popolo ha iniziato verso la storia futura» e, rivolgendosi al corpo insegnante dell'università, lo esorta «ad occupare gli avamposti del fronte, dove estremo è il rischio che proviene dall'incertezza costante del mondo». Heidegger stesso si autoinveste «comandante di queste truppe 'metafisiche' d'assalto»⁸², in grado di guidare il popolo verso «un nuovo inizio». L'inizio è quello della «originaria scienza greca» che ha dischiuso l'inaudito significato dell'Essere, in seguito occultato e obliato dalla metafisica tradizionale.

Heidegger condivideva, insieme ad altri esponenti del movimento *völkisch*, l'idea che la perdita del divino e del sacro nella società andava compensata attraverso la sacralizzazione e la divinizzazione del *Volk*. Egli si inserisce a pieno in quel filone di pensatori tedeschi che, dal Romanticismo fino alla «rivoluzione conservatrice», individuavano nell'Illuminismo e nel razionalismo scientifico le cause dello sradicamento dell'uomo nella società moderna e della perdita di spiritualità del popolo tedesco. Per questo, fin dall'epoca romantica, gli intellettuali tedeschi sono tutti animati da un progetto di redenzione e riscatto nazionale che aspirava in qualche modo all'instaurazione di un nuovo ordine sociale, che avrebbe potuto ricollocare la Germania nel solco della sua vocazione o destino originario⁸³. In questo senso, il ritorno alla Grecia assumeva un significato fondamentale: molti ritenevano che la Germania fosse stata contaminata e corrotta da ideali e istituzioni della civiltà romana e, pertanto, auspicavano una ripresa della cultura greca capace di rivitalizzare il *Geist* tedesco. Heidegger, inoltre, condivideva con altri intellettuali tedeschi la polemica contro la «sicurezza borghese»⁸⁴, spesso interpretata come elemento accomunante il marxismo, il liberalismo e la società industriale: ad essa egli contrapponeva il ritorno ai greci e alla dimensione eroica ed agonistica della loro cultura, che produce «la selezione dei migliori e suscita coraggio in quelli che seguono». Per Heidegger la rivoluzione nazionalsocialista avrebbe consentito di «scatenare» di nuovo la potenza originaria dell'irruzione della filosofia greca: il ritorno alla Grecia doveva riguardare non soltanto la spiritualità del popolo tedesco, ma l'intero assetto socio-politico-istituzionale della Germania, organizzato sulla base delle tre «funzioni» platonico-indoeuropee. I sacerdoti-filosofi sono per Heidegger i mediatori tra l'Essere e l'Esserci del popolo tedesco: coloro che «conoscono» e fronteggiano «l'estrema problematicità dell'intero essente». Ad essi è affidato il servizio del sapere: «l'uomo di stato e l'insegnante, il medico e il giudice, il parroco e l'ingegnere sono nello stato le guide dell'esserci nazional-patriottico ed hanno il compito di sorvegliare le potenze formatrici dell'esser-umano. Il sapere non è al servizio delle professioni, ma al contrario: le professioni ottengono e custodiscono quel supremo ed essenziale sapere del popolo intorno all'intero suo esserci. Ma tale sapere a sua volta, non è la pacifica acquisizione di conoscenze intorno all'essente e ai valori in sé, sebbene il più elevato cimento dell'esserci nel cuore dell'ultra-potenza dell'essente»⁸⁵.

⁸¹M. HEIDEGGER, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, op. cit., p. 35.

⁸²R. SAFRANSKI, *Heidegger e il suo tempo*, op. cit., p. 325.

⁸³Cfr. D. LOSURDO, *La comunità, la morte e l'Occidente: Heidegger e l'ideologia della guerra*, Torino 1991.

⁸⁴Nel 1933 Spengler scriveva: «la brama di tranquillità è un sentimento decadente e risulta comunque profondamente estranea agli esemplari più alti del genere umano».

⁸⁵Di fronte ai mali del sistema universitario e alla vuota e mediocre cultura del suo tempo, Heidegger contrappone la radicalità e problematicità dell'interrogare, che tutto pone in discussione («L'interrogare non è più l'inevitabile premessa alla risposta intesa come sapere, ma diviene esso stesso la forma suprema del sapere»). I bersagli polemici che Heidegger intende colpire nel sistema universitario sono: l'eccessiva settorializzazione del sapere («l'incasellamento delle scienze in discipline particolari, parziali»); l'astrattezza e la sterilità di un sapere chiuso e accademico, cui egli contrappone un sapere 'esposto' alla «produttività e alla sovrabbondanza di tutte le forze e potenze dell'esserci storico-umano, che concorrono a dare forma al mondo: natura, storia, linguaggio; popolo, costume, stato; poesia, pensiero, fede; malattia, follia, morte; diritto, economia, tecnica»; l'asservimento del sapere a fini esclusivamente professionali («Il servizio del sapere non potrà più essere per questi giovani l'opaco, oscuro e rapido addestramento ad una professione onorata»); il carrierismo e lo spirito di mercato e competizione che domina nelle università tedesche («Libertà accademica significa prevalentemente indifferenza, piacere di dare libero sfogo alle proprie intenzioni e tendenze, nell'assenza totale di vincoli»). Di contro, Heidegger si attiva per 'razionalizzare' il sistema universitario tedesco: dopo la sua elezione a rettore, egli introduce a Friburgo il *Führerprinzip*, elimina il senato accademico e introduce regole che si rifacevano alla disciplina militare tedesca. Alla lotta contro i docenti universitari 'ordinari' è condotto dalla sua avversione per «l'idealismo borghese e lo spirito modernistico delle discipline scientifiche positivistiche». Nell'estate del 1933 Heidegger contribuisce

Influenzato dalle riflessioni di Jünger contenute in *Der Arbeiter*, Heidegger accenna anche ad una nuova organizzazione del lavoro e ad un diverso rapporto con la tecnica. Il nazionalsocialismo avrebbe consentito alla Germania di mettere fine alle modalità di lavoro e produzione alienanti e distruttive, caratterizzanti la tecnologia industriale dell'epoca moderna. Heidegger stesso si sarebbe fatto promotore di una serie di iniziative volte alla fondazione di un nuovo ordine sociale, in cui al lavoro e ai lavoratori sarebbe stato garantito il ruolo e l'importanza che spettava loro⁸⁶.

Centrale nella nuova *polis* greco-tedesca, che egli auspica si realizzi con l'avvento del nazionalsocialismo, è il ruolo del *Führer*, del sovrano-filosofo, quell'«*avax-basileus*, capace di condurre l'abitare umano mediante la parola responsabile e l'azione creatrice»⁸⁷. Hitler, in questa fase del pensiero heideggeriano, è l'eroe fondatore di stati e, dunque, fondatore dell'Essere stesso, colui che si fa «mediatore» dell'Essere presso il suo popolo attraverso la rivoluzione politica nazionalsocialista. Il *Führer* è il luogo nel quale lo spirito del popolo tedesco e, attraverso di esso, l'Essere stesso, irrompe nella realtà storica⁸⁸. Anche dopo il fallimento della sua esperienza politica, Heidegger crede ancora alla validità della rivoluzione nazionalsocialista, pur rinnegando l'hitlerismo e il nazionalsocialismo che si andava concretamente organizzando sotto i suoi occhi come regime⁸⁹. Egli non perderà la fiducia nelle capacità demiurgiche degli uomini di stato che «nella loro solitudine sappiano avere il coraggio delle loro decisioni», solo che, dopo il 1933, l'uomo politico viene equiparato all'artista che con la sua «azione» creatrice e plasmatrice fonda lo Stato-opera d'arte⁹⁰. «Gli uomini d'azione sono coloro che in tutti gli ambiti del *Wirken* umano, come Heidegger dice a proposito di

attivamente all'elaborazione della riforma universitaria del Baden: tutte le università di questa regione tedesca si sarebbero allineate ai principi della rivoluzione nazionalsocialista.

⁸⁶Le azioni e le iniziative intraprese da Heidegger in qualità di rettore vanno nella direzione della concreta attuazione di quanto egli andava delineando nei discorsi e proclami politici di questo periodo. Dopo il 1 maggio del 1933, festa nazionale della comunità popolare, egli aderisce ufficialmente alla NSDAP. In una circolare rivolta ai docenti e agli studenti si dice: «La costruzione di un nuovo mondo spirituale per il popolo tedesco diventa il compito fondamentale dell'università tedesca. Questo è compito nazionale, nel senso e a livello più elevato». Anche per quanto riguarda la «funzione» manuale Heidegger prende posizione: il 25 novembre del 1933 afferma che «lo Stato nazionalsocialista è lo Stato dei lavoratori» e che gli studenti universitari devono considerare il proprio studio come un lavoro, ma anche effettivamente occuparsi di lavori manuali. Nel 1934 Heidegger si impegna a favore di un programma varato dalla NSDAP di inserimento e di istruzione dei disoccupati presso le università. «I lavoratori della fronte» istruiranno «i lavoratori del pugno». «L'unità di pugno e fronte è la vera realtà».

⁸⁷G. SESSA, *Riflessioni intorno alla locuzione di Anassimandro nelle interpretazioni di Heidegger e Colli*, op. cit., p.5.

⁸⁸Nel suo Appello agli studenti tedeschi del 3 novembre 1933, Heidegger pronuncia queste parole: «Non teoremi e idee siano le regole del vostro essere. Il *Führer* stesso e solo lui è la realtà tedesca dell'oggi e del domani e la sua legge».

⁸⁹Negli anni immediatamente successivi al 1933 Heidegger tiene una serie di corsi e seminari su Nietzsche, che saranno pubblicati nel 1961, nei quali egli elabora un'interpretazione di Nietzsche che non ha nulla a che fare con l'utilizzazione di questo pensatore fatta dal nazismo, elemento questo da tener presente per valutare la sua posizione nei confronti del regime. Gli ideologi nazisti utilizzarono la volontà di potenza di Nietzsche radicalizzandone l'aspetto istintuale e irrazionale, declinando tale concetto in senso meramente biologico e razzistico. I corsi su Nietzsche costituiscono un attacco frontale alla metafisica degradata del razzismo e del biologismo nazisti. Da una parte Heidegger prende le distanze da Nietzsche, la cui filosofia egli considera come il punto culminante della metafisica del soggetto, il cui esito più rilevante è stato l'affermarsi della moderna società della tecnica e di cui il nazionalsocialismo ne rappresenterebbe non la fine ma l'espressione più compiuta. Dall'altra parte egli si riattacca esplicitamente a Nietzsche, ma in modo tale da presentare il proprio pensiero come un superamento di Nietzsche stesso. Heidegger accetta, infatti, la nicciana morte di Dio: proclamare la morte di Dio significa riconoscere l'impotenza radicale del mondo sovrasensibile nei confronti di quello sensibile, significa aprirsi la possibilità di un recupero del senso dell'essere. Ma in Nietzsche, per Heidegger, non assistiamo a questo recupero, bensì alla continua affermazione della volontà di potenza, anzi all'identificazione metafisica di essere e volere, inteso come un volere sempre di più. Un volere che diviene un valore, anzi l'unico valore incondizionato che condiziona ogni iniziativa etica e teologica: tutti i valori, persino i valori supremi (Dio, le idee, la morale) rivelano pertanto la loro matrice pulsionale e vitalistica e quindi la loro origine «umana troppo umana».

Secondo Heidegger, con il principio di volontà di potenza, Nietzsche pone ancora una volta al centro l'uomo, anzi il superuomo, espressione ultima di quella soggettività, quale si è costituita in Occidente da Platone in poi. L'essere, con cui l'uomo ha a che fare e che egli stesso è, viene visto interamente come valore. In ciò l'essere si risolve ogni volta, falsamente, nel fatto di avere valore per l'uomo. Con Nietzsche, l'essere è visto soltanto nella prospettiva del valore estetico, teoretico, etico e pratico e quindi viene perso di vista. Per la volontà di potenza il mondo rappresenta soltanto le «condizioni di mantenimento e di accrescimento» per il superuomo. In tal modo, per Heidegger, la filosofia nicciana avrebbe avallato la moderna società della tecnica; laddove «l'uomo entra in sollevazione, il mondo diventa un oggetto[...] e la terra stessa può continuare a mostrarsi solo come oggetto di aggressione».

⁹⁰M. HEIDEGGER, *Gli inni di Hölderlin «Germania» e «Il Reno»*, ed. it. a cura di G.B. Demarta, Milano 2005.

Hegel, Schelling e Hölderlin, realizzano una *Gestaltung* dello spirito tedesco»⁹¹, «la cui trasformazione in una forza storica non è ancora compiuta e lo potrà essere solo quando noi avremo imparato ad ammirare ed onorare l'opera creativa»⁹². Nonostante il suo allontanamento dalla politica, la *polis* e la categoria del politico ad essa strettamente connesso, continuano ad essere il fulcro del pensiero heideggeriano: Heidegger crede ancora che sia possibile fondare la *polis* greca attraverso la rivoluzione nazionalsocialista, solo che ora il tono è meno trionfalistico e più critico nei confronti del nazionalsocialismo realizzato. La realtà contemporanea gli pare assopita, per dirla con Hölderlin, nella «notte degli dei», in cui le vecchie divinità sono scomparse e le nuove non sono ancora arrivate. La rivoluzione nazionalsocialista continua ad avere per Heidegger una sua «intima verità e grandezza»: essa è ancora, a quest'altezza cronologica, una rivoluzione epocale, che può realmente costituire un sistema politico alternativo rispetto al comunismo e all'americanismo. Heidegger si fa carico del nichilismo diagnosticato da Nietzsche, più di Nietzsche stesso, e tenta in questi anni, per lo meno fino al 1938, attraverso Hölderlin, di reagire allo sradicamento dell'uomo moderno, recuperando il concetto di *Volksgemeinschaft*, una comunità politica in cui centrale è il concetto di «popolo» e di «nazione»: Hölderlin, il «poeta della poesia», indica ai tedeschi il difficile compito di ritrovare il proprio Esserci storico e di riscoprire la propria missione di salvezza dell'intero Occidente. La parola poetica istituisce e fonda «ciò che resta stabile», nomina gli dei e risponde alla loro chiamata. «La poesia è il linguaggio originario di un popolo storico». Poiché gli dei si esprimono per cenni, la parola del poeta traduce questi cenni in linguaggio, annunciando al proprio popolo il non-ancora-adempiuto, ponendosi come «mediatore» tra dei e uomini.

Attraverso Hölderlin, Heidegger torna ancora una volta alla Grecia, nel tentativo di riattivare l'«inizio» della civiltà occidentale, attraverso la rifondazione della *polis*, in particolare quella dei tragici greci, celebrata nell'*Introduzione alla Metafisica*, «cercando fonti di sopravvivenza che offrono fonti di rinascita»⁹³. Tuttavia, il recupero dell'*arche* greco viene ancora una volta filtrato attraverso le categorie gnostico-romantiche e il progetto politico heideggeriano di recupero dell'archipolitico greco presenta ancora tratti fortemente utopistico-storicistici.

Heidegger ritiene ancora centrale, dopo il 1933, la dimensione della prassi rivoluzionaria a scapito della *Kultur* tradizionale: la «violenza» degli uomini creatori assume la forma di una redenzione attivistica dell'uomo e della società e la loro azione intramondana un significato di compimento escatologico e soteriologico. Dopo il 1933 la politica è diventata per Heidegger *poiesis* artistica, nel senso che il popolo tedesco, attraverso i suoi *Führer*, plasma se stesso e il suo destino come fosse un'opera d'arte: la fondazione della *polis* non è più soltanto compito dei politici creatori, ma della *Dichtung* dei poeti che, come Hölderlin, poetano l'essenza della poesia. Attraverso la poesia i tedeschi prendono coscienza di sé come Esserci storico-spirituale e quindi si autodeterminano come popolo, ossia come *polis*. È come se Heidegger in questa fase volesse fondare una forma di nazionalsocialismo alternativo a quello ufficiale: attraverso Hölderlin, Heidegger vorrebbe istituire una sorta di «sur-nazismo estetico o di trasfigurazione poetica del nazionalsocialismo»⁹⁴. Heidegger compie un'operazione di de-politicizzazione del politico (nel senso della concezione politica moderna ipotecata dall'individualismo e dall'egualitarismo democratico) e di de-estetizzazione dell'arte (Heidegger critica l'impostazione antropocentrica e soggettivistica dell'arte nata con la modernità rinascimentale che considera l'opera d'arte un oggetto meramente estetico). Sono i poeti, dunque, che, secondo Heidegger, con il loro poetare, generano le divinità di un popolo, la Tradizione, intorno alla quale esso si realizza nella storia. I poeti si fanno, al pari dei filosofi e degli statisti, «destino» per il loro popolo. «La tonalità emotiva fondamentale, vale a dire la verità dell'esserci di un popolo, viene istituita originariamente dai poeti. L'essere dell'ente, così rivelato, viene compreso però in quanto essere [...] dal pensatore, e l'essere così compreso viene collocato nella verità storica determinata facendo sì che il popolo venga condotto a se stesso in quanto popolo. Ciò accade attraverso la creazione dello Stato attraverso il creatore dello Stato [...]»⁹⁵.

⁹¹F. FISTETTI, *Heidegger e l'utopia della polis*, op. cit., p. 85.

⁹²M. HEIDEGGER, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, ed. it. Napoli 1994, p. 4.

⁹³J. HILLMAN, *Saggio su Pan*, Milano 1977, p.11.

⁹⁴F. FISTETTI, *Heidegger e l'utopia della polis*, op. cit., p. 86.

⁹⁵M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, GA 39, p. 20. «Occorre, dunque, lasciarsi attrarre dalla sfera di potenza della poesia di Hölderlin e lasciare che essa ci trasformi intimamente. Questa attrazione, in fondo, era la stessa a cui ci si doveva abbandonare nella realtà rivoluzionaria». Ciò che avvinceva lo spirito del filosofo, poco prima, era l'azione creatrice di Hitler, ora è l'ambito di potere della parola poetica di Hölderlin.

Ma qual è il ruolo del filosofo all'interno della nuova *polis* greco-tedesca annunciata e attesa da Heidegger, come la promessa di una nuova epoca per l'Occidente?

Attraverso quella che Leo Strauss chiama la «strategia della reticenza», il *Discorso del Rettorato* ingaggia, in modo criptico e cifrato, «una vera e propria lotta per l'egemonia sulla rivoluzione nazionalsocialista in atto»⁹⁶, affinché essa divenga un'autentica rivoluzione culturale e spirituale che trascenda i limiti ristretti della «politica» e si ponga, invece, come una «rivoluzione filosofica integrale», in grado di guidare il popolo tedesco e, attraverso di esso, l'intero Occidente verso un nuovo «Inizio» della sua storia. Nella rivoluzione, che Heidegger prospetta nel *Discorso*, incentrata principalmente sulla riforma del sistema universitario, la filosofia e i filosofi avranno un ruolo fondamentale. Dalla demolizione della metafisica occidentale, nella quale è coinvolto anche il platonismo, in quanto artefice della trasformazione dell'*aletheia* in *orthotes* e, quindi, della dimenticanza dell'Essere a favore dell'ente, Heidegger salva la funzione «basileica» della filosofia enunciata da Platone nella *Repubblica*, che rimarrà una costante del pensiero heideggeriano, perlomeno fino alla disfatta della Germania nel 1945.

La visione teologico-cristiana medievale e il pensiero tecnico-matematico della Modernità hanno occultato il significato autentico della filosofia come «scienza»: la filosofia greca al suo inizio inaugurandosi come *episteme*, si offre come «quel dire che si impone da sé e si impone da sé perché è un dire l'imporsi di ciò che si mostra così come si mostra». «Scienza è l'interrogante star-saldi nel cuore della totalità dell'essente che costantemente si cela. E tale attivo perseverare è consapevole della sua impotenza di fronte al destino. Questa è l'essenza originaria della scienza»⁹⁷. Heidegger ritiene, in questa fase, che la filosofia debba confrontarsi con la sfera rischiosa della politica e non rimanere in un ambito puramente teoretico-contemplativo. Egli contesta l'interpretazione che finora è stata data della filosofia greca come «puro sapere fondato unicamente su se stesso e oltre a ciò dimentico di sé, sapere che viene chiamato da noi atteggiamento teoretico [...]. Il suo senso vero non consiste nel ridurre la prassi alla teoria, ma al contrario nel comprendere la teoria come suprema realizzazione di una prassi genuina»⁹⁸.

L'essenza autentica della filosofia è l'«*energhēia*, l'essere al lavoro dell'uomo»: Heidegger ne rinviene la matrice patica e agonistica nel mondo greco («la teoria infatti [...] accade solo e soltanto nel *pathos* che coglie chi si trova in prossimità dell'essente in quanto tale e preda del suo incalzare. In secondo luogo i Greci lottarono proprio allo scopo di concepire e portare a compimento questo interrogare [...]»⁹⁹). La filosofia deve «diventare padrona del proprio tempo» e essere parte della «realtà rivoluzionaria» della quale parla. La filosofia, che Heidegger fa coincidere con la scienza, nel senso greco di *episteme*, è la «gnosi» salvifica capace di redimere il popolo tedesco e, attraverso di esso, l'intera cultura occidentale. Essa è «decisione», «affermazione», «azione», «lotta», concetti che rimandano, in ultima analisi, a quella «volontà di potenza», nella quale Heidegger, proprio in quegli anni, andava ravvisando il culmine della Modernità e il compimento nichilistico della metafisica occidentale. Già nel 1936, in Schelling e Nietzsche, Heidegger individuava il punto cruciale della filosofia moderna, che concepisce l'essere come volere e soggettività e, perciò, il punto culminante della dimenticanza dell'Essere; ma proprio la soggettività e la volontà di potenza giocano ancora un ruolo fondamentale nel *Discorso del rettorato* e negli anni immediatamente seguenti, rivelando l'ambiguità di fondo del pensiero heideggeriano in questo periodo. La contraddizione risiederebbe nel contrapporre ad un «destino» inevitabile, di cui la tecnica e il nichilismo sarebbero parte integrante, una volontà che riaffermerebbe quella soggettività, a proposito della quale e in relazione alla quale era stato messo in luce il carattere metafisico dell'essere-coscienza (o autocoscienza) e prospettata la necessità di un suo superamento.

⁹⁶Secondo Fistetti, nel *Discorso del Rettorato* si possono cogliere continue allusioni e riferimenti esoterici e criptici nei confronti delle concezioni di Baeumler e Krieck, pur non essendo quest'ultimi citati mai nel testo. Il concetto di *Geist* ad esempio, che Heidegger ritiene centrale per realizzare l'autentica rivoluzione nazionalsocialista e che egli declina in chiave spirituale, si contrappone alla medesima definizione che in quegli anni dava del *Geist* Baeumler, che, invece, ne forniva un'interpretazione nettamente razzista. Cfr. F. FISTETTI, *Heidegger e la rivoluzione nazionalsocialista*, op. cit., p. 44. Anche dell'ideologia del *Blut und Boden*, secondo la quale il singolo individuo è subordinato al volere della *Volksgemeinschaft*, intesa come comunità fondata sul sangue e sul suolo, Heidegger, nel *Discorso*, ne elabora un'interpretazione polemica nei confronti di quella stessa ideologia, della quale in quegli anni ne venivano accentuati gli aspetti biologici e antisemiti.

⁹⁷M. HEIDEGGER, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, op. cit., p. 38.

⁹⁸*Ibidem*, p. 38.

⁹⁹*Ibidem*, p. 38.

Nel pensiero successivo Heidegger indicherà nella *Gelassenheit* l'atteggiamento più idoneo da assumere nei confronti della Modernità: si tratta di lasciar volgere e dispiegare lo scatenamento della tecnica a livello planetario, assecondandone il compimento e attendendo un nuovo inizio.

Ma qui, nel 1933, Heidegger vorrebbe reagire allo sradicamento dell'uomo e alla negatività del mondo moderno mediante la «lotta», che consentirebbe l'instaurarsi di una nuova epoca dell'Essere e l'affermazione di un sistema socio-politico capace di fronteggiare l'età della tecnica.

Tuttavia, Heidegger ben presto si rende conto che il nazionalsocialismo è ben lontano dal *logos* greco e quindi dalla possibilità di riattivare storicamente la *polis* greca. «La filosofia intesa come volontà di potenza e attività prometeica – cui era improntato il *Discorso del Rettorato* – lungi dall'essere considerata un contromovimento del nichilismo e dell'epoca moderna, ne è ora ritenuta lo stigma essenziale, in quanto requisito della coscienza moderna che si autointerpreta come soggetto o Io»¹⁰⁰.

L'illusione del primato della filosofia – di una *Führung* filosofica che si autoinveste della «missione spirituale» di guidare i *Führer* – è svanita o, quanto meno, è svanito il progetto di tradurre direttamente in ordine politico il sapere filosofico. Credere che un rinnovamento etico-politico possa derivare dalla *gnosis* filosofica e dagli uomini «spirituali» detentori di tale *gnosis*, che con la loro «violenza» creatrice possano plasmare la «storia» dell'Essere, è, oltre che illusorio, anche pericoloso, in quanto rischia di trasformare la tensione sempre inappagata dell'utopia della *polis* in utopismo e volgare storicismo. «Alla base della cosiddetta *Kehre*, che i *Beiträge* drammaticamente documentano, vi è la raggiunta persuasione che l'*Anfang* greco non è ripetibile o imitabile con una decisione volontaristica, ma esso è il dono più grande che si rifiuta a qualsiasi impossessamento o manipolazione»¹⁰¹.

¹⁰⁰F. FISTETTI, *Heidegger e l'utopia della polis*, op. cit., p.86.

¹⁰¹IDEM, *Heidegger e la rivoluzione nazionalsocialista*, op. cit., p.80.

Capitolo III

Il crollo dell'utopia della *polis* e il ritorno alla *gnosis* di Platone

«Per il fatto stesso che da lungo tempo siamo costretti a procurarci le nostre conoscenze selezionandole dall'eccesso di ciò che si dice e si scrive, abbiamo finito per perdere la capacità di udire quel poco di ciò che è semplice che la parola dei pensatori iniziali dice»¹⁰².

Presentando la disfatta della Germania, nelle sue lezioni su Parmenide del semestre invernale 1942/45, Heidegger si va convincendo sempre di più che la nostra autentica dimora sia la casa della dea *Aletheia*: la dea «saluta il pensatore giunto alla sua dimora e nel contempo gli palesa ciò che egli dovrà esperire in futuro. È ciò che per questo pensatore costituirà il da-pensare e che d'ora innanzi, nella storia della verità, rimane il da-pensare in modo iniziale»¹⁰³. Per superare il nichilismo e il tramonto dell'Occidente è necessario, per Heidegger, ritornare al pensiero greco arcaico. Ritornare non già indietro verso il passato, bensì ritornare all'Inizio della cultura occidentale. Infatti, il pensiero greco aurorale non è ciò che è «iniziale» in virtù del fatto di essere storicamente il primo. Lo è, piuttosto, in quanto ha posto il fondamento per l'avvenire della verità in Occidente. «Anassimandro, Parmenide ed Eraclito sono gli unici pensatori iniziali, ma non nel senso che inaugurino o comincino il pensiero occidentale [...] Essi sono pensatori iniziali perché pensano l'inizio[...] Questi pensatori non si pongono di fronte l'inizio nello stesso modo in cui uno scienziato pone mano a qualcosa. I pensatori iniziali non pensano l'inizio nemmeno come se si trattasse di una creazione mentale prodotta da loro stessi. L'inizio è ciò che fa iniziare in questi pensatori qualcosa, poiché li reclama in un modo tale da esigere da loro un arretramento estremo di fronte all'essere. I pensatori sono coloro che vengono *iniziati-catturati dall'inizio-cattura*, coloro che da esso vengono raggiunti, per esservi raccolti e riuniti»¹⁰⁴. Solo riconquistando un rapporto genuino con la greicità aurorale e con la sua originaria apertura al senso dell'Essere, ponendosi in ascolto del «detto» dei pensatori iniziali, è possibile compiere quel viaggio di ritorno verso l'Origine che è l'apertura abissale dell'Aperto, che pur lasciando essere l'ente nella luce del suo apparire, sempre si ritrae e si nasconde. La greicità qui richiamata è quella che, fin dal suo inizio, con Parmenide, ha identificato il pensiero con l'essere. Il pensiero, in questa fase aurorale, non è un attributo dell'uomo, che come *zoion logon echon*, appunto, pensa l'essere come un oggetto, e lo rappresenta secondo quelle categorie logiche dualistiche, che inventate da Aristotele, hanno scisso l'essere dal pensiero e hanno segnato, perciò, l'oblio e la fine stessa della *sofia* antica e marcato l'inizio della *filo-sofia*¹⁰⁵ – un oblio che inaugura la cultura occidentale, che, pertanto, si apre già al suo inizio come cultura del tramonto e della decadenza –, il pensiero è, piuttosto, quel *logos* che *leghein*, raccoglie gli enti in unità, ma non si identifica con essi, li ospita e li lascia essere come l'Essere li ha manifestati ed esposti. Il pensiero è la presenza che condiziona ogni ente presente, o, come dice Heidegger, «il raccoglimento dell'invio alla presenza». La scissione tra pensiero ed essere, operata già da Platone, che intese l'*eon*, l'essere dell'ente, come *idea* e, come tale, oggetto dell'*episteme*, ha impedito al pensiero dell'uomo, che appartiene al *logos*, di considerarsi esso stesso *logos*, e lo ha indotto a scambiare la totalità degli enti raccolta dall'Essere con quanto è raccolto e

¹⁰²M. HEIDEGGER, *Parmenide*, Milano 1999, p. 42.

¹⁰³*Ibidem*, p. 51.

¹⁰⁴*Ibidem*, pp. 40,41.

¹⁰⁵Cfr. G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Milano 1975.

unificato dalla ragione umana. Dall'incomprensione del detto dei pensatori iniziali, nasce l'Occidente, ovvero «quella terra in cui il mondo si afferma nell'isolamento e l'uomo nella solitudine propria di chi erra senza patria, perché il senso dell'essere è smarrito»¹⁰⁶.

Deluso dagli eventi politici in corso e persuaso che il nazifascismo rappresenti la quintessenza del *Ge-stell*, del sistema impositivo e necessitante della tecnica che ormai dispiega i suoi piani di dominio su tutta la terra, Heidegger dubita che sia ancora possibile una «fondazione» politica della verità dell'essere nella *polis* greco-tesca. «La libertà dell'Aperto del tardo Heidegger è una libertà senza *polis*. Si tratta di spiegare perché la topologia dell'essere del tardo Heidegger – che assegna all'*Ereignis* lo statuto della *dike*, di un *nomos* che precede ogni legge, che indica ai mortali il luogo che è loro, la verità dell'essere – si ritrovi, alla fine della storia della metafisica, senza un *topos* che sia l'equivalente della *polis* antica. Si è conclusa la storia della localizzazione politica della verità dell'essere»¹⁰⁷. Il concetto di «popolo» connesso a quello di «storicità», o meglio il concetto dell'Essere come «storia» che trova la sua destinazione nel popolo tedesco, nonostante le delusioni e i vari ripensamenti, aveva continuato a costituire il cuore della riflessione heideggeriana fino a questo momento. Se, a partire dai *Contributi*, Heidegger si convince che solo i poeti e non più i politici in senso stretto, possono istituire la *polis*, negli anni Quaranta neppure i poeti sono più in grado di farsi mediatori, con il loro linguaggio originario e fondativo, tra Essere e popolo: Hölderlin, in questa fase, non è più il poeta dei tedeschi che insegna ai tedeschi a prendere coscienza del proprio destino, ma il poeta dell'Occidente che indica la via per tornare verso l'Origine, non più per fondare una *polis*, ma per «imparare ad abitare poeticamente la terra».

Heidegger si rende conto che la politica come fondazione della *polis* da parte di alcuni soggetti creatori (siano essi politici, poeti o filosofi) e istitutori essi stessi dell'Essere con la loro decisione e azione, comporta un'identificazione dell'Essere con la volontà e rimanda, in ultima analisi, a quella volontà di potenza, che egli – confrontandosi in questi anni con Nietzsche – ritiene ora l'espressione più compiuta di quel nichilismo e di quella metafisica della soggettività che egli intendeva superare. «Nel 1942, Heidegger è consapevole che tra la *polis* e lo Stato si è aperto un abisso incolmabile e che lo stato moderno ha sepolto la *polis* sotto le strutture della volontà di potenza»¹⁰⁸.

Con il *Parmenide* Heidegger, insomma, rinuncia definitivamente alla *polis* come luogo della storia in cui accade l'Essere e si realizza l'Essere come destino, neutralizzando le istanze di filosofia della storia e lo storicismo utopistico che caratterizzano la riflessione heideggeriana dal *Discorso del rettorato* fino al 1942/45. Tuttavia, il «politico» è ancora il centro focale del pensiero heideggeriano, ma nel senso di risalire al di là del politico comunemente e modernamente inteso, al significato originario del «politico», al greco *politikon*. La riflessione sul politico nel corso dell'evoluzione del pensiero heideggeriano si libera dalle categorie gnostiche della modernità e dal nucleo soggettivistico e coscienziale ad esse collegato per avvicinarsi, a partire dagli anni Quaranta, attraverso la rilettura dei Presocratici, ad una *gnosis* autenticamente greca.

In questo senso, centrali sono le riflessioni che Heidegger compie nel *Parmenide* su quello che egli considera l'architetto della *polis* greca, ossia la *Repubblica* di Platone. Qui Heidegger, finalmente, porta alla luce, senza più ambiguità e contraddizioni, il platonismo di fondo della sua filosofia, che innerva e costituisce la sostanza autentica del suo pensiero fin dai suoi inizi: come il Glauco marino che giace in fondo al mare, il platonismo heideggeriano viene liberato e ripulito dalle numerose incrostazioni che ne rendevano irriconoscibile l'aspetto, dalle commistioni cristiano-agnostiche ai residui coscienzialistici dell'Idealismo e del Romanticismo tedeschi. Si tratta di un percorso travagliato e complesso, al termine del quale emerge finalmente il nucleo autenticamente greco della filosofia heideggeriana, quella sua ostinata fedeltà all'idea greca del filosofare, intesa come interrogazione radicale, ossia «come esercizio rigoroso e caustico del pensiero, che lo rende refrattario all'assunzione di ogni *positum* e di ogni contenuto, simile all'esercizio di guardare attraverso il vetro, cercando di vedere il vetro»¹⁰⁹. Platone, per Heidegger, è stato colui che in Occidente ha fondato la «politica», connettendola alla dimensione rivelativa e «cosmica» dell'*aletheia*. La *polis*, cui si riferisce Heidegger, non ha nulla di politico, nell'accezione moderna del termine. «*Polis* è il polo

¹⁰⁶U. GALIMBERTI, *Il tramonto dell'Occidente*, op. cit., p. 197.

¹⁰⁷F. FISTETTI, *Heidegger e l'utopia della polis*, p. 116.

¹⁰⁸*Ibidem*, p. 116.

¹⁰⁹F. VOLPI, *Heidegger e l'ascesi del pensiero*, op. cit., p. 120.

il luogo, attorno a cui ruota in un modo peculiare tutto ciò che ai greci appare come ente [...] La *polis* è tanto meno qualcosa di politico quanto lo spazio qualcosa di spaziale»¹¹⁰.

«Se l'essenza della *polis* si lascia determinare solo a partire dall'*aletheia* come svelatezza e se l'originaria contro-essenza dell'*aletheia* è la *lethe*, cioè il nascondimento che si sottrae come dimenticanza allora diventa chiaro in che senso la *polis* è e non può essere impolitica»¹¹¹.

La *polis* di cui tratta la *Repubblica* di Platone non corrisponde allo Stato dei moderni: per i greci il politico è ciò che è degno di essere interrogato, il luogo del problematico, della domanda che nasce dallo stupore di fronte alla libera e incondizionata manifestatività degli enti che sono. Il *politikon* greco, in quanto determinazione dell'*aletheia*, è *polemos*, qualcosa che va conquistato strappandolo al suo occultamento. Lo Stato, forma politica tipica della modernità, è, invece, espressione della volontà di potenza che «condanna il politico alla manipolazione della coscienza che agisce pianificando, alla perdita della storia e, ciò che più conta, ad essere sempre più la forma dispiegata di un nudo dominio»¹¹². Non a caso Heidegger reinterpreta la virtù della *dikaiosune* – per Platone la virtù politica per eccellenza – nei termini di un'accettazione del proprio destino di disvelamento, di un essere disponibili verso la *dike*, che a sua volta, derivando etimologicamente, secondo Heidegger, sia da *deiknumi*, mostrare, indicare, sia da *dikein*, che vuol dire gettare, si configura come il *Nomos* per antonomasia, la legge che precede tutte le leggi, che fa sì che «ciascuna cosa sia nel luogo che le è proprio, sia nell'ambito che le compete», assegnando così ai mortali la dimora nel loro vero essere. La *dike* si mostra all'uomo come quella servitù affrancante in cui consiste la sua vera libertà, la quale, lungi dall'essere libertà della volontà, legata ad un soggetto razionale e autonomo, è la «storia» delle compaginazioni (*Fugen*) della verità dell'Essere o dei modi del suo svelamento, a cui l'uomo viene destinato.

Tuttavia, la dimensione aletheiologica della politica è stata occultata e conculcata dall'idea romana di *imperium*, inteso come comando e come dominio, che è diventata, in epoca moderna, volontà di potenza, sulla quale si fonda l'idea di Stato-totalitario. Il passaggio cruciale risiede, per Heidegger, nella trasformazione della concezione della verità come *aletheia* in quella di *rectitudo* latina, ossia la verità non è più l'incondizionato e originario accadere dell'Essere, ma è l'esatta corrispondenza tra il conoscente e il conosciuto, «il corretto rapportarsi dell'uomo all'ente, ossia l'esattezza del vedere e del giudicare umano»¹¹³.

La *ratio* dei romani (da *reor* che vuol dire «sottoporre qualcosa alla misura e al calcolo»), che riduce l'Essere all'ente, ad un oggetto (*ob-iectum*) gettato davanti ad un soggetto, inaugura quella fase della cultura occidentale che Heidegger chiama «pensiero calcolante» e conduce alla concezione moderna della verità come certezza, formulata nel *cogito* cartesiano e centrata sulla coscienza e autocoscienza dell'uomo, la cui caratteristica peculiare è la prevedibilità e l'evidenza di tutto ciò che è calcolabile e pianificabile. Heidegger individua una corrispondenza tra vere e proprie «epoche» della storia della verità e la storia del politico: se la *polis* greca rimanda ad una concezione della verità come *aletheia*, la *res publica* romana rimanda, invece, ad un'esperienza della verità come *rectitudo*, mentre lo Stato moderno è espressione della verità come certezza soggettiva. «Comincia ad essere chiaro che l'epoca moderna è per Heidegger in gran parte il risultato della romanizzazione della greicità, che la Chiesa cattolica ha in seguito consolidato e perfezionato. Insomma, a partire dai Romani, il *politikon* concepito dai greci come scaturente dalla *polis*, diviene sinonimo di *imperium* e confluisce nella concezione moderna della sovranità dello Stato come Stato-potenza»¹¹⁴.

Con il precipitare degli eventi bellici in Germania, Heidegger si rende sempre più consapevole che il nichilismo non può essere superato con mezzi «politici», perché l'identificazione da lui finora effettuata della politica con la volontà di potenza e con la «violenza» di alcuni soggetti creatori, mediatori dell'Essere presso il *Volk* tedesco, rappresenta l'espressione più compiuta di quella Modernità che egli intendeva criticare. «Un tramonto non viene mai superato arrestandolo soltanto e per così dire frenandolo, e poi rispingendolo in avanti verso un progresso e verso tempi migliori»¹¹⁵. Ogni progresso, ogni volontà di superare il tramonto è, in realtà, un allontanarsi dall'Inizio. «Il tramonto è superabile soltanto se è salvato l'inizio, ma allora esso è

¹¹⁰M. HEIDEGGER, *Parmenide*, op. cit., p. 180.

¹¹¹F. FISTETTI, op. cit., p. 117.

¹¹²*Ibidem*, p. 117.

¹¹³U. GALIMBERTI, *Il tramonto dell'Occidente*, op. cit., p.17.

¹¹⁴F. FISTETTI, op. cit., p.118.

¹¹⁵M. HEIDEGGER, *Parmenide*, p. 291.

già superato»¹¹⁶. Non si tratta di ritornare semplicemente alla Grecia, di ripetere l'Inizio e di tradurlo nei termini dell'epoca attuale. Si tratta, piuttosto, di imparare a pensare inizialmente, di «entrare in discussione e in dialogo con l'inizio al fine di percepire la voce della disposizione e delle destinazioni»¹¹⁷. Il viaggio che conduce alla dimensione della dea *Aletheia* è il pensare in direzione dell'Inizio. Il pensatore pensa l'Inizio nella misura in cui rammemora l'*Aletheia*. L'*Aletheia* è lo svelamento che salva in sé ogni apparire e scomparire. Alla presenza dell'Essere si riduce il pensare, che non è dell'uomo ma dell'Essere. Il pensare è il presentarsi, il manifestarsi, l'esporsi dell'Essere. Ma la conoscenza dell'Inizio diviene difficile ed estraniante per l'uomo moderno, che concepisce se stesso come soggetto, ossia come quel *subiectum*, quel fondamento sulla base del quale l'uomo interpreta, conosce ed organizza il mondo.

Il concetto che afferra (*cum-capere*) gli enti per padroneggiarli e che risolve l'Essere nella totalità degli enti posseduti ha eliminato quell'orizzonte di mistero inattingibile e inafferrabile che c'è dietro la manifestazione di ogni ente, il cui volto enigmatico e inaccessibile generava nel pensiero aurorale un senso di religioso rispetto e di attesa. Al pensiero della rivelazione e della contemplazione è subentrato il pensiero dell'intenzione e della volontà. Ma l'Essere in quanto «storia» è destino, e perciò l'Essere destina anche quell'evento, che è il pensiero calcolante, che «tenta la soppressione del destino e dell'enigma in esso racchiuso». Bisogna pensare fino in fondo il fallimento dell'essere, il suo venir meno (*fallere*), le tracce che l'Essere lascia essere di sé in sua assenza e nell'assenza percepire la voce delle destinazioni future. Tale voce viene esperita soltanto là dove c'è «esperienza». Ma l'esperienza, in quanto vera esperienza, o esperienza di verità, è l'apertura, l'incontro desituante e destabilizzante in cui «l'alterità essenziale dell'ente si svela rispetto a ciò che è abituale», un'alterità che non viene affatto dominata ma che invece ci trasforma. Sarà disposta questa umanità storica, in particolare «l'umanità tedesca che, al pari dei greci è chiamata a pensare e a poetare»¹¹⁸, a sopportare quel dolore che è connesso ad ogni vera esperienza e a compiere il sacrificio «di morire di quella morte che sacrifica l'essere-uomo per la custodia della verità dell'essere»?

¹¹⁶*Ibidem*, p. 292.

¹¹⁷*Ibidem*, p. 292.

¹¹⁸Volpi, nell'Introduzione al *Parmenide*, sostiene che Heidegger continua ancora, a questa altezza cronologica, ad interpretare la «germanità» in un senso ancora vicino alla concezione del pangermanesimo che aveva supportato l'ideologia nazionalsocialista e che la lettura che egli fornisce della grecità e il disprezzo per la latinità e la cultura romana rimangono ancora inficiate di hegelianismo. Cfr. M. HEIDEGGER, *Parmenide*, op., cit., p. 5. Tuttavia, le pagine finali del *Parmenide* hanno un tono concitato e drammatico, «che ha accenti quasi wagneriani, da crepuscolo degli dei». Se il nazionalismo è diventato ai suoi occhi l'espressione dell'*animalitas* e della *brutalitas* in cui è precipitato l'Occidente, ad Heidegger non rimane che la Germania dei poeti e dei pensatori. «I tedeschi sconfitti sono le vittime sacrificali della dimenticanza dell'*Anfang* in cui è sprofondata la storia della metafisica, ma, proprio in questa distretta, essi hanno il privilegio di esperire che tale dimenticanza non è un'omissione o una trascuratezza dell'uomo, ma un *Ereignis*, che appartiene all'essenza stessa dell'essere, vale a dire alla *Unverborgenheit*. Qui l'appello di Heidegger a ritrovare l'*Anfang* suona come una drammatica presa d'atto della tragedia cui il nazionalsocialismo ha condotto il popolo tedesco tradendone la vocazione di popolo di poeti e pensatori. Ma, inteso in tutta la sua profondità, quello di Heidegger è un appello a rinunciare alla *polis*, dal momento che la modernità dispiegata, o per adoperare il suo lessico, la storia della metafisica giunta al suo compimento, non offre alcuna possibilità di avvento di un nuovo inizio del politico». Cfr. F. FISTETTI, op. cit., p. 205.

Capitolo IV

La nostalgia, il pensiero come rammemorazione e il ritorno alla «casa dell'essere»

«Io sono tu e tu sei io,
e dove tu sei io sono,
e in tutte le cose sono disperso.
E da ovunque tu vuoi,
tu mi raccogli,
ma raccogliendomi tu raccogli te stesso»¹¹⁹.

Nel 1946, all'indomani della catastrofe bellica in cui era precipitata l'Europa con la seconda guerra mondiale e della conseguente crisi dei valori «umanistici» su cui si era fondata la cultura occidentale, Heidegger, nella *Lettera sull'«umanismo»*, parla di «spaesatezza senza precedenti dell'uomo moderno», divenuta ormai «un destino mondiale», spaesatezza che Nietzsche è stato l'ultimo ad esperire e che «riposa nell'abbandono dell'ente da parte dell'essere. Essa è il segno dell'oblio dell'essere, in conseguenza del quale la verità dell'essere rimane impensata»¹²⁰. L'alienazione dell'uomo moderno – «riconosciuta da Marx, partendo da Hegel, in un senso essenziale e significativo» – che caratterizza la civiltà occidentale al suo tramonto, è da rinvenire nella «dimenticanza» dell'Essere a favore dell'ente, per cui «l'uomo osserva e lavora sempre e solo l'ente»¹²¹. «L'oblio della verità dell'essere a favore dell'imporsi dell'ente, non pensato nella sua essenza» si configura come «un decadimento (*Verfallen*)»¹²². L'uomo moderno, nell'epoca della scienza e della tecnica, divenuto ente tra gli enti, si «perde» tra gli enti. «Esiliato dalla verità dell'essere, ovunque l'uomo gira attorno a se stesso come *animal rationale*»¹²³. Soltanto recuperando la dimensione ex-statica, che costituisce la sua essenza più propria, l'uomo «sta fuori nell'apertura dell'essere, la quale apre nella radura quel tra (*Zwischen*) entro il quale può essere una relazione tra soggetto e oggetto»¹²⁴. Nell'*ek-stasis*, nella sospensione dell'abituale e dell'ovvio, l'uomo non permane identico a se stesso, ma, riconoscendo la propria finitezza e la propria temporalità, egli vive la differenza, lo scarto, l'apertura all'Altro. In quanto essere in cammino, l'uomo abita quello spazio intermedio, lo *Zwischen*, il «tra», quella zona di confine e di sutura tra mondi, quell'ignoto ambivalente, in cui è possibile inventare nuovi linguaggi, nuovi ordini e nuove geografie della terra. Nonostante l'*eimarmene* coercitiva del *Gestell* ormai si imponga a livello globale sulla terra, Heidegger ci indica la possibilità di uscire dalle categorie fondative e autoreferenziali della Modernità, irrigiditasi nella logica duale e oppositiva di soggetto/oggetto. Ma come è possibile oltrepassare la visione oggettivistica che pensa l'uomo cosa tra le cose e quella soggettivistica che risolve l'uomo nella sua egoicità e lo colloca come soggetto di fronte alle cose del mondo per la loro manipolazione? O, per dirla con le parole di Beaufret: «qual è il genere di rapporto che connette la coscienza all'essere? E, se contro il solipsismo

¹¹⁹ Dal vangelo apocrifo di Eva, citato da Epifanio, *Adv. haeres.* XXVI, 2.

¹²⁰ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, Milano 1995, p. 69.

¹²¹ *Ibidem*, p. 70.

¹²² *Ibidem*, p. 59.

¹²³ *Ibidem*, p. 73.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 84.

psicologistico, si fa intervenire una comunicazione interumana, come fa l'essere a rendere possibile questa comunicazione?»¹²⁵ Uscire dall'esperienza totalizzante della coscienza propria della Modernità significa ad un tempo uscire dalla metafisica occidentale e superare il circolo vizioso e aporetico della rappresentazione. Il pensiero presentativo, espressione della metafisica occidentale, dimentica il suo essere un «tra», per affermare ostinatamente la sua identità¹²⁶. «Ma per uscire dal soggetto e dall'oggetto non serve il pensiero che è nato da questa contrapposizione, ma una dimensione che questa contrapposizione ha sempre disabitato»¹²⁷.

Per questo occorre risollevarsi la filosofia dalla sua deformazione «umanistica» al mistero dell'Essere e al suo originario disvelarsi. La rivelazione dell'Essere non può essere l'opera di un ente, ma può aversi soltanto attraverso l'iniziativa dell'Essere stesso. «Solo finché accade la luce dell'essere, l'essere sopraggiunge all'uomo, ma che accada l'illuminazione è deciso dalla ventura dell'essere»¹²⁸. A chiamare non è più il *Deus absconditus*, il totalmente Altro della filosofia gnostica, ma l'Essere nella sua differenza con l'ente. L'uomo non può svelare il senso dell'Essere. Egli ha da essere non «il padrone dell'ente ma il pastore dell'essere e la sua dignità consiste nell'esser chiamato dall'essere stesso a far da guardia alla sua verità»¹²⁹.

Heidegger avverte l'urgenza incalzante che l'uomo occidentale trovi il luogo in cui accasarsi, si metta in cammino verso la sua autentica dimora. Ma può la *Seelenfünklein*¹³⁰, la scintilla dell'anima occidentale realizzare il *nostos* verso la propria patria? Non è questo *nostos* carico di dolore e la filosofia, appunto, il pensiero della nostalgia? «Nostalgia: esiste ancora, oggi, qualcosa del genere? Non è forse questa una parola divenuta incomprensibile persino nella vita quotidiana? L'odierno uomo di città, la scimmia della civiltà non ha forse eliminato da lungo tempo la nostalgia? E la nostalgia addirittura come definizione della filosofia»¹³¹.

Il significato profondo della nostalgia heideggeriana non è solo «rimpianto di un essere che un tempo, all'alba dell'Occidente, s'è rivelato e oggi, a tramonto inoltrato, più non si rivela»¹³², ma è memoria e intimo raccoglimento. Nella dimensione estrovertita della «dittatura del pubblico», l'uomo, obliando se stesso (e obliando persino questo stesso oblio) non si pone più in raccoglimento e nel «rumore del mondo» dell'odierna civiltà della tecnica e nella «chiacchiera» che ormai è diventata il suo linguaggio abituale, egli non è più in grado di ascoltare la voce dell'Essere, di corrispondere alla sua chiamata e di decifrare i segni e i messaggi del suo «invio» e della sua «destinazione».

«Quanto più la notte del mondo va verso la mezzanotte [...] quanto più si perdono le tracce, tanto meno è possibile a un mortale giacente nell'abisso, poter riconoscere un cenno o un segno»¹³³.

«Dall'esilio alla casa, dalla vita straniera alla vita autentica nel senso di propria (*eigentlich*), dall'abituale all'abitare si perviene attraverso un ritorno, che non è un passo dopo l'altro, ma un salto dal modo di pensare fondativo, com'è in uso nell'*eimarmene* e nel *Gestell*, a quel modo di pensare abissale che libera da ogni imposizione»¹³⁴.

Abbandonato il *Grund*, il fondamento posto dalla ragione occidentale a sostegno della metafisica (nelle sue espressioni filosofiche, teologiche e scientifiche), si salta nell'*Ab-grund*, in quell'abisso, che non è «il vuoto

¹²⁵Cfr. la nota introduttiva di F. Volpi, in M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, op. cit., p. 16.

¹²⁶Il pensiero, fondato sulla «presenza» e centrato sulla coscienza, che ha dominato la metafisica occidentale era ciò che, secondo Heidegger, Anassimandro nel suo linguaggio aurorale definiva l'*Adikia*, che non si traduce semplicemente con «ingiustizia», ma con «il persistere nel dominio dell'identità». Il pensiero della «presenza» e della coscienza può essere superato se «i via via soggiornanti» non si sottraggono alla transitorietà del loro soggiorno. «Nello scoprirsi finito, nello scoprirsi un «tra», il soggetto può aprirsi ad un accordo ontologico che ristabilisce la connessione tra i via via soggiornanti (*Dike*)». Cfr. M. L. MARTINI, *Un racconto dell'anima*, op. cit., p.105.

¹²⁷U. GALIMBERTI, *Heidegger e la gnosi*, in *Eredità di Heidegger*, op. cit., p. 90.

¹²⁸*Ibidem*, p. 90.

¹²⁹M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, op. cit., p.73.

¹³⁰Heidegger sostiene che la parola anima (*Gemüt*) può essere tradotta in tedesco anche con *Seele*, «la quale non indica il principio della vita, ma ciò che fa l'essenza dello spirito, lo spirito dello spirito, la scintilla dell'anima (*Seelenfünklein*)».

¹³¹«La filosofia tedesca nel suo complesso - aveva già detto Nietzsche mezzo secolo prima - è la più radicale forma di nostalgia finora esistita. Non si è più di casa in nessun posto, si finisce per voler tornare nell'unico luogo in cui ci si potrebbe sentire in patria, perché solo lì si vorrebbe abitare: e questo è il mondo greco». In un ciclo di lezioni del 1929-30, commentando un passo di Novalis, Heidegger dice: «La filosofia è propriamente nostalgia (*Heimweh*), un impulso ad essere a casa propria ovunque (Novalis, *Schriften*, Frammento 21).

¹³²U. GALIMBERTI, *Heidegger e la gnosi*, op. cit., p. 95. La parola greca *algos*, per Heidegger, etimologicamente connessa con *alego*, intensivo di *lego*, significa intimo raccoglimento.

¹³³M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, op. cit., p.73.

¹³⁴U. GALIMBERTI, *Heidegger e la gnosi*, p. 92.

nulla, né il buio caos, ma l'*Ereignis*. Nell'*Ereignis* vibra l'essenza di ciò che parla come linguaggio e che una volta fu chiamato la casa dell'essere»¹³⁵.

Il salto non è un passaggio, non è la dimostrazione logica o la mediazione dialettica che hanno caratterizzato il metodo (*meta-odos*) occidentale, il suo stare per via, che non ammette deviazioni, secondo un itinerario che facendo corrispondere il pensiero alla cosa e la cosa al pensiero, concepisce la verità nei termini di una *adequatio rei ad intellectus* e, nel tentativo di controllare, mediante il potere del concetto, l'inquietante enigma dell'accadere di tutte le cose, risolve l'Essere nella totalità degli enti conosciuti e posseduti. «Il salto porta il pensiero, senza ponti, cioè senza la continuità di un avanzamento progressivo, in un altro ambito e in un altro modo di dire», in quella «regione totalmente diversa», in quel luogo di silenzio abissale, dove si può udire il suono di quel dire originario che non si lascia afferrare e chiudere in nessun enunciato e nel quale dell'Essere non si dà prensione, come nel pensiero concettuale, ma solo segno, traccia e ricordo.

Heidegger, nel descrivere il salto dal pensiero come calcolo (*Rechnen*) al pensiero come memoria (*Andenken*), parla dell'*Andenken* come del «raccolgersi dell'anima, come permanente raccogliersi presso ciò che ad ogni sentire (*Sinnen*) si rivolge». «Questo rivolgersi è il ringraziamento (*Danken*) che il pensiero memorativo porge al messaggio che lo chiama a quel *Verabschieden*, a quel congedo che è dar l'addio a ciò che ha fatto il proprio tempo, che è passato secondo la sua misura, che si è compiuto»¹³⁶.

L'Essere come *Ereignis* è «il campo di gioco della trasmissione dei messaggi», il luogo di infiniti rinvii linguistici, in una circolarità di appello e risposta che è inesauribile, perché inesauribile è il non-detto, il silenzio, lo sfondo da cui ogni parola proviene e che non sarà mai totalmente esplicitabile. Per uscire dalla «notte del mondo» è necessario un nuovo annuncio che ricostituisca quel rapporto originario tra uomo ed Essere, obliato dalla metafisica occidentale. Il tempo di «povertà estrema» in cui viviamo, che corrisponde alla dimenticanza dell'Essere, è, innanzitutto, un tempo di povertà linguistica e di mancanza di parole. Il linguaggio occidentale, che «parla» veritativamente solo nei termini della logica dualistica del principio di non contraddizione, che connette sempre un soggetto ad un predicato, per cui questo non è quello, testimonia l'oblio dell'Essere, l'evento della sua dimenticanza. Il linguaggio tace e, nel suo nominare semplicemente gli enti che sono, non rinvia più a quell'orizzonte indicibile e inafferrabile dell'Essere da cui e in cui gli enti si eventvano. «Al linguaggio metafisico, che dice come le cose sono, occorre sostituire un linguaggio che non dice, ma rinvia dal detto a ciò che non è detto e che dal detto è richiamato»¹³⁷.

«Il linguaggio è la casa dell'essere, abitando la quale l'uomo e-siste, appartenendo alla verità dell'essere e custodendola».¹³⁸ Mettersi in cammino verso di esso significa, per Heidegger, portarsi in prossimità dell'Essere, mettersi in ascolto del suo richiamo e riscoprire l'appartenenza al destino dell'Occidente, che «non è pensato come regione contrapposta all'Oriente [...], bensì è pensato nella sua vicinanza all'Origine».

«In questa vicinanza si compie, se mai si compie, la decisione intorno a se e come Dio e gli dei si neghino e resti la notte, 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, viene alla luce solo se prima, dopo lunga preparazione, l'essere stesso si è aperto nella radura 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»¹³⁹.

¹³⁵ *Ibidem*

¹³⁶ *Ibidem*

¹³⁷ U. GALIMBERTI, *Il tramonto dell'Occidente*, p. 622.

¹³⁸ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, op. cit., p. 61.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 68.

Capitolo V

Heidegger: il ritorno alla terra e alla dimensione simbolica

«Siamo disposti o no ad ammetterlo,
noi siamo piante che debbono crescere radicate nella terra,
se vogliono fiorire nell'etere e dare i loro frutti»¹⁴⁰.

«Il poeta chiama l'anima "qualcosa di straniero sulla terra". Ma è proprio la terra il luogo dove il suo andare non è ancora potuto giungere. L'anima cerca la terra, non la fugge»¹⁴¹.

Commentando il poeta Trakl, l'ultimo Heidegger si mette in cammino alla ricerca della terra, che bisogna «salvare» in quanto terra, «per potervi poeticamente costruire ed abitare». La terra che egli cerca «è la dimora degli dei, dove nessun uomo è solamente un uomo, e nessun dio è solamente un dio»¹⁴², ma ciascuno è simbolo, cioè «parte che cerca l'altra parte». L'incamminarsi verso la «non-ascosità» della terra è un tenersi in cammino, *Unterwegs*, dice Heidegger, perché «la terra ama nascondersi» (*physis filei kruptestai*) e si rivela nascondendosi, custodendo quel fondo senza fondo che non si lascia mettere del tutto in luce, quell'originario in cui tutti i significati sono possibili e di cui «il simbolo è la prima parola».

Nel suo discorso commemorativo, presentato a Friburgo il 16 dicembre 1977, Gadamer mise in evidenza l'importanza della riflessione dell'ultimo Heidegger sul tema della terra e di come essa rappresenti «un'autentica breccia», un avvio nuovo del suo pensiero, come anche della filosofia nel suo complesso. «Alla terra non è più data una funzione privativa e limitata, ma per la prima volta comincia a rappresentare un ruolo ontologico e costitutivo di centrale importanza»¹⁴³.

Nella filosofia greca, per quanto la terra/*chora/yle* sia espressione di quelle forze ctonie, primitive e irrazionali e si configuri in un'accezione negativa come quel principio passivo, femminile, informe, cui viene contrapposta la dimensione uranica e solare del *logos*, principio positivo, attivo e maschile, essa, tuttavia, rappresenta un elemento costitutivo ed essenziale della *physis* greca che, insieme al fuoco, all'aria e all'acqua, la costituisce nella forma geometrico-matematica del Quattro, simbolo della stabilità, totalità e perfezione. «Fino a che l'uomo ha vissuto in una concezione mitica del mondo, egli ha sperimentato il mondo come uno sposalizio di cielo e terra e ha esperito se stesso come il mortale sul quale gli dei potevano accampare legittime pretese»¹⁴⁴.

Nel Gorgia Platone scrive che gli uomini saggi dicono che cielo e terra, dei e uomini sono tenuti assieme dal principio della condivisione, dall'amicizia e dall'ordine, dall'autocontrollo e dalla giustizia; ecco perché essi chiamano l'universo *kosmos* e non disordine.

¹⁴⁰M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, ed. it. Genova 1986.

¹⁴¹IDEM, *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1984, p. 30. Nel suo commento al poema di Trakl, così come nel resto dell'opera, emergono con chiarezza alcune delle figure tipiche dello gnosticismo: l'anima straniera, l'esodo, la chiamata, l'essere in cammino, il ritorno. Tuttavia, come sottolinea la Martini, «il discorso si distende e si appiana nei termini della calma, della quiete e della mitezza[...] L'angoscia si trasforma in dolore pacato», ma, soprattutto, nella definizione del problema dell'Essere, le categorie di spazio «interagiscono» con quelle di tempo. M. L. MARTINI, *Un racconto dell'anima*, op. cit., p. 103.

¹⁴²U. GALIMBERTI, *La terra senza il male*, op. cit., p.12.

¹⁴³J.J. KOCKELMANS, *Alcune riflessioni sulla concezione della terra in Heidegger*, in «Humanitas» 4 (1978), pp. 445-468.

¹⁴⁴IDEM, op. cit., p. 447.

«Ma l'armonia si spezza e una sorda diffidenza, se non addirittura un'insanabile inimicizia, matura tra l'uomo e la terra. Per effetto di questa separazione l'uomo non è più a casa sulla terra e il suo abitare appare come un incidente»¹⁴⁵.

Nel pensiero gnostico-cristiano la terra è il luogo del diabolico, nel senso di *diaballomai*, in quanto essa separa l'uomo da Dio, facendogli obliare la sua vera natura e impedendogli il ritorno verso la patria celeste. Il pensiero tecnico-scientifico non fa che acuire il senso di estraneità dell'uomo alla terra e la caratterizzazione negativa di quest'ultima, che diviene, a partire dalla Modernità, cosa, oggetto, materia inerte, natura cadaverizzata, su cui l'uomo esercita il proprio progetto di dominio e di asservimento ai propri fini.

Che cos'è, infatti, la volontà di potenza, espressione e culmine del soggettivismo prodottosi con la Modernità, se non l'estremo tentativo di sottrarre l'uomo alla minaccia della terra, cosicché, instaurando il di-segno dell'uomo su di essa, la terra non mostri più il carattere oscuro ed enigmatico dei suoi segni? E che ne è della terra, nella dimensione temporale schiusasi con il giudaismo-cristianesimo e inveratasi nelle «magnifiche sorti e progressive» della Modernità, se la pienezza del senso è sempre un aldilà da venire? Il terrore della sua impermanenza costringe l'uomo moderno a negare la terra, a «sopprimere lo spazio, il suo spazio, tra passato e futuro, sopraffatto da un incalzare vorticoso» che, nel nome dell' anteriorità e dell'attesa escatologica, sopprime ogni possibile senso del presente. Nell'epoca dell'impoeticità del *Ge-stell* e del pensiero calcolante, la terra non è più considerata nel proprio essere terra, come ciò che genera, nutre e sostiene e gli uomini non abitano più «poeticamente» su di essa, in quanto essi hanno dimenticato di essere dei «mortali». Sotto il dominio della scienza e della tecnica, la terra è, invece, pro-vocata dal sapere matematico (*mathemata*, sapere che anticipa), che la forza a rispondere alle proprie domande e asservita all'uomo in nome dell'utile del domani, unica trascendenza cui sembra aspirare l'epoca contemporanea. L'uomo moderno si pone davanti ai «doni» della terra, non nell'atteggiamento di contemplazione e di ringraziamento proprio degli antichi, bensì nell'atteggiamento baconiano, proprio dell'epoca moderna, che facendo coincidere il sapere con il potere, instaura il *regnum hominis* su di essa, legittimandone la manipolazione e lo sfruttamento ai fini della propria appagatività.

Nel pensiero dell'ultimo Heidegger, la terra subisce una torsione semantica come nessun altro termine della sua filosofia¹⁴⁶. Attraverso la poesia di Hölderlin, Heidegger tenta di riaffermare nel pensiero quella dimensione mitica e simbolica della terra, cui allude la sapienza aurorale greca prima che la metafisica, nel suo bisogno di rassicurazione e di stabilità, ne eliminasse gli aspetti ambigui, oscuri, proteiformi e contraddittori, inesplicitabili nei termini dualistici e oppositivi della logica occidentale¹⁴⁷. Nell'*Erde* heideggeriano risuona l'eco arcaica di Gea, che insieme al Caos, l'Erebo e la Notte, costituisce quell'apertura originaria che rende possibile il libero e incondizionato accadere degli enti, quel fondo abissale senza fondo (*Ab-grund*) che custodisce, nascondendolo nel suo «grembo», il non ancora accaduto e il non ancora detto e, soltanto a partire dal quale, possono ancora accadere gli eventi. Nel suo tentativo di oltrepassare il pensiero presentativo della metafisica occidentale e di pensare l'essenza dinamica e inafferrabile della *physis* greca,

¹⁴⁵U. GALIMBERTI, *La terra senza il male*, op. cit., p. 22.

¹⁴⁶Ne *L'origine dell'opera d'arte*, Heidegger concepisce la Terra nella sua lotta con il Mondo. La Terra è qualcosa di chiuso in sé, di oscuro, di impenetrabile, ma, in quanto tale, sorregge il Mondo, che è, invece, un principio di apertura e di illuminazione. L'opera d'arte «accende» questa lotta fra Mondo e Terra e, configurandosi come tensione tra un fondo oscuro e proteggente e l'aprirsi e l'illuminarsi su questo sfondo di un mondo storico, non è infine altra cosa da ciò che costituisce, secondo Heidegger, l'essenza dell'*Aletheia* come lotta di occultamento e di disvelamento. Cfr. M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, ed. it. Firenze 1968.

¹⁴⁷Di fronte al processo di geometrizzazione prodotto dalla scienza cartesiana e illuministica, che ha trasformato lo spazio in un *continuum* omogeneo, quantitativo, misurabile e convertibile, Heidegger recupera la dimensione della *chora* platonica e «la sua identità culturale, il suo *genius loci*, la sua dimensione narrativa». Nel *Timeo* di Platone la *chora* è ciò che rende possibile la natura di un luogo, la sua dimensione immateriale. Proprio perché principio della forma, la *chora* è di per sé informe e proteiforme, simile alla cera che fornisce la materia al modello. Heidegger ripropone nel suo pensiero l'opposizione platonica *chora/topos* che rivive nel binomio *Ort/Stelle*: il luogo, infatti, ha una sua dimensione materiale, fisica, commensurabile con gli altri luoghi, ma esso ne ha anche una profondamente immateriale, qualitativa e incommensurabile, che lo rende significativo per l'uomo e la sua cultura.

Heidegger come Hölderlin, non ripete passivamente i miti, ma cerca di recuperare al pensiero la sapienza cui quei miti accennano. In altri termini, egli cerca di pensare autenticamente ciò che i miti hanno semplicemente nominato. Ma, per questo, sono necessarie parole nuove, «parole che parlino», non semplici «strumenti» che esprimano soltanto la dimensione dell'enunciazione-esplicitazione, in cui sembra ormai consistere il linguaggio occidentale, ma «parole», i cui segni rimandino al simbolo, che, rifiutandosi ad ogni esplicitazione e ad ogni enunciazione, «non è mai ciò che si pensa, ma ciò in cui e da cui si pensa».

Lamentando la limitazione e la povertà del nostro linguaggio, Heidegger invita a percorrere lo spazio del simbolico, dove una cosa non è mai solo se stessa – secondo il principio di non contraddizione su cui si è fondato il linguaggio filosofico-scientifico occidentale, che dice questo è questo e non è altro –, ma ogni cosa ne richiama altre in un co-appartenersi che mette assieme, *sumballei* appunto, le differenze senza eliminarle.

Nel discorso *La cosa*¹⁴⁸, utilizzando l'esempio della cosa-brocca, Heidegger mette a confronto la modalità descrittivo-enunciativa propria del pensiero tecno-scientifico con la modalità connotativo-evocativa propria del pensiero simbolico. Il simbolo allude, richiama, e-voca quello sfondo pre-logico in cui l'uno si specchia nei molti e i molti nell'uno, in un gioco di richiami infinito che consente alla cosa di aprirsi ad una presenza non racchiudibile nelle de-finizioni e nelle de-terminazioni della logica occidentale. Il carattere di brocca della brocca risiede nel dono del versare acqua o vino, i quali a loro volta sono frutto della terra unita al cielo. L'acqua e il vino possono essere ciò che ristora la sete dei mortali e ciò che rallegra la loro convivialità o la libagione che si consacra e si offre agli dei immortali. In tal modo, terra, cielo, mortali e dei dimorano immediatamente assieme nel dono del versare della brocca. «Questo dimorare a sua volta si appropria del Quadrato, nel senso che esso porta i quattro alla luce come appartenenti l'uno all'altro, li affida l'uno all'altro. Ed essendo al tempo stesso sposati l'uno all'altro essi sono non-occulti»¹⁴⁹. Nella concezione della *physis* in termini di Quadrato di cielo e terra, dei e mortali, Heidegger stesso ammette esplicitamente di essersi ispirato alla concezione mitico-poetica del mondo sostenuta da Hölderlin, che attraverso la sua poesia, tentava a sua volta di far riemergere i grandi miti del passato.

Anche nel discorso *Costruire, Abitare, Pensare*¹⁵⁰ la terra è ciò che pro-duce, nel senso di portare alla luce dal suo nascondimento e i suoi pro-dotti sono lo sbocciare dei fiori e il generarsi dei frutti, lo scorrere delle acque sulle sue rocce, l'innalzarsi degli alberi sul suo suolo, il dispiegarsi degli esseri nella multiformità del vivente. Su di essa i mortali contemplanò il cielo, il corso del sole e della luna, la notte che approssima le stelle, le stagioni dell'anno e la loro regolare successione, la benevolenza del giorno, le nubi aeree e l'azzurra profondità dell'etere. Con i piedi ben radicati nella terra e lo sguardo rivolto al cielo, essi attendono i cenni degli dei e, nello spazio di sacro che così si apre, Dio stesso appare nella sua presenza e si ritira nel nascondimento.

Quando parliamo e pensiamo uno dei quattro, terra, cielo, mortali e divini, noi stiamo già pensando, insieme con esso, gli altri tre: nel libero gioco della poesia le cose non sono semplicemente utili, ma sono lasciate essere quello che sono. «Nell'apertura poetica, infatti l'uomo abita la terra lasciandola essere quello che è, il che è molto più che impadronirsene per utilizzarla, per ridurla ad oggetto di rappresentazione e manipolazione[...] In questa libertà poetica dove ogni cosa è lasciata essere per quello che è e presso di sé è fatta dimorare, l'uomo recupera la sua patria e cessa di essere *heimatlos*, senza terra, senza paesaggio familiare, senza riscontro e senza corrispondenza. E non è forse l'assenza di tutte queste cose che l'uomo lamenta?»¹⁵¹

Oggi, l'appello della relazione in-finita dei quattro nell'intero ci è negata, e, tuttavia, ciò che si nega a noi, in realtà, a suo modo, ci si avvicina. La terra è una dea antichissima, che è vicina eppure è difficile da afferrare. La terra non è vicina o lontana come gli altri enti, essa è il *phyein* della *physis*, è quel produrre incessante dal quale la molteplicità degli enti nasce, prende forma e misura. La terra è l'Essere, il grande assente nella storia del pensiero occidentale, che ha privilegiato l'ente dimenticando l'Essere.

È la filosofia di Nietzsche che, per prima, annuncia ed invita l'Occidente a ritornare alla terra, ad essere fedeli alla precarietà del suo essere, a «danzare» su di essa, assecondandone l'eterno e «tragico» processo di creazione e distruzione in cui essa consiste. Dalla morte di Dio risorge la terra come Grande Madre che accoglie nel suo grembo ogni «amaro morire» e ogni «cosa peritura». Nel tentativo di ritornare alla terra e di oltrepassare, con la volontà di potenza, il nichilismo occidentale, tuttavia, Nietzsche conduce il pensiero

¹⁴⁸M. HEIDEGGER, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, ed. it. Milano 1991, pp.109-124.

¹⁴⁹J. J. KOCKELMANS, op. cit., p.456.

¹⁵⁰M. HEIDEGGER, *Costruire, Abitare, Pensare*, in *Saggi e discorsi*, op. cit.

¹⁵¹U. GALIMBERTI, *Il tramonto dell'Occidente*, op. cit., p. 648.

metafisico all'estremo limite di se stesso, pur rimanendo ancora all'interno di esso: tentando di far crollare i fondamenti su cui si sono appoggiate le metafisiche occidentali, la volontà di potenza si svela essa stessa, a sua volta, come un fondamento, che nel volere sempre di più, non vuole mai abbastanza, cosicché la fondazione dell'ente resta sempre da compiere, rivelando l'impossibilità di ogni fondazione.

É Heidegger, a partire da Nietzsche e oltre Nietzsche, a tentare quel ritorno che è, al tempo stesso, un oltrepassamento. Verso la fine delle sue riflessioni, egli suggerisce che c'è ancora la possibilità di un pensiero autentico, un pensiero che ascolta la grande saggezza nascosta nella nostra Tradizione e che è possibile ripensare il grande Inizio, sebbene non sia possibile ritornare semplicemente ad esso.

Il pensiero-poetante dell'ultimo Heidegger apre sentieri nuovi che si inoltrano nel bosco (*Holzwege*), dove è possibile sostare nella radura dell'Essere che traluce e si dirada (*Lichtung*). Questi sentieri, nei quali ci si può smarrire, possono essere percorsi solo da coloro che, «viandanti e filosofi», sono in cammino e nell'oscurità del tramonto percepiscono già la luce dell'alba, quella luce che recherà loro, «spiriti liberi che abitano sul monte, nel bosco e nella solitudine», insieme agli altri «doni», la nuova «filosofia del mattino».

Solo con difficoltà possiamo ancora sentire la voce silenziosa con la quale i Quattro della relazione in-finita si chiamano a vicenda. É importante, tuttavia, che cerchiamo di ascoltare questa voce, poiché «la congiunzione che nega la sua apparizione ha più alto imperio di quella che viene ad apparire»¹⁵² o come diceva Eraclito: «l'armonia invisibile val più della visibile».

¹⁵² M. HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, ed. it. Milano 1988, p. 178.