

Anno XIV

Numero 31

Ottobre 2024

# VITA PENSATA

rivista di filosofia



## Sacro - Teologie II

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

Registrata presso il Tribunale di Milano

N° 378 del 23/06/2010

ISSN 2038-4386

www.vitapensata.eu

**DIRETTORE RESPONSABILE**

Ivana Giuseppina Zimbone

**DIRETTORE SCIENTIFICO**

Alberto Giovanni Biuso

(Università di Catania)

**COMITATO DI REDAZIONE**

Daria Baglieri

Sarah Dierna

Enrico M. Moncado

Anno xiv - n. 31

ottobre 2024

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

**COMITATO SCIENTIFICO**

Francesco Alfieri (Pontificia Università Lateranense)

Pierandrea Amato (Università di Messina)

Tiziana Andina (Università di Torino)

Alberto Andronico (Università di Catania)

David Benatar (University of Cape Town)

Maria Teresa Catena (Università di Napoli Federico II)

Monica Centanni (Università Iuav di Venezia)

Pio Colonnello (Università della Calabria)

Francesco Coniglione (Università di Catania)

Roberta Corvi (Università Cattolica di Milano)

Dario Generali (Istituto per la storia del pensiero filosofico e  
scientifico moderno-CNR)

Roberta Lanfredini (Università di Firenze)

Giovanni Maddalena (Università del Molise)

Felice Masi (Università di Napoli Federico II)

Eugenio Mazzarella (Università di Napoli Federico II)

Roberto Melisi (Università di Napoli Federico II)

Leonardo Messinese (Pontificia Università Lateranense)

Thaddeus Metz (University of Pretoria)

Masahiro Morioka (Waseda University)

Nicola Russo (Università di Napoli Federico II) †

Valeria Pinto (Università di Napoli Federico II)

Francesco Piro (Università di Salerno)

Antonio Sichera (Università di Catania)

Salvatore Tedesco (Università di Palermo)

Simona Venezia (Università di Napoli Federico II)

Roberto Vinco (Universität Heidelberg)

Vita pensata  
rivista di filosofia

Sacro - Teologie II

Anno XIV - n. 31, ottobre 2024

EDITORIALE

Sacro / Teologie II 6

TEMI

Antonio Albano - *La geometria aurea della Piazza dei Miracoli* 8

Alberto Giovanni Biuso - *Pilato, il Sacro* 32

Roberta Corvi - *Dimostrare l'esistenza di Dio. La riflessione di Sofia Vanni Rovighi* 43

Sarah Dierna - *Caduta e redenzione nella morte di Ivan Il'ič. Una lettura gnostica* 55

Daniele Iozzia - *Semplificazione formale ed espressione del sacro in Ingres* 63

Marica Magnano San Lio - *Fede filosofica e *Glauben* in Karl Jaspers: considerazioni epistemologiche e antropologiche* 75

Leonardo Messinese - *Il rigore del concetto, l'ordine del senso e la teologia filosofica. Risposta a Massimo Epis* 85

Enrico Moncado - *Heidegger: un itinerario escatologico (1919-1927)* 100

Enrico Palma - *Dalla fisica alla metafisica. Per un sentimento sacro dell'esistenza* 114

Angelica Rocca - **Nóμος ο Φύσις?* Benjamin, Agamben e la vita sacra come soglia* 128

Salvatore Tedesco - *Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. La letteratura di fronte al messianico. Quattro brevi esempi* 138

TEMI - II

Stefano Isola - *Né il vero né il falso, semmai l'irreale: quali esperienze musicali nel mondo post-covid?* 149

Giuseppe Savoca - *Informatica umanistica, infocrazia, automi e intelligenze artificiali* 162

AUTORI

Alberto Giovanni Biuso - *Proclo* 176

Michele Del Vecchio - *Augusto Del Noce* 183

RECENSIONI

Sarah Dierna - *Una critica del lungotermismo* 194

Valentina Surace - *La responsabilità dell'inconscio. A partire dalla psicoanalisi di Jacques Lacan* 199

## HEIDEGGER: UN ITINERARIO ESCATOLOGICO (1919-1927)

Enrico Moncado

Università di Catania

### Escatologia e ontologia

La ‘cosa ultima’, per quanto diversamente la si possa pensare – come morte e poi più nulla o come aldilà cristiano o in qualche modo religioso – si ripercuote immancabilmente, come conclusiva interpretazione di senso, su tutto l’esserci temporale: qui viene alla luce che cosa la vita è stata ed è. Di qui l’urgenza con cui ogni religione esorta ad esistere guardando alle realtà finali: la loro verità è misura; guardando esse, la vita si regola giustamente<sup>1</sup>.

Mi sembra opportuno aprire questo breve itinerario escatologico con queste parole di von Balthasar, poiché testimoniano in modo chiaro e fecondo come l’*eschaton*, al di là di ogni sua possibile declinazione religiosa, sia un’esperienza, una tensione che impegna l’umano secondo una postura esistenziale di ricerca di senso, del *proprio* senso, rispetto a una dimensione ultima di ricapitolazione. Rispetto all’*eschaton*, che è avvenire, la vita, essendo un nugolo di passato e presente, trova la sua *misura*, cioè viene misurata nel corso del suo tempo, che è volto a finire giacché, in sé, è finito.

Di qui segue che parlare di ‘escatologia’ non significa in prima battuta affrontare la questione delle ‘cose ultime’ o della ‘cosa ultima’ alla luce di un orientamento dottrinale specifico, ma implica una comprensione profonda di come la vita, l’esistenza, l’esserci umano siano strutturalmente escatologici, ovvero di come l’escatologia trovi una fondazione e legittimazione ontologica entro ciò che è vita, esistenza, esserci. Le parole di von Balthasar guardano proprio all’origine dell’escatologia come ciò che impegna l’umano rispetto non solo alla sua origine, ma su tutto rispetto alla sua destinazione (*Bestimmung*), che è primariamente un

---

<sup>1</sup> Buona parte delle sezioni di questo articolo sono state formulate in modo più ampio in un mio saggio dal titolo *Escatologia, morte e tempo nel giovane Heidegger*, di prossima uscita sul *Giornale di metafisica*.

<sup>1</sup> H.U. v. Balthasar, *Escatologia del nostro tempo. Le cose ultime dell’uomo e il cristianesimo*, trad. di G. Poletti, Editrice Queriniana, Brescia 2017, p. 9.

essere in cammino della vita come ricerca e domanda di senso. Se l'escatologia è questo *impegno* della vita verso se stessa, è mio intento vedere come essa possa concorrere a essere vita in senso proprio, strutturale.

Per fare ciò ricorrerò al pensiero di Heidegger, mediante il quale sosterrò la possibilità di comprendere l'escatologia come *motilità* della vita, cioè come movimento temporale immanente che trova la sua origine nella fatticità dell'esistenza e che parimenti la illumina. Con Heidegger si perviene a una legittimazione/fondazione dell'escatologia come vita, mediante uno svuotamento critico e fenomenologico delle fonti cristiane a cui il filosofo attinge. In conclusione, introdurrò brevemente il pensiero di von Balthasar al fine di 'calmierare' le tesi di Heidegger, scorgendo come l'escatologia anche per il teologo svizzero non è mera dottrina distaccata dall'esperienza effettiva, ma essa trova, in ambito teologico, la sua fondazione in una ontologia del finito inabitata dall'assoluto, da dio.

### Cristianesimo e fenomenologia

Che il pensiero heideggeriano prenda le sue prime mosse dal cristianesimo non è qualcosa di nuovo. Tuttavia, il fatto che l'escatologia cristiana, e in particolare quella paolina attraverso la mediazione di Overbeck, abbia avuto una grande incidenza all'interno di tale pensiero, credo sia un fatto ancora da indagare a fondo. Se i primi passi fenomenologici di Heidegger possono rientrare all'interno di ciò che si può definire come un tentativo protologico di tematizzare l'origine della filosofia entro l'esperienza effettiva della vita, rispetto alla quale la filosofia, declinata fenomenologicamente, si configura come *Urwissenschaft*<sup>2</sup>; le letture che Heidegger conduce sui testi paolini, rientrano all'interno del tentativo più ampio, ma carsico, di desumere dalla *christliche Lebenserfahrung* la portata escatologica della vita, nella sua *motilità* originaria – per delineare la quale il filosofo dovrà rivalutare la concettualità greca e in particolare quella aristotelica.

Heidegger, difatti, si pone in aperto contrasto con una certa idea di scienza, intesa come una forma di *Entlebung*. Questa idea di scienza è quella propria del mondo greco, che nel corso dedicato alla *Phänomen-*

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, a cura di G. Cantillo e trad. di G. Auletta, Guida Editori, Napoli 1993.

*ologie der Anschauung und des Ausdrucks*<sup>3</sup> viene definita come una vera e propria *Verunstaltung* dell'esperienza cristiana della vita. All'atteggiamento greco come si esprime nel tentativo di schermare il mondo dal suo dolore e dal suo gorgogliare inquieto attraverso l'occhio teoretico, Heidegger contrappone l'esperienza di vita cristiana, dove la potenza del dolore, della morte e del tempo vengono vissute in tutta la loro ineluttabilità. Il cristianesimo – attraverso due dei suoi grandi rappresentanti, Paolo di Tarso e Agostino – scopre la vita inquieta del Sé, fatta di carne che soffre, patisce e muore nel corso tempo, del mondo, della storia. Un'analisi ermeneutica e fenomenologica della vita cristiana risulta, quindi, di portata decisiva, determinante.

Nella *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*<sup>4</sup> si delinea questo compito di mettere in atto la fenomenologia come *Urwissenschaft* per creare un varco all'interno dell'esperienza effettiva della vita attraverso le *Lettere* di Paolo, che rappresentano, per le ragioni di cui si è detto finora, un punto di accesso privilegiato. *Romani, Galati e Tessalonicesi I e II* diventano in tal modo il banco di prova fenomenologico sul quale comprendere la vita fattizia dell'apostolo Paolo, il quale nelle sue lettere dà prova di cosa effettivamente sia la vita cristiana nella sua concretezza. Vale a dire, la vita cristiana delle origini nella sua essenza escatologica, giacché è proprio nella *passione* e nella *inquietudine* escatologica che il cristianesimo porta alla luce l'origine della vita nel suo comprendersi come tempo, mondo e storia rispetto all'*eschaton*.

Tuttavia, Heidegger conduce una lettura fenomenologica sul testo paolino, guidata dalla *formale Anzeige*. Dispositivo che permette di decostruire i fenomeni, privandoli di ogni forma di sostruzione teoretico-concettuale, al fine di coglierli nel loro essere concretamente in atto in un contesto vitale, esperienziale. Detto altrimenti, l'indicazione formale apre l'accesso ai fenomeni nel loro *attuarsi*, per coglierne la storicità vivente (*lebendige Geschichlichkeit*). Ciò significa che il testo paolino, e di conseguenza i suoi concetti escatologici fondamentali (parusia,

3 Cfr. Id., *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2012, p. 80.

4 Id., *Introduzione alla fenomenologia della religione*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003.

compimento, morte, tempo), viene spogliato – poiché *formalmente* letto – di ogni possibile contenuto teologico e dogmatico per *metterlo in opera* entro l'esperienza di vita dell'apostolo.

A partire da queste premesse, si fa chiaro che il metodo heideggeriano, come vuole Wolfe, prospetta una profonda *riduzione fenomenologica*<sup>5</sup> del cristianesimo, il cui obiettivo è dispiegare un puro movimento della vita colta nella sua inquietudine storica e temporale, senza che questa inquietudine possa risolversi in una trascendenza che assuma l'umano *al di là* della sua immanenza costitutiva. Ciò si evince dal modo in cui Heidegger intende l'escatologia, in merito alla quale si esprime come segue: «Il titolo stesso 'escatologia' è improprio, poiché è preso dalla dogmatica cristiana e indica la dottrina delle cose ultime. Ma non è in questo senso teoretico-disciplinare che noi lo intendiamo»<sup>6</sup>. Se l'escatologia venisse intesa come una mera dottrina, si ricadrebbe nell'errore di cosalizzare e obiettivare l'esperienza di vita che vi sta alla base. Ciò che è di reale interesse, al contrario, è «il contesto originario dell'attuazione in cui si colloca l'escatologico [*eschatologisch*] in Paolo»<sup>7</sup>. Il passaggio dalla *Eschatologie* all'*eschatologisch* è di centrale importanza, giacché l'analisi heideggeriana si concentra non più sull'escatologia in generale, ma sull'*escatologico* come carattere proprio e immanente della vita. È di qui che è possibile giungere a una comprensione pienamente 'fattizia' della vita protocristiana in relazione ai suoi costituenti escatologici primari: la parusia, il tempo, il mondo e la morte come suoi caratteri cinetici.

### Inquietudine escatologica

Andando al cuore della questione, secondo la lettura di Heidegger la parusia non sancisce per il cristiano un termine temporale, rispetto al quale l'atteggiamento principale è quello dell'attesa della fine dei tempi. Al contrario, la parusia si dà non solo in quanto già primariamente *avvenuta* – fatto che trasforma la vita cristiana e la riempie di senso –, ma anche come esperienza attuale e perciò temporale, intrisa di agitazione

5 Cfr. J. Wolfe, *Heidegger's Eschatology. Theological Horizons in Heidegger's Early Works*, Oxford University Press, Oxford 2013, p. 65.

6 M. Heidegger, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, cit., p. 157.

7 Ivi, p. 153.

e preoccupazione (*Bekümmerng*) rispetto al suo imminente avvenire. In questi termini, «il modo in cui la *parusia* sta nella mia vita rinvia all'attuazione della vita stessa. Il senso del 'quando', del tempo in cui vive il cristiano, ha un carattere del tutto particolare»<sup>8</sup>. La *parusia* è «l'*arche* e l'*eschaton* della vita cristiana»<sup>9</sup> che determina l'intera forma del suo attuarsi concreto. Per tale ragione, essa sostanzia la temporalità escatologica della vita. Temporalità che non è un tempo oggettivo misurabile, ma un tempo segnato dall'inquietudine, privo di punti, frammentato, tutto concentrato (*zusammengedrägte Zeitlichkeit*) sull'*attimo*, sul *kairòs* della decisione rispetto a un senso ultimo dell'esistenza. La *parusia*, in sintesi, concreta non un dogma ma la struttura estatico-escatologica dell'esistenza cristiana, nella quale l'adesso (*to nun*) è l'attimo di riassunzione/conversione del passato rispetto all'avvenire.

Lo stesso esito vale per l'altro costituente escatologico della vita cristiana, il mondo. Le domande tipiche del discorso escatologico-dogmatico circa lo statuto del mondo rispetto alla fine dei tempi, in questo spazio, perdono ogni significato. Dal punto di vista di Heidegger, l'assoluta legislazione del finito alla quale la vita cristiana è sottoposta, impedisce di vedere nel mondo un semplice momento di transito in vista della vita beata del regno dei cieli. Nonostante l'essere divenuti (*Gewordensein*) dei cristiani attraverso la fede, l'esperienza mondana non viene svalutata, ma vissuta *als ob nicht, os me, come se non*. «Il cristiano quindi non esce fuori dal mondo»<sup>10</sup>, ma si appropria del mondo secondo le sue significatività temporali, sicché si può dire che nella vita cristiana «qualcosa rimane invariato, eppure viene radicalmente trasformato»<sup>11</sup>.

Per quanto concerne la morte, Heidegger mediante Paolo scopre la sua natura profondamente escatologico-temporale: la morte come disposizione della vita verso il suo compimento, in direzione di un'assunzione piena di sé rispetto alla sua fine. Paolo, difatti, non è in grado di rispondere alla domanda dei fedeli sul «*das Wann?*» della *parusia* – domanda

8 Ivi, pp. 144-145.

9 A. Ardovino, *Interpretazioni fenomenologiche del Cristianesimo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016, p. 127.

10 M. Heidegger, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, cit., p. 162.

11 Ivi, p. 161.



che trova il suo significato in relazione al fatto che la morte, in vita, è l'esperienza più tragica e dolorosa rispetto alla quale il non avvento della parusia mostra la sua debolezza. Paolo non risponde, giacché la sua esperienza del tempo si fonda non su un mero calcolo, ma su una disposizione, su un *ethos* che vive ed esperisce la morte come anticipazione e precorrimiento della parusia in quanto possibilità più alta dell'esistenza.

Il perfezionamento di questa scoperta heideggeriana del carattere strutturalmente escatologico della vita avviene anche attraverso Agostino<sup>12</sup>, con il quale l'inquietudine paolina si traduce nel raffinato *inquietum est cor nostrum* come cifra esistenziale della vita compresa nella sua temporalità quotidiana. Tuttavia, l'Ipponate, già influenzato dal neoplatonismo, risolve e pacifica del tutto l'inquietudine escatologico-temporale della vita nella trascendenza del *summum bonum*, così sminuendo l'abissale finitudine dell'umano che Heidegger aveva fenomenologicamente estorto al testo paolino, privandolo della cristologia che lo fonda. Agostino, dunque, offre la prima grande tematizzazione esistenziale della vita quotidiana nella scoperta del sé come problema (*quæstio mihi factum sum*), e su tutto la prima grande indagine sul tempo; ma, come il Socrate nietzscheano de *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, l'Ipponate marca anche un grande declino: il cristianesimo delle origini viene contaminato dal pensiero greco e dalla teologia.

Eppure, è proprio il pensiero greco, come testimoniano le *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*<sup>13</sup> e il *Natorp Bericht*<sup>14</sup>, che permette a Heidegger di togliere ogni ombra di teologismo dal suo pensiero al fine di tradurre il portato cristiano delle sue scoperte mediante l'ontologia cinetica di Aristotele. Di qui, tutto il corredo escatologico dei concetti cristiani si trasforma, alla luce della tematizzazione aristotelica della *kinesis tou biou*, in una molteplicità di fenomeni cinetici che strutturano la vita nella sua propria motilità (*Bewegtheit*). Ed è questa manovra, che va a invertire ancora una volta sentieri tra Atene e Gerusalemme, a far traspa-

12 Cfr. Id., *Agostino e il neoplatonismo*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., pp. 209-379.

13 Id., *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. Mazzarella e trad. di M. De Carolis, Guida, Napoli 2001.

14 Id., «Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica», a cura di A. Ardovino e A. Le Moli, in *Fieri*, 3 (2005), pp. 165-198.

rire cosa sia, di fatto, l'*escatologico* nella lettura heideggeriana: l'esistenza stessa, compresa nella sua costituzione mobile e temporale, posta davanti alla ricerca di senso – del suo senso – nel puro dominio del finito. La vita, dunque, posta davanti al suo *eschaton* mobile e immanente: la morte come domanda e direzione di senso fondamentale del proprio essere che *ci* è.

### *Sein zum Eschaton*

Bisogna sin da subito rilevare che *Essere e tempo* non si limita a presentare uno 'schema escatologico'<sup>15</sup> nel tradurre al suo interno la concettualità agostiniano-paolina e nel concepire la temporalità umana raggrumata nella cura come senso d'essere dell'esserci nella sua costante e fondativa tensione verso l'avvenire. All'opposto, *Essere e tempo*, alla radice della sua struttura, è la più grande escatologia ontologico-esistenziale del Novecento che pone l'umano nella condizione di domandare ontologicamente dell'essere alla luce della cosa prima (la sua nascita e la sua gettatezza in quanto espressione del suo essere nullo fondamento che si fa progetto di se stesso) e su tutto della cosa ultima, cioè della morte/*eschaton* come possibilità prima e ultima della sua esistenza.

Seguendo quest'ultima via, l'analisi relativa alla morte – che riassume l'escatologicità dell'opera del Ventisette – muove dall'attestazione fondamentale che il *Dasein*, in quanto sempre *avvenire* (avanti-a-sé), è segnato da una profonda incompiutezza, una non-totalità che lo intrama da cima a fondo. Finché l'esserci esiste, esso è costantemente il suo 'non-ancora' che ha da essere. Il suo 'non-ancora' segna il fatto che l'esserci è la sua fine, giacché, nel suo modo di essere, è un *essere alla fine*. Soltanto tramite una comprensione profonda della morte si può vedere come il *Dasein* può essere un tutto, non mediante un suo compimento ontico nel divenire mero cadavere, ma nel dischiudere la morte quale possibilità più propria e irrelativa della sua esistenza.

---

15 Magris ha parlato di uno 'schema escatologico' proprio dell'*Ereignisdenken* heideggeriano. Ipotesi che non condivido in quanto uno 'schema escatologico' è potenzialmente rinvenibile in ogni pensatore. La vera 'sfida' consiste nel reperire dall'interno ed entro i limiti del pensiero heideggeriano la *sua* escatologia, vale a dire il modo in cui *si dà* escatologia al di là di ogni schema concettuale, dottrinario e teologico già dato. Cfr. A. Magris, «L'escatologia in Nietzsche e Heidegger», in *Filosofia ed escatologia*, a cura di C. Ciancio, M. Pagano, E. Gamba, Mimesis, Milano 2017, pp. 371-409.

Per tale ragione, Heidegger non tematizza la morte nella mera fattualità del *si muore*, ma nel *come* il *Dasein* si comporta rispetto a essa a livello ontologico-esistenziale. Giocoforza, questa analisi si inverte tutta *al di qua* dell'esistenza, essendo sbarrato ogni discorso sull'*aldilà*. Ciò non pregiudica una comprensione escatologica del *Sein zum Ende* e del *Sein zum Tode*, in quanto l'escatologicità del *Dasein* sta tutta nel modo in cui esso *ek-siste* rispetto alla morte, poiché questa «non si limita ad 'appartenere' in modo indifferente all'unico esserci proprio, bensì lo *impegna in quanto singolo*»<sup>16</sup>.

Il *Sein zum Ende* significa di fatto che il *Dasein* assume un contegno e una misura rispetto alla sua fine, giacché «la fine [*das Ende*] incombe sull'esserci. La morte [*der Tod*] non è qualcosa non-ancora sottomano, né un ultimo restar-fuori ridotto al minimo, ma piuttosto un *incombente star-di-fronte* [*ein Bervorstad*]»<sup>17</sup>. Mediante questo passo assai esplicativo, si può constatare come la morte, a un livello propriamente strutturale, assume la forma e la funzione dell'*eschaton*; il quale, benché non oggettivamente misurabile o determinabile, si concreta come ciò che incombe sull'esserci, ponendolo nella condizione, rispetto ad esso, di trovare la sua misura.

L'*eschaton* preme sull'esserci ed è, pertanto, ineludibile. Ma che cos'è l'*eschaton*? Cosa incombe concretamente con l'incombere della morte? «Con la morte, l'esserci incombe a se stesso nel suo *più proprio* poter essere»<sup>18</sup>. In modo netto, Heidegger riconduce la morte/*eschaton* all'ambito della progettualità dell'esserci. L'*eschaton*, svuotato di qualunque significato cristologico, è la motilità propria dell'esserci nell'incombere a se stesso in quanto finito, cioè in quanto pura progettualità di se stesso in funzione dell'impossibilità più alta che l'esistenza gli prospetta: il morire.

Al cospetto di questa *possibilità impossibile* l'esistenza viene misurata dall'interno, nessun Paracleto concorre dall'esterno a giudicarla o a redimerla. La morte/*eschaton* esplica null'altro che la motilità escatologica dell'esistenza del *Dasein*, vale a dire la sua *escatologicità* intrinseca, finita e radicale, giacché l'esserci «non ha una fine, giunto alla quale esso ces-

16 M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Mondadori (Meridiani), Milano 2006, § 53, p. 745.

17 Ivi, § 50, p. 707.

18 Ivi, § 50, p. 709.

si, bensì *esiste in modo finito*»<sup>19</sup>. Questo discorso si acuisce nel momento in cui il *Dasein* rispetto all'*eschaton* non assume un atteggiamento di attesa, ma di risolutezza e precorrimento. Il *Dasein*, il quale non può acquietarsi rispetto all'*eschaton*, lo precorre, si slancia verso di esso e così facendo «si schiude a se stesso rispetto alla sua estrema possibilità»<sup>20</sup>.

L'esserci precorre l'*eschaton* poiché soltanto a partire dalla fine può avere contezza di cosa esso sia e significhi al fondo del suo essere ed esistere. L'*eschaton* schiude una prospettiva privilegiata sulla vita, ne illumina il senso dalla nascita fino alla morte, giacché l'esserci, come vuole Heidegger, esiste tra nascita e morte. La *vorlaufende Entschlossenheit*, in tal modo, non si configura come un «espediente inventato per 'vincere la morte'»<sup>21</sup>, ma al contrario è l'unico modo di cui l'esserci dispone per rendersi padrone della sua esistenza, della sua assenza di fondamento, della sua gettatezza originaria e della negatività di cui *die Sorge* è intramata. Mediante il *precorrimento escatologico*, il *Dasein*, decidendosi e passando per la via angosciata della chiamata della coscienza (quale scoperta originaria del suo essere rimesso al nulla), può comprendersi come *finito*, ovvero in quanto *Sein zum Tode*, come *essere al proprio eschaton*.

Poiché il precorrimento e il *Sein zum Tode* sono due maniere strutturali di essere, ovvero due motilità dell'esistenza, essi esprimono il fondamento estatico-temporale del *Dasein*. La temporalità della cura, che è avvenire essente-stato presentante, si concreta del tutto nello slancio verso l'avvenire che è il precorrimento escatologico verso l'*eschaton*. Il *Dasein* può precorrere perché è innanzitutto *avvenire* e avvenendo ritorna al suo essente-stato (l'altro estremo della sua esistenza), così culminando nel presente in quanto estasi mediana della temporalità. In questi termini, poiché l'esserci è temporalità (*Zeitlichkeit*) può precorrere. E la temporalità dell'esistenza non è *finita* poiché finisce e scorre, ma è finita perché *temporizza* in modo finito: «La temporalità è essenzialmente estatica. La temporalità si produce temporizzandosi originariamente a partire dall'avvenire. Il tempo originario è finito»<sup>22</sup>.

19 Ivi, § 65, p. 927.

20 Ivi, § 53, p. 743.

21 Ivi, § 62, p. 871.

22 Ivi, § 64, p. 931.

Da questo punto di vista, la temporalità del *Dasein* è declinabile come *temporalità escatologica* in quanto il tempo originario, nel suo essere finito, è *escatologico*. L'escatologicità della temporalità dell'esserci non dipende, come spesso si afferma seguendo la sua filiazione cristiana, dal fatto che l'estasi dell'avvenire assume un peso determinante. *Essere e tempo* prospetta una temporalità escatologica sul fondamento della peculiare temporizzazione finita del tempo, dove l'*eschaton* non esprime la fine o un fine, ma la forma eminente attraverso cui la *Zeitlichkeit* si concreta. E se nel *Sein zum Tode/Sein zum Eschaton* culmina e si raggruma la temporalità escatologica del *Dasein*, in esso sta anche il fondamento della storicità: «L'autentico essere-alla morte, ossia la finitezza della temporalità, è il coperto fondamento della storicità dell'esserci»<sup>23</sup>. Al cospetto del suo essere *eschaton* di se stesso, il *Dasein* scopre non soltanto la propria storicità, ma anche ciò che ne è stato e cosa ne sarà del suo essere, ossia il suo destino in quanto ripetizione e conquista della sua totalità di senso mondana, storica, temporale.

Se così stanno le cose, l'esito di questo itinerario mostra come per Heidegger l'escatologia, tradotta ontologicamente come l'*escatologico* dell'esistenza, non è un modo per svalutare la dimensione mondana, temporale e dunque finita dell'esistenza mediante la sua riconduzione a un dio redentore, ma al contrario è il luogo in cui il mondo, la morte, il tempo e la storia si rivelano in tutta loro cifra problematica, giacché il mondo, la morte, il tempo e la storia sono i costituenti escatologici a partire dai quali si schiude la domanda sul senso dell'essere, con la quale – non a caso – *ne va* dell'esserci stesso. In questo *ne va* si raggruma l'intera portata escatologica dell'opera del Ventisette, la quale – intenzionalmente o meno – produce un'*escatologia dell'immanenza* che si regge su un'ontologia del finito, che, a parere di Heidegger, resta preclusa, sia come ricerca che come domanda, al discorso escatologico-teologico che da Agostino in poi domina e che, inoltre, ha sostanzialmente tradito il cristianesimo delle origini. È proprio del Ventisette il *dictatus* heideggeriano secondo il quale fra filosofia e teologia intercorre un muro inoltrepassabile. All'una spetta il domandare dell'essere, all'altra la fede<sup>24</sup>. *Das ist alles*.

<sup>23</sup> Ivi, § 74, p. 1083.

<sup>24</sup> Id., *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 5-34.

Ma è davvero così? E su tutto: è possibile che il discorso teologico sia in grado di fondare l'escatologia proprio su un'ontologia del finito che comprenda in sé la mondanità, la temporalità, la storicità e dunque la finitudine dell'umano senza placarla nella certezza di un dio redentore?

### Una conclusione teologica

Proprio perché le sue fonti sono anche e soprattutto heideggeriane, il pensiero del teologo svizzero Hans Urs von Balthasar rappresenta una valida risposta a questa domanda e insieme un 'calmiere' rispetto alla radicale impostazione heideggeriana, giacché per von Balthasar non si dà teologia senza filosofia<sup>25</sup> e insieme non si dà escatologia che non muova, prima, da un'ontologia dell'essere finito. Per quanto sia impossibile, in questo spazio, ricostruire compiutamente il vasto e complesso itinerario di von Balthasar, esplicherò sinteticamente alcuni nuclei della sua riflessione utili al presente discorso.

Muovendo da una autentica rielaborazione del concetto di 'polarità' proprio della riflessione di Romano Guardini e di Eric Przywara, von Balthasar già in *Apokalypse der deutschen Seele*<sup>26</sup> tratta la relazione che intercorre fra l'esserci umano e il suo destino ultimo a partire dalla *distinctio realis* fra essenza ed esistenza. Proprio perché l'essere finito (immanente) include in sé sia il *So-sein* che il *Da-sein*, né l'essenza può precedere l'esistenza, né l'esistenza può configurarsi come una realizzazione costante e totale dell'essenza. Al contrario fra essenza ed esistenza vige un rapporto di profonda reciprocità e non-identità, che per von Balthasar si configura come un mistero: «L'essenza di un essere è dunque ben lontana dall'essere via via realizzata, è qualcosa come un'idea sovratemporale (*eidos*) che si mantiene come un piano unitario durante il corso intero di un'esistenza, ma anche qualcosa come una plastica potenza (*morfê*), che in questa esistenza progressivamente si sviluppa e si esprime»<sup>27</sup>.

25 «Conoscenze teologiche sulla gloria, bontà, verità di Dio presuppongono naturalmente una struttura non solo formalistica o gnoseologica, bensì ontologica dell'essere del mondo: senza filosofia nessuna teologia»; H.U. v. Balthasar, *Teologica*, v. 1, *Verità del mondo*, a cura di G. Somavilla, Jaca Book, Milano 2009, p. 13.

26 Cfr. Id., *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von Letzten Haltungen*. Bd. III. *Die Vergöttlichung des Todes*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1998, pp. 436 e sgg.

27 Id., *Verità del mondo*, cit., p. 193.

Essenza ed esistenza, essendo *reali* ognuna a suo modo, sono in una condizione di reciproco bisogno: l'essenza necessita di farsi evento e di divenire temporale nello spazio dell'esistenza; l'esistenza, d'altro canto, necessita dell'unità identitaria, ma mai rivelantesi una volta per tutte, dell'essenza. Per questa ragione, «comunque si voglia considerare il movimento dell'essere creato, è chiaro fin qui che la misteriosa non-identità tra essenza ed esistenza viene intimamente a contatto con il fenomeno del *tempo*, anzi si identifica addirittura col tempo, in quanto quest'ultimo è un dato di fatto ontologicamente fondamentale»<sup>28</sup>. Di qui si profila, almeno nei suoi lineamenti essenziali, la costituzione ontologica dell'essere finito secondo von Balthasar.

Ma cosa c'entra tutto questo con l'escatologia e con il problema del tempo? Il legame è abbastanza esplicito: «Proprio perché la differenza reale è tutt'uno con la temporalità che può essere posta al centro del problema escatologico: se la mia essenza non coincide con la mia esistenza, io non so quale significato ha da assumere ancora, quindi ultimamente, la mia vita. Essere nel tempo significa essere esposto ad una ulteriorità, ad una novità di realtà, tale per cui non conosco il significato totale della mia esistenza. [...] L'essere finito è in ogni momento abitato dal mistero del suo senso ultimo»<sup>29</sup>. Conclude Lo Muscio, «la distinzione reale è un mistero escatologico e ontologico, poiché riguarda contemporaneamente il rapporto all'eschaton e il rapporto al proprio essere»<sup>30</sup>. Questa non-identità può risolversi soltanto escatologicamente con l'assunzione ultima del finito nell'infinito, in dio.

Tuttavia, la strada che porta a Dio è complessa – nulla che abbia a che fare con una onto-teologia che giustifichi *sic et simpliciter* il finito col mero reperimento di un principio e ontologico e teologico. In von Balthasar la piena dignità del finito, e della sua ontologia, è compresa in tutta la sua problematicità, sicché l'esperienza mondana e temporale del nostro esserci non è un semplice e scontato transito che dalla temporalità porta all'eternità. In una raccolta di saggi assai densa, dal titolo *Escatologia del*

---

28 *Ibidem*.

29 V. Lo Muscio, «Distinctio realis, analogia entis e ontologische Differenz: ontologia del finito e coscienza del Figlio in Hans Urs von Balthasar», in *Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Bd. 66 (2019), p. 191.

30 Ivi, p. 192.

*nostro tempo*, von Balthasar dà prova di ciò con grande consapevolezza teoretica e teologica: «La verità della nostra esistenza non è custodita in un'eternità che non sta in alcuna relazione con il nostro tempo vissuto, ma in un'eternità che si è addentrata nel modo più profondo in questo tempo, si è avventurata nel gioco della storia»<sup>31</sup>. In altre parole, l'umano, proprio in grazia dell'*analogia entis* che vige con il creatore (declinata secondo una quadruplica differenza ontologica<sup>32</sup>), nella sua costituzione finita è inabitato dall'assoluto e la sua vita mondana non è il mero attendere l'eterno, ma è il suo vero e proprio *sensu* che, tuttavia, soltanto nel compimento ultimo si fa pienezza e totalità di senso.

Nessun *aldilà* bell'e fatto, dunque. Nessuna forma di rinnegamento dell'essere finito nella sua pienezza ontologica, nessuna banale consolazione che deriva da un fondamento, bensì un andare attraverso la carne, la finitudine, la morte e il tempo che si risolve nella *redenzione* dell'essere finito nell'infinito da cui è già da sempre visitato. Anche per questo von Balthasar rifiuta ogni forma di platonismo volgare (il finito come copia deteriore dell'infinito) e insieme ogni forma di mistica che «rinuncia al tempo come a un'apparenza per assicurarsi il 'sempre-ora' dell'eternità»<sup>33</sup>. Il mistero dell'incarnazione esempla da cima a fondo la necessità del finito, il travaglio del negativo che l'*essere tempo* comporta. La carne è intrisa di tempo e così è intrisa di morte, per cui «non la fuga dalla carne, che rimane, è la salvezza, ma alla fine, nella pienezza dei giorni, la venuta di Dio nella carne, la venuta dell'eternità nel tempo. E per l'uomo che muore non c'è soluzione se non la soluzione che Dio dona»<sup>34</sup>.

In conclusione, l'ipotesi escatologica di von Balthasar muove *necessariamente* da una ontologia del tempo, della temporalità umana nel suo essere struttura e senso. Il mio *essere escatologico* è coestensivo al mio essere ontologico-temporale, là dove l'ontologico è il venire in chiaro del mio *Sein zum Eschaton*, per dirla con Heidegger. Se per quest'ultimo l'*escha-*

31 H.U. v. Balthasar, *Escatologia del nostro tempo*, cit., p. 86.

32 Cfr. Id., *Gloria. Una estetica teologica*, v. 5, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, trad. di G. Somnavilla, Jaca Book, Milano 2015, pp. 547-66. Sul tema della quadruplica differenza ontologica cfr. J. Villagrassa (L.C.), «Hans-Urs von Balthasar di fronte alla differenza ontologica ed all'onto-teologia», in *Alpha Omega* 26 (2023), pp. 199-221.

33 Id., *Escatologia del nostro tempo*, cit., p. 69.

34 Ivi, p. 83.



*ton* è la mia morte e dunque sono io che avvengo a me stesso attraverso l'*eschaton* e poi più nulla; per von Balthasar nell'*eschaton* si dà l'*Altro* che mi salva alla luce del mio essere finito, così come sono – in carne e ossa. Nonostante i due pensatori percorrano sentieri diversi per giungere al senso dell'*escatologico* proprio dell'umano, il dato più significativo consiste nel fatto che né filosofia né teologia rappresentano un limite l'una per l'altra, bensì un prezioso e sempre aperto *polemos*, dove ciò che le accomuna e le rende feconde è il loro interrogare le cose prime e le cose ultime: l'essere, la verità, la morte e il tempo. Da ciò, la redenzione.

### Abstract

L'articolo delinea un itinerario escatologico all'interno del pensiero di Martin Heidegger al fine di mettere in luce il modo in cui filosofo si appropria della concettualità cristiana e la traduce nello spazio dell'ontologia fondamentale del 1927. Nella parte conclusiva si tenta un confronto critico fra l'interpretazione heideggeriana dell'escatologia e quella propriamente teologica di von Balthasar.

This paper outlines an eschatological itinerary within Martin Heidegger's thought in order to highlight the way in which the philosopher appropriates Christian conceptuality and translates it into the space of the fundamental ontology of 1927. In the concluding section, a critical comparison between Heideggerian interpretation of eschatology and von Balthasar's properly theological interpretation is attempted.

### Parole chiave

escatologia, religione, immanenza  
eschatology, religion, immanence

**Vita pensata**  
rivista di filosofia

**Sacro - Teologie II**  
Anno XIV - n. 31, ottobre 2024

**Hanno collaborato a questo numero:**

Antonio Albano  
Roberta Corvi  
Michele Del Vecchio  
Sarah Dierna  
Daniele Iozzia  
Stefano Isola  
Marica Magnano San Lio  
Leonardo Messinese  
Enrico Moncado  
Enrico Palma  
Angelica Rocca  
Giuseppe Savoca  
Valentina Surace  
Salvatore Tedesco

L'indirizzo di posta elettronica di ciascun autore è disponibile nella prima pagina del rispettivo contributo, cliccando sul nome.

«LA VITA COME MEZZO DELLA CONOSCENZA» - CON QUESTO PRINCIPIO NEL CUORE SI PUÒ NON SOLTANTO VALOROSAMENTE, MA PERFINO GIOIOSAMENTE VIVERE E GIOIOSAMENTE RIDERE

Friedrich Nietzsche, *La Gaia scienza*, aforisma 324



**VITA PENSATA**  
Rivista di filosofia

**DIREZIONE**

Ivana Giuseppina Zimbone  
Direttore responsabile

Alberto Giovanni Biuso  
Direttore Scientifico

**COMITATO DI REDAZIONE**

Daria Baglieri  
Sarah Dierna  
Enrico M. Moncado

**Per info e proposte editoriali**  
[redazione@vitapensata.eu](mailto:redazione@vitapensata.eu)