

Teleologia ed escatologia nei *Beiträge zur Philosophie* di Heidegger

Andrea Osti

Università degli Studi di Genova, Italia

Abstract This paper examines Heidegger's *Beiträge zur Philosophie* with the aim of shedding light on its messianic-eschatological approach. Firstly, I take into account the formal structure of history through a reference to Aristotle's grasp of *κίνησις* and its principles. I then try to connect this structure to the complex epochal movement of Universal History, as it emerges from Heidegger's works in the '30s. Lastly, I deal with the concept of the last-God's realm in order to stress the messianic dimension of Heidegger's projects for the new humankind known as the Futurians.

Keywords Theory of History. Messianism. Eschatology. Heidegger. Kinesis. Aristotle.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Le ἀρχαί del movimento aristotelico come fondamento del movimento storico. – 3 L'ultimo Dio come limite estremo: l'altro inizio tra apocalittica e storia.



Edizioni
Ca Foscari

Peer review

Submitted	2019-03-06
Accepted	2019-04-20
Published	2019-11-27

Open access

© 2019 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Osti, Andrea (2019). "Teleologia ed escatologia nei *Beiträge zur Philosophie* di Heidegger", in "Progetti per l'umanità", suppl., *Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale*, 53, 309-318.

DOI 10.30687/AnnOc/2499-1562/2019/01/023

309

1 Introduzione

Nel contesto della filosofia del Novecento, l'attribuzione di una matrice escatologico-messianica al pensiero di Heidegger, il quale ebbe modo in più occasioni di specificare l'eterogeneità sostanziale di filosofia e fede (Heidegger 1990, 224; 2008, 5-22; Magris 1987, 52-4), mostra caratteri di liceità suoi propri, soprattutto se si tiene conto che la categoria messianica era stata ripresa proprio a cavallo tra il XIX e XX secolo con l'intento più o meno esplicito di ritradurre la fede e l'annuncio di un regno futuro di pace, giustizia, libertà e fratellanza in una forza immanente che fosse in grado di trasformare il mondo storico (Cunico 2001; 2008). L'idea che in Heidegger, assieme al carattere messianico, possa manifestarsi anche uno schema escatologico, non starebbe a significare che egli si sia occupato delle cose ultime – come prevederebbe invece il significato dottrinale del termine –, ma che, piuttosto, abbia intravisto «l'imminenza di una radicale trasformazione dello stato di cose attuale», ossia che «*finirà* un certo assetto del mondo e ne *comincerà* un altro» (Magris 2017, 372; corsivi nell'originale). In questo senso, l'idea heideggeriana di escatologia dimostrerebbe di essere supportata da una visione teleologica della storia che avrebbe conosciuto, in base alla ricostruzione di Löwith (1949), una lunga serie di illustri precedenti.

Fin dalla loro pubblicazione (1989) i *Beiträge zur Philosophie* hanno attirato l'attenzione dei critici e degli studiosi non solo per ragioni ermeneutiche, ma anche perché l'enigmatica figura dell'ultimo Dio e del suo popolo, i futuri, sembrava proprio richiamare quel sostrato apocalittico e messianico con cui Heidegger si era già confrontato nei suoi primi anni di insegnamento (Heidegger 2003), con la differenza che ora l'appello al Dio estremo si inserisce in un contesto in cui la storia è concepita secondo un significato ultimo complessivo. Nei capitoli che seguono cercherò di indagare il senso strutturale del movimento teleologico della storia con l'intento di ricavare un concetto funzionale di ἔσχατον che possa allo stesso tempo far luce sul carattere storico e messianico dell'ambito dell'ultimo Dio.

2 Le ἀρχαί del movimento aristotelico come fondamento del movimento storico

Lo scopo di rintracciare un significato formale di ἔσχατον si impone come principio della analisi, se si intende comprendere il senso che per Heidegger può assumere un'espressione come «escatologia dell'Essere» che, pur facendo la sua comparsa solamente negli scritti degli anni Quaranta (Heidegger 2002, 384-6; Heidegger 2015, 244; 283-4; 288-90; De Andia 1975), sembrerebbe avere le sue radici proprio nell'idea di *Seynsgeschichte* elaborata nel corso degli anni Tren-

ta. In linea di massima, se si considerano gli aspetti escatologici della filosofia di Heidegger, lo si fa in riferimento alla tradizione della apocalittica ebraico-cristiana.¹ Tuttavia, scarsa attenzione² è stata dedicata a un possibile retroscena teorico che la teleologia aristotelica fornirebbe allo stesso concetto di escatologia; e in effetti, quando questa locuzione fa la sua comparsa, il suo senso finisce inevitabilmente per ridursi a quello puramente terminologico e filosofico.

Per cominciare a rintracciare tale senso dell'ἔσχατον è infatti necessario prendere le mosse dalla struttura fondamentale della storia dell'essere, la quale apparirà come una dinamica destinale di tipo aletheologico che si svolge tra due 'principi', dove questo termine, *Grund*, è per Heidegger il corrispettivo del greco ἀρχή. Principio che, nel seminario del 1939 *Sull'essenza e sul concetto della φύσις*, viene descritto come

innanzitutto ciò da cui qualcosa prende avvio e inizio; ma ἀρχή significa inoltre ciò che contemporaneamente, *in quanto* è questo avvio e questo inizio, si protende *oltre* ciò che d'altro da essa muove, e così lo ritiene e quindi domina. Αρχή significa insieme inizio e dominio. In un'estensione, di rango inferiore, del significato, ciò vuol dire: avvio (*Ausgang*) e disposizione (*Verfügung*). (Heidegger 2008, 201; corsivi nell'originale)

Per come qui viene delineato, il *Grund* è un principio (*An-fang*) perché afferra-anticipatamente e ritiene il principiato e la direzione del suo movimento. Heidegger può così riallacciarsi alla distinzione che Aristotele, in *Phys.*, B 1, opera tra enti di natura e artefatti: negli enti di natura almeno un principio del loro movimento (Wieland 2018, 266-71), la φύσις, deve essere immanente e appartenervi non come accidente, ma per sé. Per questo motivo, la φύσις non può presentarsi come mero principio efficiente (*Metaph.*, Λ 4, 1070 b 22-3), ma come ciò che, protendendosi per tutto il movimento e dominandolo, ne determina la struttura interna: un ente secondo la φύσις viene inteso come ciò che ha la possibilità di muoversi ἐν αὐτῷ e καθ'αὐτὸ verso un fine che lo conchiude nella sua perfezione, il suo εἶδος, e che determina il movimento stesso come un progressivo farsi-presente di questo εἶδος e assentarsi (στέρησις) del suo carattere contrario. In effetti, è vero che per Aristotele αἴτιον si dice in molti modi, ma ciò che definisce più propriamente la φύσις sono l'aspetto (μορφή) e l'essenza (εἶδος) (*Phys.*, B 1, 193 a 10 e ss.): se intesa come γένεσις

1 Tra gli studi più recenti che seguono questa impostazione si segnala Gorgone (2005), ma anche i più classici di Esposito (1992); Courtine (1994) e Magris (1987, 69 e ss.).

2 È questo il filone inaugurato da Löwith (1966, 49-82). Su questi aspetti rimando a Trüper 2014, 50.

(*Metaph.*, Δ 4, 1014 b 16-17), essa rappresenta il ciò-in-vista-di-cui e non il ciò-da-cui, perché «la natura nel senso di generazione è un procedere verso la natura [ὁδός ἐστίν εἰς φύσιν]» (*Phys.*, B 1, 193 b 12-13; Radice 2011, 187).

Se dunque la φύσις è ἀρχή, e tale ἀρχή è il ciò-verso-cui della generazione e del movimento, saranno più propriamente la forma e il fine a fondare il movimento, che di conseguenza è definibile come un certo tipo di attualità potenziale, perché l'ente in movimento si trova nella disposizione (δύναμις) che ha attualmente, seppure manifestantesi in un *non*, il suo proprio τέλος (Heidegger 2007, 79; 2012b, 12). Il principiato possiede dunque la δύναμις in quanto è auto-pro-gettato nel suo τέλος non-ancora presente, il suo autentico principio (*Metaph.*, Δ 1, 1013 a 16-21; 32 - 1013 b 3), che in quanto fine costituisce anche il limite, il termine estremo (ἔσχατον) a cui il movimento tende e nel quale il movimento si esaurisce. Nell'aversi-nel-proprio-terminare (ἐντελέχεια) il movimento perviene alla sua quiete. «Perfetta» (τέλειον), precisa Aristotele (*Metaph.*, Δ 16, 1021 b 24-25), è una cosa quando possiede il proprio fine, e fine è lo scopo ultimo delle cose (29-30), quell'ἔσχατον «al di là del quale non si può trovare nulla della cosa e al di qua del quale c'è tutta la cosa» (*Metaph.*, Δ 17, 1022 a 4-5; Reale 2010, 243). D'altro canto, come si è notato, l'ente di natura è definito anche da un *non*; «come frutto, l'ente naturale ritorna già anche nel suo seme» (Heidegger 2008, 252), il quale era stato messo-via (*weg-genommen*) nel movimento stesso: nel raggiungimento del τέλος si presenta anche come assenza, il *non* del seme che è stato tolto-via durante il movimento (208-9).

Per Heidegger la scoperta del carattere negativo del movimento aveva già portato, nelle sue precedenti *Vorlesungen* friburghesi e marburghesi degli anni Venti, a una riappropriazione critica di una parte consistente della filosofia aristotelica, sia nel suo significato teoretico che pratico (Heidegger 2000, 259-72; 2017, 313-54; 2005, 98 e ss.; cf. Mora 2000). Non appare pertanto sorprendente, ora, ritrovare nella motilità del corso storico uno schema analogo a quello che era invalso per l'ente di natura. Nella prospettiva della storia dell'essere abbiamo altrettanto una ἀρχή κινήσεως, un principio che sovrasta e domina il movimento storico e che è definito nei termini di *erster Anfang* (primo inizio). Mentre per Aristotele la φύσις, come generazione, è una strada verso la φύσις, per Heidegger la storia è sovrastata da un principio che, in quanto principio principiante (che genera storia; Heidegger 2005c, 9-17) è una strada verso il suo velamento-disvelamento: se per Aristotele il τέλος è l'installarsi dell'εἶδος nella ὕλη, per Heidegger il termine ultimo della storia non è altro che l'estremo velamento del principio aurorale della storia stessa, il quale, negandosi nel suo progressivo disvelamento, ha destinato la possibilità del suo installarsi storico-concreto nel massimo velamento rispetto all'iniziale.

In base a questo aspetto la storia è concepita come un progressivo allontanamento dal primo inizio, allontanamento che dipende dal carattere abissale (*abgründig*) e negativo (Heidegger 2012, 85) dell'inizio stesso, il quale si trova così a pre-in-cipiare attraverso una sospensione (ἐποχή; Heidegger 1987, 106-7).³ Tale carattere abissale, tuttavia, non deve essere pensato come decadimento o come mera spinta motrice della storia: l'inizio ha una forza sovrastante e dominante, anche e soprattutto nella sua abissalità. Il principio infatti, se vuole essere origine (*Ur-sprung*) del movimento storico, è un salto-anticipante (*Vor-sprung*) (Heidegger 2012, 98-9) perché in esso è contenuto tutto il veniente. In quanto tale, carpando-anticipatamente (*voraus-greifend*), il principio è tale da contenere il suo stesso estremo come ciò che porta a pieno compimento la disposizione-δύναμις del movimento del principiato. Il limite ultimo ed estremo della storia d'altro canto, il suo tenersi-in-se-stessa, è ἄσχατον nel quale il primo ha il suo raccoglimento (λόγος): in questi termini, il raccogliersi del principio nel suo estremo è escato-logia.

L'idea di storia che è stata delineata fino a questo momento è rimasta confinata nella sua astrattezza come una specie di movimento teleologico che deriva la sua struttura dalla fisica aristotelica. Di fatto però, se si osserva più da vicino, la storia apparirà soprattutto come storia destinale delle diverse donazioni dell'Essere nella storia della metafisica.⁴ Per Heidegger il primo inizio coincide effettivamente con la comprensione greca dell'essere in quanto φύσις. Poiché questa donazione è principio-anticipante, essa sovrasta la storia stessa (Heidegger 2007, 136-7; 1997, 379, 389), e ciò è osservabile dal fatto che il significato fondamentale della φύσις (stabilità-presenza) viene mantenuto e trasformato in tutte le epoche della storia dell'essere (2007, 205-30). Tuttavia, bisogna sottolineare che per Heidegger il passaggio dalla φύσις alla ἰδέα platonica esprime l'originaria caduta da una dimensione evenenziale dell'essere alla vera e propria metafisica occidentale (Heidegger 1997, 333; 2007, 215): in tal senso, è l'ἰδέα platonica che anticipa e fonda il suo capovolgimento nella volontà di potenza nietzschiana, la quale rappresenta il suo compimento (*Vollendung*) (Heidegger 1997, 24-5).⁵

Il movimento che invece viene a costituirsi tra i due principi della storia destinale dell'essere (Heidegger 2007, 193-7) è proprio quello tra il primo e l'altro inizio, ossia il rapporto di invio che sussiste tra il

³ Ciò che qui si chiama 'sospensione' epocale nei *Beiträge* corrisponde alla *Seinsverlassenheit* (abbandono dell'essere) e alla *zögernde Versagung* (indugiante diniego; Heidegger 2007, 346; *passim*). Su questi aspetti cf. Coriando 1998, 93-4.

⁴ Sul carattere destinale dell'essere rimando a Heidegger 1994, 826-36; 849, *passim*; Heidegger 1991, 110-11; e Magris 1989, 41 e ss. Cf. anche Zarader 1995, 27 e ss.

⁵ È questo il fondamento della visione 'tragica della storia': cf. Heidegger 1997, 223. Sulla differenza tra *Anfang* e *Beginn* cf. Heidegger 2012, 132; 1997, §§ 9-10.

principio aurorale della filosofia (la φύσις) e il dischiudersi della verità dell'essere come evento-appropriazione della Quadratura. L'abis-salità del principio iniziale inoltre, è ben visibile dal fatto che il principio si nega in ogni sua nuova donazione di senso: nell'idea platonica la φύσις si occulta e si rivela, esattamente come in ogni donazione di senso epocale (dalla concezione cristiana dell'*ens creatum* a quella moderna dell'*ego cogito*), sicché a ogni 'passo' della storia dell'essere assistiamo a una sottrazione progressiva (Heidegger 1991, 111; 2007, 136-7) di ciò-che-è-stato - in quanto, tuttavia, dinamica che permette l'insidiarsi storico-epocale del principio, che in tale negazione si porta progressivamente a maturazione nel suo estremo (nel quale prende commiato - *Abschied*) (Heidegger 2005a, 24-5, 84). Al compimento della modernità l'occultamento del principio iniziale è massimo, ma è solo in questa situazione conclusiva che il rifiuto può rivelarsi come donazione: il prendere-commiato del principio significa infatti il raccogli-mento (*Sammlung* - λόγος) della storia del primo inizio in quell'attimo fondamentale che, in quanto suo estremo (ἔσχατον), contraddistingue il 'salto-dal' (*Ab-Sprung*) primo inizio nell'altro inizio (*Ein-Sprung*: Heidegger 2007, 242). L'escato-logia dell'Essere, ossia il raccoglimento del principio nel suo ἔσχατον, viene a costituire allora quel movimento auto-telico della storia che delimita il primo inizio dall'altro inizio; escato-logia è l'estremo venire a mancare dell'essere come φύσις, ma un venire a mancare in cui si annuncia la possibilità non ancora realizzata del rivoltarsi della stessa φύσις nell'*Er-eignis*, fondazione abissale della divergenza (*Austrag*) di terra-mondo e uomini-dèi (Coriando 1998, 87-106): come si manifesta nell'essere-per-la-morte, «l'apertura per l'essere si apre del tutto e partendo dall'estremo» (Heidegger 2007, 284).

3 L'ultimo Dio come limite estremo: l'altro inizio tra apocalittica e storia

Come ho già avuto modo di mettere in luce, una lettura messianica dei *Beiträge* non desta particolare sorpresa agli occhi dell'interprete heideggeriano. In effetti, il tempo vi si manifesta prepotentemente in quella dimensione contratta che è propria del καίρός (Agamben 2018, 68-9). Sospeso tra il compimento della metafisica e il lontano cenno dell'ultimo Dio, il pensatore dell'epoca di passaggio, il tramontante, esperisce il tempo attuale fra un *già* e un *non ancora* e lo concepisce come esigenza di compimento (Heidegger 2007, 373-5), come riferimento anticipante dell'ἔσχατον. Non sarebbe allora del tutto fuor-viante presumere che in Heidegger convivano assieme la vocazione filosofica e apostolica: mentre Hölderlin è il profeta dell'ultimo Dio, egli ne è invece l'apostolo, colui il cui tempo è il futuro nel presente. Inoltre, meriterebbe senz'altro non poca attenzione la presenza nelle ultime due *Fügungen* di una dimensione apocalittica, ossia del ve-

ro e proprio tempo della fine, ove la storia e l'umanità pervengono al loro destino ultimo.⁶

A dispetto di ciò, per comprendere la differenza tra queste dimensioni è necessario interrogarsi anzitutto da cosa sia determinato il tempo dell'ultimo Dio. Questo (Magris 1987, 59) viene descritto prevalentemente come il tempo cairologico-messianico della fine; fine che è esperibile soltanto come passaggio, ossia come il *non più* del primo inizio e il *non ancora* dell'altro inizio⁷ – reso sempre più distante dal rumore e dalla pianificazione estrema della macchinazione. Nella sua malessenza (Heidegger 2007, 144-6), la macchinazione si manifesta come distruzione e desertificazione del pianeta sotto l'apparenza di una «geplante Lenkbarkeit und Genauigkeit» (398), la quale frena (τὸ κατέχον) (Cacciari 2013, 14-16) la necessità del suo rivolgimento, dà l'impressione all'uomo di protrarre ogni suo fare e disfare in una serie infinita di successi⁸ e di calcoli che possono durare ancora secoli. È in questa situazione che il pensiero rammemorante si tinge di quella dimensione apostolica che, in quanto proveniente dalla ragione nascosta della storia dell'Occidente, ne annuncia anche la fine essenziale. La macchinazione può ricevere ora, grazie allo sforzo di questo pensiero, la possibilità di essere fatta risuonare (*Anklang*; Heidegger 2007, 127-30) ed essere disvelata come il massimo distanziamento dal principio, ma anche come la possibilità estrema per il salto nell'altro inizio. Nel risuonare dell'abbandono dell'essere le estremità della storia stanno l'una di fronte all'altra, sicché nel tempo contratto dell'ora-cairologico tutto l'essente viene trasportato nell'estraneità (*das Befremdliche*) e l'essere diviene lo stesso estraniamento. In tal modo,

l'essere stesso perviene alla sua *maturità* [Reife]. Maturità è la prontezza a diventare frutto e donazione. In ciò è essenzialmente l'ultimo, la *fine essenziale*, richiesta dall'inizio ma a quello non ricondotta. (Heidegger 2007, 402; corsivi nell'originale)

L'essere non è ancora giunto a essere frutto, perché abbisogna del contro-getto (255) dell'uomo storicamente fondato. Per questo motivo, i fondatori sono coloro che preparano la maturazione dell'essere, la sua possibilità di trasformarsi in frutto e dono: la preparazione del 'regno' è un pre-correre ἔσχατον, ossia un rendere vicina la fine che sta lontana, un essere-per-la-fine che, allo stesso tempo, è un ri-

⁶ Sulla differenza tra apocalittica, messianismo ed escatologia cf. Agamben 2018, 61-5.

⁷ I *Beiträge* sembrano suggerire l'idea che l'essenza nascosta del 'non' e della 'negatività' dell'essere vadano esperite nella dinamica evenenziale tra un non-più e un non-ancora, a patto che si legga quest'ultima al di fuori della temporalità cronologica dell'ora. Su questo aspetto si veda soprattutto Heidegger 2007, 269, 402, ma anche Heidegger 1997, 254; 2005a 115-16; 1987, 112-13.

⁸ Interessante la menzione del *Widergöttliches* in Heidegger 2014, 341.

torno all'inizio (402). In tale prontezza (*Bereitschaft*) rammemorante la totalità dell'essente può apparire nella sua stranezza come il sito vuoto degli dèi che sono fuggiti, il non-più della φύσις che perviene a maturazione nel 'lutto sacro', ma allo stesso tempo ha la possibilità di apparire anche come il sito vuoto del *non-ancora* dell'evento-appropriazione (51), l'*Entscheidungsbereich* in cui si appresta la dimora e l'apprezzamento (*Würdigung*) dell'ultimo Dio.

Il 'primo' (Heidegger 2007, 404) passar via⁹ dell'ultimo Dio costituisce quell'attimo della decisione in cui i fondatori precorrono la lontananza del Dio. Coloro che precorrono agiscono «come se così fossero già predeterminati l'apprezzamento e dunque la custodia dell'ultimo Dio» (404). Soltanto preparando questo ambito, l'esser-ci come luogo delle decisioni essenziali della storia, possono sorgere i venturi. Come Heidegger sottolinea nel § 45 dei *Beiträge*, i venturi tuttavia non sono soltanto coloro che fondano in anticipo il passar-via dell'ultimo Dio, ma anche coloro che rendono visibili nel compimento «le leggi della trasformazione dell'ente» e coloro grazie ai quali «acquista sussistenza la trasformazione dell'ente [die Umschaffung des Seienden... Bestand gewinnt], dunque la fondazione della verità dell'evento» (Heidegger 2007, 117; corsivi aggiunti). Che Heidegger non concepisca l'altro inizio come mera prontezza per la fine, ma che lo pensi come inizio *effettivo e reale* della storia, mi sembra possa essere evidente proprio da questo 'acquistare sussistenza' della fondazione della verità dell'essere nell'esser-ci.¹⁰

Questo Dio instaurerà [*wird aufrichten*] sul suo popolo le opposizioni [*Gegensätze*] più semplici, ma estreme, in quanto sono i precursori lungo i quali *potrà* avventurarsi oltre se stesso per trovare ancora una volta la sua essenza e attingere l'attimo della propria storia. [...] I *venturi dell'ultimo Dio* conquisteranno l'evento disputando questa contesa [...]. Ritegno e reticenza saranno l'intima celebrazione dell'ultimo Dio e conquisteranno il proprio modo di avere fiducia nella semplicità delle cose e la corrente propria dell'intimità dell'estasi attraente delle loro opere; il salvataggio della verità lascerà che il più velato sia velato e gli conferirà in tal modo l'unica presenza. (Heidegger 2007, 391-2; corsivi nell'originale)

Sulla scorta di questo passo si potrebbe pensare, allora, che Heidegger stia accennando a una qualche sorta di dimensione apocalittica: i venturi sono qui descritti come quel popolo che 'entrerà' nell'altro ambito della storia e nel quale il Dio 'instaurerà' le opposizioni

⁹ Sul *Vorbei-gehen* cf. Heidegger 2005a, 36-7, 117-18.

¹⁰ L'accezione spaziale del termine è determinante in Heidegger 1997. Cf. anche Heidegger 2007, 20, 23, 51, 230.

più semplici (Heidegger 2014, 274, 301, 318). Le ‘opposizioni’ di tale popolo devono essere lette in riferimento al concetto di «Reich des Streitens» (Heidegger 2007, 311), che indica l’esser-ci come quell’accadimento della contesa fra terra e mondo e del contravvenire tra uomini e dèi. Questo nucleo primigenio del *Geviert* esprime il quadruplice modo della fondazione e del salvataggio della verità (cf. §§ 243-7), ossia la struttura della storicità. È in questo senso che l’ἔσχατον si configura come «l’altro inizio di incommensurabili possibilità della nostra storia» (403), perché con esso viene stabilito un riferimento essenziale tra uomo ed essere che costituisce il fondamento per un’esistenza storica di una determinata comunità; comunità che in quanto futura appartiene a un tempo della fine che è oltre il frammezzo stesso – escatologia ed apocalittica delle ‘cose ultime’.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio (2018). *Il tempo che resta. Un commento alla “Lettera ai Romani”*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Cacciari, Massimo (2013). *Il potere che frena*. Milano: Adelphi.
- Coriando, Paola-Ludovika (1998). *Der Letzte Gott Als Anfang Zur Ab-Gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers “Beiträgen Zur Philosophie”*. München: Fink.
- Courtine, Jean-Francois (1994). «Les traces et le passage du Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger». *Archivio di Filosofia*, 1(3), 519-38.
- Cunico, Gerardo (2002). *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento: Bloch, Kracauer, Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas*. Lecce: Milella.
- De Andia, Ysabel (1975). *Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Villeneuve d’Ascq: Université de Lille III.
- Esposito, Costantino (1992). *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*. Bari: Levante.
- Gorgone, Sandro (2005). *Il tempo che viene. Martin Heidegger: dal Kairós all’Ereignis*. Napoli: Guida.
- Heidegger, Martin (1987). *Tempo ed Essere*. Trad. di Eugenio Mazzarella. Napoli: Guida. Trad. di.: *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007, 3-29.
- Heidegger, Martin (1990). *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*. Trad. di Massimo De Carolis. Napoli: Guida. Trad. di.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985.
- Heidegger, Martin (1991). *Il principio di ragione*. Trad. di Franco Volpi. Milano: Adelphi. Trad. di.: *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin (1994). *Nietzsche*. Trad. di Franco Volpi. Milano: Adelphi. Trad. di.: *Nietzsche 2*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin (1997). *Besinnung*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2000). *Concetti fondamentali della filosofia antica*. Trad. di Franco Volpi. Milano: Adelphi. Trad. di.: *Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.

- Heidegger, Martin (2002). *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*. Trad. di Vincenzo Cicero. Milano: Bompiani. Trad. di: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- Heidegger, Martin (2003). *Fenomenologia della vita religiosa*. Trad. di Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi. Trad. di.: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.
- Heidegger, Martin (2005a). *Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Il Reno"*. Trad. di Giovanni Battista Demarta. Milano: Bompiani. Trad. di.: *Hölderlins Hymne „Germanien“ und „der Rhein“*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980.
- Heidegger, Martin (2005b). *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2005c). *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2007). *Contributi alla filosofia (dall'evento)*. Trad. di Franco Volpi e Alessandra Iadicicco. Milano: Adelphi. Trad. di.: *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.
- Heidegger, Martin (2008). *Segnavia*. 5a ed. Trad. di Franco Volpi. Milano: Adelphi. Trad. di.: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- Heidegger, Martin (2012a). *La storia dell'Essere*. Trad. di Antonio Cimino. Milano: Marinotti. Trad. di.: *Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998.
- Heidegger, Martin (2012b). *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2014). *Überlegungen II-VI*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2015). *Anmerkungen I-V*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2017). *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*. Trad. di Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi. Trad. di.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002.
- Löwith, Karl (1966). *Saggi su Heidegger*. Trad. di Cesare Cases e Alessandro Mazzone. Torino: Einaudi. Trad. di.: *Heidegger Denker in dürrtiger Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- Löwith, Karl (1949). *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Magris, Aldo (1987). «Evento e avvento del divino in Heidegger». *Annuario Filosofico*, 5, 31-83.
- Magris, Aldo (2017). «Nietzsche e Heidegger pensatori 'escatologici'». Ciancio, Claudio; Pagano, Maurizio; Gamba, Ezio (a cura di), *Filosofia ed escatologia*. Milano: Mimesis, 371-405.
- Mora, Francesco (2000). *L'ente in movimento: Heidegger interprete di Aristotele*. Padova: Il Poligrafo.
- Radice, Roberto (a cura di) (2011). *Aristotele: Fisica*. Testo greco a fronte. Milano: Bompiani.
- Reale, Giovanni (a cura di) (2010). *Aristotele: Metafisica*. Testo greco a fronte. Milano: Bompiani.
- Trüper, Henning (2014). «Löwith, Löwith's Heidegger and the Unity of History». *History and Theory*, 53(1), 45-68. DOI <https://doi.org/10.1111/hith.10694>.
- Zarader, Marlène (1986). *Heidegger et les paroles de l'origine*. Paris: Vrin.
- Zarader, Marlène (1995). *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*. Trad. di Massimo Marassi. Milano: Vita e Pensiero. Trad. di: *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.