

Quinzio
De Luca
Kafka
Fondane
Baudelaire
Hölderlin
Kandinsky
Klee
Von Kleist
Mazzini
Van Gogh
Michelstadt
1919
Maryburg

DAVAR

Hillesum
PARADISI
Peter Neumann

Vergil
Benjamin
Taubes
Kierkegaard
Hierro
Char
Elton
Collingwood
Prust
Tarkovskij
Rozanov
Dostoevskij
Kazantzakis
Heidegger
Wittgenstein
Zambrano
Vertov

DIABASIS

Indice

- 7 Presentazione
Anna Giannatiempo Quinzio
- 11 Sfrattandolo dal cielo
Erri De Luca
- 15 Frammenti sul paradiso
Franz Kafka
- 21 I doni dell'assurdo: Baudelaire e la beatitudine
Benjamin Fondane
- 29 Fondane interprete di Baudelaire
Domenico Saguto
- 33 Il principio regale
Giovinezza e garanzia del paradiso
Giuseppe Garrera
- 47 Avanguardia e Apocalisse
Il Regno Spirituale negli scritti di Wassily Kandinsky
Matthias Riedl
- 65 *Angelus Novus*
La redenzione nella rovina in Paul Klee
Lisei Haardt-Spaeth
- 77 Il paradiso perduto
Sul teatro delle marionette di Heinrich von Kleist
Andrea Mancini
- 91 Non c'è tempo per la felicità
Claudio Magris
- 95 Dietrich Bonhoeffer: miti della redenzione o rinvio alla vita sulla terra?
Maria Cristina Laurenzi
- 101 Teodicea della krisis
Michelstaedter contro Barth
David Micheletti
- 117 Il paradiso di Rachel
La poesia di Rachel Morpurgo
Marina Cavarocchi Arbib
- 127 Scrivere il Paradiso
I *Diari* di Etty Hillesum come *midrash* di una memoria raccontata al futuro
Carolina Carriero
- 153 Margarete Buber-Neumann e l'amaro disincanto
Paola Chiatti
- 163 L'ostinazione delle primavere
Albert Camus, la rivolta contro il nulla
Lorenzo Chiuchii
- 185 L'appuntamento segreto
Felicità possibile e Redenzione storica in Walter Benjamin
Sandra Viviana Palermo

- 209 Taubes: il moderno tra utopia ed escatologia
Viviana Cannata
- 219 Cerimonie dell'*Amen* e pienezza dei morti
Suoni santi e culto del silenzio in Kierkegaard
Gianni Garrera
- 243 Favole per tempi oscuri
José Hierro
- 246 Il paradiso perduto nella poesia di José Hierro
López y García-Plaza
- 251 René Char
Albert Camus
- 254 Manna e serpente
Albert Camus legge René Char
Lorenzo Chiuchì
- 261 «È così che il mondo finisce...»
La terra desolata di T.S. Eliot, nella lettura di R.G. Collingwood
Massimo Iritano
- 273 Paradisi perduti e infiniti possibili
Marcel Proust
Paola Bianchini
- 287 L'icona perduta
Michele Afferrante
- 289 Uomini di luce lunare
Giancarlo Baffo
- 297 Il sesso come progressione di grandezze crescenti e decrescenti
Vasilij Rozanov
- 319 Dostoevskij: il nichilismo e il paradiso
A margine de *Il sogno di un uomo ridicolo*
Giancarlo Marinelli
- 327 Nikos Kazantzakis: il dovere dello scrittore di fronte ai paradisi terrestri
Haris Ch. Papoulis
- 341 Heidegger: sulla soglia del paradiso
Francesca Brencio
- 349 Wittgenstein e la ricerca del senso della vita
Mariangela Gisotti
- 365 Maria Zambrano: l'uomo occidentale tra agonia e speranza
Serenella Moriconi
- 382 Ad sextam
Marco Mazzolini
- 386 White Cube
Il cubo bianco
Riccardo Venturi
- 396 Vista da un aereo in virata
Maia Guarnaccia
- 399 *Kinoglas*
Il concetto di sguardo totale in Dziga Vertov
Daniele Dottorini

Heidegger: sulla soglia del paradiso

Francesca Brencio

Per Ilir

341

In quanto cosa dell'uomo, la filosofia è, in fondo, fallita; e Dio non ha bisogno di alcuna filosofia. Ma affinché una filosofia possa anche solo fallire bisogna che venga affrontata la fatica di portarla a compimento¹.

Martin Heidegger

Rintracciare in modo diretto il tema del paradiso all'interno della riflessione di Heidegger è difficile poiché il filosofo di Friburgo non si è mai soffermato su questa categoria, soprattutto in termini cristiani, in termini di salvezza. Tuttavia, se è corretto intendere il paradiso anche come pienezza e felicità, allora forse è possibile scoprirne una traccia anche nella prospettiva heideggeriana. Innegabile è, per chi conosce la riflessione di questo autore, che il pensiero di Heidegger si radichi così profondamente all'interno dell'ontologia che è impossibile scindere questa dalla riflessione sull'esistenza del singolo. Tuttavia,

il problema dell'essere e delle sue modificazioni e possibilità è in sostanza il problema, correttamente inteso, dell'uomo. Rispetto alla durata dei mondi celesti del cosmo in generale, l'esistenza umana e la sua storia sono certamente i più fugaci, non sono altro che un "istante" – e tuttavia questa fugacità è il modo supremo dell'essere, qualora l'esistere sia dalla libertà e per la libertà. L'altezza e la nobiltà dell'essere e del modo di essere non dipendono dalla durata!²

Proprio in virtù di questa impossibilità di scindere il fronte ontologico da quello esistenziale, appare ancora più problematico affrontare il tema del paradiso, o se vogliamo, di quella felicità autentica e profusa, intesa come il luogo a cui l'uomo tende o che tenta di edificare a partire da un principio primo, sia esso un principio trascendente o l'uomo stesso. Il "paradiso", allora, deve necessariamente essere interpretato a partire da quelle ampie categorie filosofiche che hanno contraddistinto gran parte del pensiero filosofico occidentale, e in particolar modo quello del Novecento, così occupato a rispondere agli interrogativi più intimi dell'esistenza e al contempo impegnato a riempire lo spazio lasciato aperto dai grandi sistemi filosofici del secolo precedente.

In tal senso, per avvicinare questo tema, cioè quello della pienezza, si impone il confronto con le problematiche che hanno segnato la crisi del pensiero dopo la fine dei sistemi forti, cioè di quelle speculazioni in grado di spiegare, giustificare e fondare la realtà *more geometrico*. Tra esse la "morte di Dio" occupa un posto privilegiato nella speculazione novecentesca: teorizzazione hegeliana³, aforisma nietzscheano⁴, visione del mondo, *impasse* metafisica contro cui il filosofare stesso si è imbattuto e ha dovuto rimettersi in discussione per cercare di rispondere all'interrogativo che nasceva dal vuoto occupato, una volta, dal fondamento, come origine del tutto, da ogni fondamento, sia esso religioso, trascendente o metafisico. Proprio il vuoto rivelato da questa scoperta, definita da Nietzsche come il «più grande evento recente», ci mostra la caduta di quella volta del paradiso, cioè di quel cielo che copriva un mondo ordinato secondo categorie predeterminate metafisicamente dove l'uomo per secoli aveva abitato, almeno intellettualmente; con la "morte di Dio" «il "soprasensibile", l'"aldilà" e il "cielo" sono stati annientati, rimane soltanto la terra»⁵.

Heidegger sembra essere uno degli ultimi filosofi a far cadere l'ultimo frammento di questa volta celeste. E in tal senso sembra corretto leggere l'esito della sua riflessione ontologica come un messaggio "di povertà", con uno scarto esistenziale prima e teoretico dopo, che rimaneva ignoto alla sua interpretazione della «poesia in tempo di povertà». Se, infatti, nella sua riflessione sulla poesia egli riservava ad essa il compito di custodire e cantare il ritorno della pienezza, e proprio questo era il compito ultimo che la poesia doveva assolvere, alla filosofia appare difficile attendere questa pienezza e patirne l'assenza. Scrive Heidegger:

La filosofia è giunta alla fine [...]. Nella fine della filosofia si compie quella direttiva che, sin dal suo inizio, il pensiero filosofico segue lungo il cammino della propria storia. Alla fine della filosofia il problema dell'ultima possibilità del suo pensiero diviene affare serio⁶.

Se la "morte di Dio" rappresenta lo sprofondarsi della verità prima – sia essa religiosa che metafisica – nell'immanenza, nel finito, la "fine della filosofia" rappresenta l'impossibilità stessa di ridurre il pensare unicamente all'ambito del finito, creando così uno iato insuperabile che caratterizza tanta parte della riflessione contemporanea. Questa duplice impossibilità da parte del pensiero, cioè impossibilità sia di essere unicamente pensiero *del* finito sia di essere sostenuto *dal* finito stesso, caratterizza in modo radicale ed unico quella che Heidegger chiama la "fine della filosofia", rendendo la fine stessa una "fine senza fine".

La filosofia non potrà produrre nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo. E questo non vale soltanto per la filosofia ma anche per tutto ciò che è mera intrapresa umana. Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare nel pensare e nel poetare una disponibilità all'apparizione del Dio o all'assenza del dio nel tramonto⁷.

In questa "fine senza fine" anche Dio è chiamato in causa come parte assente, come figura lontana dall'uomo, il quale appare sempre di più in attesa del suo ritorno. In questo stato di cose, di attesa che attende il suo proprio compimento, l'uomo fa esperienza della sdivinizzazione, cioè di quello «stato di indecisione rispetto a Dio e agli Dei»⁸ che priva le cose del loro valore, del loro senso ultimo. Se è vero che il mondo e la realtà tutta possiedono un valore ultimo, trascendente rispetto alla materialità empirica che li contraddistingue, questo senso ultimo è ciò di cui è privato l'uomo contemporaneo nell'esperienza della sdivinizzazione, la quale sottolinea così quel vuoto che circonda tutta la realtà. Tuttavia, Heidegger fa notare come questa sdivinizzazione «esclude così poco la religiosità, che è proprio attraverso la sdivinizzazione che il rapporto agli dei si trasforma in esperienza vissuta religiosa»⁹. Essa perciò non è un concetto aporetico, bensì ancipite: se da un lato non indica l'ateismo grossolano, bensì «il processo per cui l'immagine del mondo si cristianizza, ponendo a base del mondo l'infinito, l'incondizionato, l'assoluto»¹⁰, dall'altro permette al cristianesimo di intendere «la sua cristianità come visione del mondo», rendendosi così moderno. La sdivinizzazione quindi non si configura come un concetto con cui coprire gli esiti individualistici dell'ontologia fondamentale heideggeriana,

piuttosto essa solleva un interrogativo che smaschera ogni fede inautentica: «La presunta fede ontica in Dio non è in fondo un ateismo? E l'autentico metafisico non è più religioso dei fedeli, dei membri abituali di una "chiesa" o addirittura dei "teologi" di ogni confessione?»¹¹.

In tal senso si può dire che Heidegger non si sia sottratto alla considerazione del problema della fede in stretto riferimento a quanto la secolarizzazione del cristianesimo, consumatasi nel corso del XIX secolo, ha prodotto, anche se poi egli non ha mai percorso fino in fondo questa via, confrontandosi direttamente con il problema di Dio e del suo rapporto con l'uomo. Eppure, nel suo silenzio, Heidegger ha posto molti interrogativi alla teologia a lui contemporanea, sottolineando quei limiti che il pensiero filosofico e persino quello teologico hanno tracciato. Quasi per una sorta di implosione del pensiero su se stesso, a seguito di una volontà di "positività", di dare cioè una fondazione razionale alla stessa fede e al religioso, la teologia come scienza positiva è diventata bisognosa della filosofia, di quella stessa filosofia che per secoli ha messo alla porta e che ha giudicato inadeguata. «Della filosofia» – scrive Heidegger – «non ha bisogno la fede, ma la *scienza* della fede in quanto scienza *positiva* [...]. La scienza positiva della fede ha bisogno della filosofia [...] solo in rapporto alla sua scientificità, e anche questo in un modo che, pur essendo fondamentale, ha dei limiti particolari. In quanto scienza, la teologia sottostà all'esigenza di legittimare e di adeguare i suoi concetti all'ente della cui interpretazione si è fatta carico. Ma l'ente che i concetti teologici devono interpretare non è appunto svelato esclusivamente dalla fede, per la fede e nella fede?»¹². La messa in questione di un certo sapere teologico proprio della filosofia cristiana, avviene perciò alla luce della critica che Heidegger opera nei confronti della stessa filosofia cristiana, «una specie di "ferro ligneo" e un malinteso»¹³, dal momento che «*la fede è quell'esistere che comprende credendo e, ponendosi nella storia, si manifesta, cioè accade, col crocifisso*»¹⁴, e quindi non necessita di alcuna filosofia. Come scrive Carlo Angelino «tanto Hegel quanto Heidegger hanno ricondotto entro i confini del Logos filosofico ciò che consideravano il nucleo essenziale della fede cristiana; ma, mentre per il primo esso consisteva nel dogma dell'unità dell'umano e del divino, per il secondo era l'attesa di un'imminente fine dei tempi (di un compimento definitivo e irreversibile della storia), in altri termini la proiezione, nel linguaggio del mito, dell'esperienza e del pensiero della morte»¹⁵.

In questo senso, l'attesa del paradiso, della pienezza della felicità sono termini che diventano rivelatori di una visione del mondo densa di significati fondamentali per l'esistenza del singolo, non solo alla luce di questo scenario in cui Dio non è chiamato ad "essere": «Io non tenterei mai» – scrive Heidegger – «di pensare l'essenza di Dio mediante l'essere [...]. La fede non ha bisogno di pensare l'essere. Se avesse bisogno di farlo, già non sarebbe più fede»¹⁶. L'attesa è perciò categoria che più si avvicina alla possibilità di pensare un paradiso. Infatti proprio Heidegger ha sottolineato, nell'ultimo ventennio della sua speculazione, come quell'Evento di cui egli ha ripetutamente parlato e che deve condurre tutta la storia dell'essere ad una riappropriazione del suo senso originario, possa realizzarsi e compiersi nel tempo dell'attesa.

A differenza del poeta che, vate e custode della promessa del ritorno degli dei e della pienezza, realizza il suo compito ed in un certo qual modo anche la propria pienezza, il proprio "paradiso", nel *qui ed ora* della custodia della memoria, il filosofo, e più in generale l'uomo, si trova invece sulla soglia del tempo e sulla soglia del compimento del proprio "paradiso".

344 Egli non conosce quel *qui ed ora* che possano garantire una pienezza, ma più semplicemente deve disporre il pensare all'accadere di un Evento, quindi deve attendere un tempo in cui questo Evento possa realizzarsi. Proprio nel senso essenziale dell'attesa si compie quel destino storico che presiede alla realizzazione del paradiso: essa rimanda così in modo intimo ad una escatologia che nel già stato e nel ritorno di esso si consuma.

Questa escatologia è infatti lontana dall'essere una escatologia teologica o affine a quella cristiana¹⁷; essa è tale solo nel senso della storia dell'essere. In quanto tale, l'essere come ciò che è già stato e che perdura, si può dare ancora solo ripeténdosi, manifestandosi nuovamente. Secondo Heidegger «se penseremo in base all'escatologia dell'essere, dovremo un giorno aspettare l'estremo del mattino nell'estremo della sera, e dovremo imparare oggi a meditare così su ciò che è all'estremo»¹⁸. Tuttavia, la ripetizione, la manifestazione del già stato nel tempo presente fanno dell'escatologia heideggeriana un'escatologia tutta presente in quanto l'uomo stesso è costitutivamente immerso in un tempo che gli è già sempre presente. Se l'*escaton* è da Heidegger inteso nei termini di un manifestarsi in senso fenomenologico al punto che "l'estremo del mattino" si può aspettare solo "nell'estremo della sera", lo stesso incompiuto che deve venire potrà darsi solo in quella compresenzialità temporale il cui estremo è già contenuto nel suo inizio e che non conosce i tratti dell'ex-staticità. Scrive Heidegger:

La rappresentazione storiografica della storia come successione dell'accadere impedisce di esperire in che termini la storia autentica è sempre at-tesa in un senso essenziale [...]. La storia autentica è at-tesa (*Gegen-wart*). L'at-tesa è l'avvenire in quanto pretesa dell'iniziale, ossia di ciò che già perdura, che è essenzialmente essente, e della sua celata riunione. L'at-tesa è l'appello del già stato che, a noi diretto, ci riguarda¹⁹.

Proprio alla luce della compresenzialità che caratterizza il tempo, il futuro si manifesta nell'essente-già-stato.

È a tal proposito che la categoria dell'attesa potrebbe risultare svuotata, privata in un certo qual modo di quel senso di mistero e di incognito che invece caratterizza la medesima categoria in altre prospettive filosofiche, riducendosi così a mera riproposizione di ciò che già è stato. In tal senso la riflessione heideggeriana invalida questo eventualità poiché proprio dal riconoscimento del *proprium* dell'essente stato si può rivelare una autentica possibilità per la comprensione del futuro, ed il *novum* può solo far riferimento all'antico.

Se l'at-tesa rappresenta autenticamente l'unica possibilità attraverso la quale pensare e realizzare il "paradiso", tuttavia è evidente che il luogo dove questa possibilità si dia non sia il pensiero filosofico. «Benché» – scrive Heidegger – «la rinascita della metafisica sia un vanto del nostro tempo»²⁰, tuttavia proprio la metafisica non può accogliere l'attesa della realizzazione del paradiso. E con essa nemmeno la filosofia. In tal senso l'uomo contemporaneo fa esperienza della spaesatezza: «La spaesatezza diviene un destino mondiale [...]. Ciò che Marx, partendo da Hegel, ha riconosciuto in un senso essenziale e significativo come alienazione dell'uomo, affonda le sue radici nella spaesatezza dell'uomo moderno»²¹. Questa spaesatezza caratterizza *in toto* ogni dimensione dell'essere e dell'agire dell'uomo, senza esclude-

re il pensare stesso: «Il nostro pensiero non ha ancora trovato la sua strada. Incontriamo soltanto divergenti disposizioni del pensiero. Dubbio e disperazione da un lato, cieco fanatismo di principi non dimostrati dall'altro, si fronteggiano contrapponendosi. Paura e angoscia si mescolano a speranza e fiducia»²². La riduzione logico-scientifica del pensare, più volte sottolineata da Heidegger, il suo affrancarsi dall'elemento essenziale, cioè la domanda sul senso dell'essere, rendono lo stesso pensare prossimo alla fine.

Ancora una volta la fine della filosofia è il termine ultimo con cui il pensiero deve confrontarsi. «Quella che è stata la funzione della filosofia fino ad oggi è stata ereditata dalle scienze [...]. La filosofia si dissolve in singole scienze: la psicologia, la logica, la politologia»²³, la cui unificazione «sotto nuova forma si profila nella cibernetica»²⁴, un fenomeno non accidentale ma destinale, in quanto esso stesso iscritto nella storia della filosofia e nella sua fine.

Indicativo, o forse scoraggiante per i filosofi di oggi, che il pensiero a venire, secondo Heidegger, non sia più la filosofia:

È tempo di disabituarsi a sopravvalutare la filosofia e quindi chiederle troppo. Nell'attuale situazione di necessità del mondo è necessaria meno filosofia e più attenzione al pensiero, meno letteratura e più cura della lettera delle parole [...]. Il pensiero a venire non è più filosofia, perché esso pensa in modo più originario della metafisica, termine che indica la stessa identica cosa. Ma il pensiero a venire non può neppure più, come pretendeva Hegel, abbandonare il nome di "amore della sapienza" e divenire la sapienza stessa nella forma del sapere assoluto. Il pensiero sta scendendo nella povertà, sua essenza provvisoria²⁵.

Attesa del paradiso è quindi rimanere sulla soglia. L'impossibilità di pensare un paradiso rimanda all'impossibilità propria del filosofare: esso può solo rendere manifesta un'autocomprensione critica della finitezza dell'uomo e delle sue facoltà umane. Perciò questo nuovo genere di pensare «incomincerà solo quando ci si renderà conto che la ragione glorificata da secoli è la più accanita nemica del pensiero»²⁶. Mi sembra che in questo senso rimanere sulla soglia del paradiso è destinale nella storia dell'uomo contemporaneo, dal momento che esso si trova a fare esperienza di una povertà massimamente povera:

Il tempo è povero non soltanto perché Dio è morto, ma perché [...] la morte si ritrae nell'enigmatico. Il mistero del dolore resta velato. Non si impara ad amare [...]. Povera è questa povertà stessa perché dilegua la regione essenziale in cui dolore, morte e amore si raccolgono²⁷.

Destinalmente posto sulla soglia, l'uomo contemporaneo non ha più Assoluti a cui appellarsi o sistemi filosofici che possano garantirgli quel paese della sapienza e della pienezza in cui un tempo egli si illudeva di abitare. Quasi come apice del nichilismo, denunciato più volte da Heidegger nelle sue ultime opere, sulla scia di Nietzsche, appare la desolazione della filosofia: desolazione perché *dalla* filosofia nasce, in quanto incapace ormai di pensare ad una felicità che

346 trascenda i limiti del sensibile e del corporeo e che possa rimandare a qualcosa di trascendente o metafisico; desolazione perché *della* filosofia compaiono solo i resti, frammenti di pensiero, specializzazioni particolari che frantumano il filosofare in filosofie del genitivo, molteplicità di voci che si sovrappongono ma che tuttavia non si innalzano al di sopra della "terra", di quella terra che, dice Heidegger, è l'unica cosa che rimane dopo lo schianto del cielo provocato dalla "morte di Dio".

Se al crollo di ogni fondamento fa eco l'impossibilità di pensare una felicità meramente umana da parte della filosofia, come si può immaginare una possibilità di pienezza? Rimarrebbe, come unica possibilità, seguendo la riflessione di Heidegger, non tanto quella di aderire a una confessione religiosa in quanto custode di una promessa di salvezza (anche se ormai largamente secolarizzata), quanto quella di attendere un Dio che possa modificare lo stato presente delle cose, salvando l'uomo dal baratro in cui è sprofondata. Heidegger non dice chi o cosa sia questo Dio²⁸; né si lascia andare a considerazioni che possano aiutare a comprendere la venuta di questo Dio. Tuttavia, questo Dio appare l'unico in grado di imprimere una spinta, dal di fuori²⁹, alla situazione attuale, e quindi in grado di modificare il mondo ed di tradurre l'assunzione della sconfitta spirituale ed intellettuale che l'uomo sperimenta in un atto di speranza, di disperata ed ultima volontà di sperare.

Solo in questo modo il "paradiso" potrebbe davvero diventare una terra da abitare e non un luogo da rimpiangere.

Tuttavia di fronte a questo, la filosofia è confinata a rimanere sulla soglia.

Note

1. «*Als Sache des Menschen, die Philosophie zuinnerst miblinght; und Gott braucht keine Philosophie. Aber damit eine Philosophie auch nur zu miblingen vermag, muß die Anstrengung übernommen werden, sie zum Gelingen zu bringen!*» (M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, p. 95, trad. mia).
2. «*Die Frage nach dem Sein und dessen Abwandlungen und Möglichkeiten est im Kern die rechtverstandene Frage nach dem Menschen. Gegenüber der Dauer der Gestirnwelten des Kosmos überhaupt ist die menschliche Existenz und ihre Geschichte freilich das Flüchtigste, nur ein "Augenblick" – aber diese Flüchtigkeit ist gleichwohl die höchste Weise des Seins, wenn sie das Existieren aus Freiheit und zur Freiheit wird. Die Höhe des Seins und der Seinsart hängt nicht an der Dauer!*» (*Ibidem*, pp. 22 s.).
3. Cfr. G.W.F. Hegel, *Fede e sapere o la filosofia della soggettività nella completezza delle sue forme come filosofia di Kant, di Jacobi e di Fichte*, in Id., *Primi scritti critici*, trad. it. di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, p. 252.
4. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it di F. Masini, Adelphi, Milano 1965, p. 129.
5. M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 569.
6. M. Heidegger, *Filosofia e cibernetica*, trad. it. di A. Fabris, ETS, Pisa 1988, pp. 30 s.
7. M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, trad. it. di A. Marini, Guanda, Parma 1987, p. 136.
8. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 73.
9. *Ibid.*, p. 73.
10. *Ibid.*, p. 72.
11. «*Ob aber nicht der vermeintliche ontische Glaube an Gott im Grunde Gottlosigkeit ist? Und der echte Metaphysiker religiöser ist denn die üblichen Gläubigen, Angehörigen einer "Kirche" oder gar die "Theologen" jeder Konfession?*» (M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, cit., p. 211).
12. M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, in Id. *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 18.
13. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1968, p. 19.

14. M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 11.
15. C. Angelino, *Il Religioso nel pensiero di Martin Heidegger*, in M. Heidegger, *L'abbandono*, trad. it. di A. Fabris, Il melangolo, Genova 1989, p. 14.
16. M. Heidegger, *Seminario di Zurigo*, in Id., *Seminari*, trad. it. di M. Bonola, Adelphi, Milano 1992, p. 207.
17. Cfr. M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 305.
18. *Ibid.*, p. 305.
19. M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, pp. 113 s.
20. M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, in *Segnavia*, cit., p. 284.
21. *Ibid.*, p. 292.
22. M. Heidegger, *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1981, p. 45.
23. M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, cit., pp. 139 s.
24. M. Heidegger, *Filosofia e cibernetica*, trad. it. di A. Fabris, ETS, Pisa 1988, p. 33.
25. M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, in *Segnavia*, cit., pp. 314 s.
26. M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 246.
27. M. Heidegger, *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 252 s.
28. «Chi è il Dio? Forse questa domanda è troppo difficile per l'uomo e troppo prematura. Domandiamoci dunque anzitutto che cosa si debba dire di Dio», M. Heidegger, ...*"poeticamente abita l'uomo"*..., in Id., *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 134.
29. Cfr. M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, cit., p. 141.