

Un'interpretazione fenomenologica di Agostino: Heidegger lettore del X libro delle «Confessioni»

di Annachiara Barizza

This essay chronicles the salient phases of the Heideggerian analysis of book 10 of Augustine's *Confessions* contained in the juvenile course «Augustinus und der Neuplatonismus» (1921). In particular, we try to clarify the terms in which – according to Heidegger – Augustine has brought about a new *Lebensgefühl*, where the motif of the problematic nature of existence, which discovers that it is an enigma for itself, and the Christian one of interior fighting, aggravated by the constitutional element of *tentatio*, converge. In the end it is brought to light how Heidegger sees not only a repetition of traditional metaphysic schemes but also the search for a new *Zugangsbedingung* to the problem of God in the Augustinian analysis of religious life.

1. Introduzione

I molteplici luoghi dell'opera heideggeriana, in cui Agostino viene citato e commentato, testimoniano non solo l'interesse di Heidegger per il pensiero dell'Ipponate, ma anche l'estensione di un confronto che, iniziato negli anni giovanili, si protrae fino alla produzione più tarda.¹ Quando già a partire dai primi anni Venti la riflessione di Heidegger si concentra sul tema della

Le opere di Heidegger verranno citate dall'Edizione Completa in corso di pubblicazione presso Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., dal 1975, tranne i casi in cui le prime edizioni non siano state ancora rieditate in essa. La sigla *GA* (*Gesamtausgabe*) sarà seguita dal numero romano indicante il volume cui ci si riferisce, quindi dal nome del curatore e dai numeri arabi indicanti l'anno di pubblicazione e la pagina. Seguirà, dove esistente, l'indicazione della traduzione italiana e il numero della pagina corrispondente. Per quanto riguarda il testo delle *Confessioni* di Agostino, si farà riferimento, dove non specificato altrimenti, alla traduzione a cura di C. CARENA, Roma 1965.

¹ Già i primi corsi universitari tenuti a Friburgo dimostrano un crescente interesse di Heidegger per Agostino, che culmina in un corso di lezioni interamente dedicato all'analisi del X libro delle *Confessioni*. L'ultimo riferimento esplicito alle *Confessioni* risale al 1960, quando Heidegger tenne a Brema un seminario intitolato «Bild und Wort», in cui furono scelti, tra i testi da analizzare, il settimo e l'ottavo capitolo del X libro delle *Confessioni* (cfr. H.W. PETZET, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929-1976*, Frankfurt a.M. 1983, p. 65). Nel 1933, Heidegger regala all'amica Elisabeth Blochmann una copia delle *Confessioni* e le scrive: «Le auguro da questo grande libro un ricco e durevole profitto; l'energia dell'esistenza che esso promana è in effetti inesauribile. Ogni volta, trovo che la cosa più fruttuosa sia iniziare la lettura con il decimo libro, assieme all'undicesimo – e solo allora proseguire con la parte 'biografica', sempre che poi la si possa chiamare così»; M. HEIDEGGER - E. BLOCHMANN, *Briefwechsel 1918-1969*, a cura di J.W. STORCK, Marbach a.N. 1990, p. 62; trad. it. *Carteggio 1918-1969*, Genova 1991, pp. 104-105.

temporalità, l'XI libro delle *Confessioni* diventa un testo imprescindibile, oggetto di conferenze ed esercitazioni universitarie.²

Il problema della temporalità non esaurisce, tuttavia, l'ampio spettro tematico che l'opera agostiniana suggerisce al filosofo tedesco: in una lettera a Karl Löwith del 30 Luglio 1923 Heidegger si dice intenzionato ad affrontare, già a partire dal semestre successivo, un corso incentrato sulla relazione *vita-veritas*, allo scopo di mettere in luce il carattere non teoretico della verità della fede, così come esso viene sviluppato a partire dal Nuovo Testamento fino ad Agostino.³

Durante il semestre invernale 1923-1924 Heidegger accenna alla difficoltà di indagare il nesso tra l'essere non teoretico dell'uomo e ciò che viene indicato con il concetto di *bonum*. Questa ricerca, che esige uno studio della teologia cristiana e della dogmatica, dimostrerebbe, secondo Heidegger, come il concetto di ἀληθές sia scaduto nella trasposizione latina diventando *verum* e *certum* e, analogamente, come anche il concetto di ἀγαθόν abbia subito un processo di decadimento che lo ha portato ad essere determinato come «valore». Heidegger annuncia inoltre di voler chiarire questi nessi in una *Augustin-Vorlesung* e a tal scopo si propone di analizzare i concetti agostiniani di *summum bonum*, *fides*, *timor castus*, *gaudium*, *peccatum*, *delectatio*.⁴

Di questo progetto non realizzato si trova un accenno nel corso del semestre successivo dedicato ai concetti fondamentali della filosofia aristotelica, dove, per dimostrare come i πάθη abbiano rappresentato sin dall'antichità una questione fondamentale della teologia, Heidegger discute il concetto di φόβος evocando la distinzione agostiniana tra *timor servilis* e *timor castus*.⁵

² Nel luglio del 1924 Heidegger tenne una conferenza sul concetto di tempo dinanzi ai teologi di Marburgo, in cui viene citato il libro XI delle *Confessioni* (cfr. M. HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit. Vortrag von der Marburger Theologenschaft*, Tübingen 1989, trad. it. *Il concetto di tempo*, Milano 1998. Va sottolineata, in questa conferenza, la significativa traduzione del termine agostiniano *affectio* con *Befindlichkeit*). L'interesse per la riflessione sulla temporalità di Agostino confluirà, in seguito, nella *Vorlesung* «Die Grundprobleme der Phänomenologie» del semestre estivo 1927 (cfr. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA XXIV, a cura di F.W. VON HERMANN, Frankfurt a.M. 1975, pp. 325-329; trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova 1988, pp. 220-223). Il 26 Ottobre 1930 Heidegger tenne presso l'abbazia benedettina di Beuron una conferenza dal titolo *Des heiligen Augustinus Betrachtung über die Zeit. Confessiones lib. XI* e, durante il semestre invernale successivo, l'undicesimo libro delle *Confessioni* figura, ancora una volta, come tema svolto nell'ambito di alcune esercitazioni universitarie (sul seminario di Beuron si veda F.W. VON HERMANN, *Die Confessiones des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers*, in C. ESPOSITO - P. PORRO [edd], *Heidegger e i Medievali*, Turnhout 2001, pp. 113-146 e N. FISCHER, «Distentio animi». *Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen*, in N. FISCHER - C. MAYER [edd], *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1998, pp. 489-548. Sul confronto di Heidegger con il problema della temporalità in Agostino si veda, F.W. VON HERMANN, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt a.M. 1992).

³ Cfr. Th. KISIEL, *The Genesis of Heidegger's «Being and Time»*, Berkeley - Los Angeles - London 1993, p. 558.

⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA XVII, a cura di F.W. VON HERMANN, Frankfurt a.M. 1994, p. 276.

⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA XVIII, a cura di M. MICHALSKI, Frankfurt a.M. 2002, p. 178.

Questi cenni disseminati nella produzione dei primi anni Venti costituiscono soltanto rapsodiche anticipazioni del più ampio recupero del pensiero agostiniano rinvenibile in *Essere e tempo*, dove l'antropologia agostiniana, cioè greco-cristiana, interpretata in riferimento ai fondamenti essenziali raggiunti nell'ontologia aristotelica, viene riconosciuta da Heidegger come l'origine del punto di vista adottato nella sua analitica esistenziale.⁶

Un decisivo luogo d'incontro tra antropologia cristiana e filosofia aristotelica è, come è noto, il cosiddetto *Natorp-Bericht*, redatto nel tardo autunno del 1922,⁷ ma il primo, significativo, confronto con l'opera agostiniana risale ai primi corsi di lezione tenuti a Friburgo. Durante il semestre invernale 1919-1920 la peculiarità dell'opera agostiniana viene individuata nel rilievo che in essa acquistano il «mondo del sé» e le esperienze interiori: con il celebre detto «inquietum est cor nostrum», Agostino avrebbe portato alla luce la grande, incessante *Unruhe* della vita, guadagnando così un aspetto nuovo, originario dell'esistenza.⁸ Tuttavia, durante il corso «Augustinus und der Neuplatonismus» (semestre estivo 1921), l'interpretazione heideggeriana rileva l'inadeguatezza della formulazione teologica agostiniana, nella quale l'Ipponate non traduce la propria intuizione dell'importanza della dimensione storica, concreta dell'esistenza, ma si arresta di fronte alla necessità di stabilire una gerarchia di enti dominata da Dio che, in quanto *summum bonum*, si impone come una presenza risolutoria di tutti i problemi della vita. Teorico dell'inquietudine dell'esistenza umana, della sua problematicità e inesplicabilità, Agostino è però anche teologo neoplatonico, che si lascia sedurre dal «quietismo metafisico della *fruitio Dei*».⁹

In questo contributo si tenterà di esplicitare, sulla base del testo delle *Vorlesungen* giovanili friburghesi, i termini nei quali, secondo Heidegger, l'opera agostiniana ha portato ad espressione un nuovo «sentimento della vita».¹⁰

⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA II, a cura di F.W. VON HERMANN, Frankfurt a.M. 1977, p. 264, trad. it. *Essere e tempo*, Milano 1976, p. 527. Già durante il corso marburghese «Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs» (1925) Heidegger indica nell'analisi agostiniana della *concupiscentia oculorum* l'origine delle sue riflessioni sulla curiosità, e dichiara di aver incontrato il fenomeno della cura nel corso dell'indagine sui fondamenti ontologici dell'antropologia agostiniana (cfr. M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA XX, a cura di P. JAEGER, Frankfurt a.M. 1979, pp. 378-380 e pp. 417-418; trad. it. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova 1991, pp. 340-341 e 375).

⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*, in «Dilthey-Jahrbuch», 6 (1989), pp. 235-269; trad. it. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele, Prospetto della situazione ermeneutica*, in «Filosofia e teologia», 4 (1990), pp. 489-532.

⁸ Questi temi sono svolti in M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA LVIII, a cura di H.H. GANDER, Frankfurt a.M. 1993, pp. 61-62.

⁹ O. PÖGGELER, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, trad. it., Napoli 1991, p. 44.

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme*, p. 205. Si farà riferimento prevalentemente al corso del semestre estivo 1921 incentrato sull'analisi del X libro delle *Confessioni*, «Augustinus und der Neuplatonismus» (cfr. M. HEIDEGGER, *Augustinus und der Neuplatonismus*, in M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA LX, a cura di M. JUNG - Th. REGEHL, Frankfurt a.M. 1995, pp. 157-299), oltre alla già citata *Vorlesung* «Die Grundprobleme der Phänomenologie» e al corso del semestre estivo 1920 «Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks» (M. HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA LIX, a cura di C. STRUBE, Frankfurt a.M. 1993). Tra i contributi riguardanti il corso di lezioni su Agostino e, più in generale, le *Vorlesungen* giovanili friburghesi, si segnalano: J. VAN BUREN, *The Young Heidegger. Rumor of a Hidden King*, Bloomington (IN) - Indianapolis (IN) 1994; D. VICARI,

A tale scopo, seguendo l'analisi heideggeriana, verranno distinti i due momenti della riflessione agostiniana sulla vita: si evidenzierà, da un lato, l'aspetto dell'esistenza come «prassi», ossia l'ineludibile compito di dover costantemente decidere di essa; dall'altro, la radicale problematicità e la conseguente inafferrabilità sul piano teoretico-conoscitivo della vita.

Infine, assumendo come punto di partenza la chiave interpretativa applicata alla *Vorlesung* del 1921, che distingue nell'interpretazione heideggeriana un «volto paolino», nell'attenzione per l'esperienza fattuale della vita, e un «volto neoplatonico»,¹¹ nell'adeguamento delle determinazioni di Dio ad un modello metafisico tradizionale, si cercherà infine di verificare se, secondo Heidegger, siano rintracciabili in Agostino anche elementi per una nuova teologia che, anziché appiattirsi sugli schemi metafisici neoplatonici, valorizza il carattere storico dell'esperienza religiosa individuale.

2. Un nuovo sentimento della vita

Nel corso dell'indagine relativa ai caratteri e alla struttura della fatticità, Heidegger si imbatte nel fenomeno del tutto peculiare, per cui «la vita fattuale 'può' concentrarsi in maniera particolarmente accentuata nel mondo del sé».¹² Il 'può' messo tra virgolette segnala la possibilità che la vita sia

Ontologia dell'esserci. La riproposizione della «questione dell'uomo» nello Heidegger del primo periodo friburghese (1916-1923), Torino 1996; A. FABRIS, *L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. VOLPI (ed), *Heidegger*, Roma - Bari 1997, pp. 57-106; G. RUFF, *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischen Zugang zur christlichen Religion in den ersten «Freiburger Vorlesungen»*, Berlin 1997; J. GRONDIN, *Heidegger und Augustinus. Zur hermeneutischen Wahrheit*, in E. RICHTER (ed), *Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt a.M. 1997, pp. 165-177; A. ARDOVINO, *Heidegger: dall'ermeneutica dell'effettività all'analisi esistenziale (1919-1927)*, Milano 1998; C. ESPOSITO, *Die Gnade und das Nichts. Zu Heideggers Gottesfrage*, in P.L. CORIANDO (ed), *«Herkunft aber bleibt stets Zukunft»*, Martin Heidegger und die Gottesfrage, Frankfurt a.M. 1998, pp. 199-223; J. GREISCH, *Das große Spiel des Lebens und das Übermächtige*, in P.L. CORIANDO (ed), *«Herkunft aber bleibt stets Zukunft»*, pp. 45-65; C. ESPOSITO, *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in L. ALICI - R. PICCOLOMINI - A. PIERETTI (edd), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, Roma 2000, pp. 87-124; J. GREISCH, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, Paris 2000; F.W. VON HERMANN, *Die Confessiones des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers*, in C. ESPOSITO - P. PORRO (edd), *Heidegger e i Medievali*, pp. 113-146; L. SAVARINO, *Heidegger e il cristianesimo. 1916-1917*, Napoli 2001.

¹¹ Cfr. O. TODISCO, *Il doppio volto di Agostino in Heidegger*, in «Sapienza», 52 (1999), pp. 419-458 e, dello stesso autore, *Tragedia e cristianesimo. Agostino e il platonismo spezzato*, in «Sapienza», 49 (1996), pp. 373-396.

¹² M. HEIDEGGER, *Grundprobleme*, p. 57. Il mondo della vita appare a Heidegger immediatamente declinato al plurale. Egli distingue infatti tre mondi della vita fattuale: il «mondo ambiente» (*Umwelt*), «il mondo comune» (*Mitwelt*) e il «mondo del sé» (*Selbstwelt*). «Il mondo può venir articolato formalmente come *mondo-ambiente* (*Milieu*), come ciò che ci incontra, ciò a cui appartengono non soltanto cose materiali, bensì anche oggettività ideali, le scienze, l'arte, etc. In questo ambiente sta anche il *mondo comune*, cioè le altre persone in una caratterizzazione effettiva ben precisa: in qualità di studente, docente, parente, superiore etc. – non intesi come esemplari del genere classificato dalle scienze naturali come *homo sapiens* e simili. Infine, nell'esperienza fattuale della vita, c'è anche l'*Io-stesso*, il mondo del sé»; M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 11; «... il nostro *mondo ambiente* – paesaggi, regioni, città e deserti; il nostro *mondo comune* – genitori, fratelli, conoscenti, superiori, insegnanti, scolari, impiegati, estranei, l'uomo che se ne sta lì con la stampella, quella signora con l'elegante cappello, questa bambina con la bambola; il nostro *mondo del sé* (*Selbstwelt*), in quanto ciò che mi accade così e così e che conferisce alla mia vita questa

incentrata intorno ad un sé, possibilità che è certamente sempre là nella vita fattuale,¹³ ma si è attualizzata soltanto in determinate condizioni storiche. Questo fenomeno, che Heidegger chiama «acutizzazione» (*Zugespitztheit*) della vita fattuale nel mondo-del-sé, trova nel cristianesimo originario il suo paradigma più profondo. Heidegger rileva nel sorgere del cristianesimo un fenomeno strano e notevole allo stesso tempo, in virtù del quale il centro di gravità della vita fattuale e del mondo della vita si sposta nel mondo del sé e delle esperienze interiori.¹⁴ Non viene qui tematizzato il chiudersi in sé proprio di un autoriferimento intimistico o di una osservazione dei propri stati interiori. La questione riguarda piuttosto l'esemplarità della propria vita: la vita fattuale che trova il suo centro di gravità nella *Selbstwelt* può conoscere, infatti, una ritmica funzionale che finisce per dare alla vita fattuale stessa l'impronta che è la sua, la spinge a manifestarsi completamente al di fuori di sé.¹⁵

Qualora la vita fattuale trovi altrove il proprio centro di gravità, non per questo perde il suo carattere fattuale, ma, in questo caso, non è il *come*, cioè la preoccupazione di come essere e di come agire a costituirne l'asse. La preoccupazione dominante della vita, infatti, consiste in una «tendenza decadente» finalizzata primariamente ad annullare gli effetti destabilizzanti, inquietanti, di tutto ciò che essa non può o non riesce ad ordinare in uno stabile «contesto di oggetti», elaborando una rassicurante logica di ciò che ci circonda e strutturandosi come una scienza.¹⁶ Nel cristianesimo originario, e in particolare nei testi paolini di argomento escatologico, emerge la *Bekümmernung*, ovvero la tendenza autenticamente filosofica, opposta ma cooriginaria alla «abfallende Tendenz», in cui Heidegger rinviene una nuova modalità di autoriferimento, distinta da qualsiasi ripiegamento riflessivo dell'io su se stesso. Si tratta della modalità dell'avere-se-stessi, propria di chi si trova costantemente sospeso tra due possibilità di esistenza: il possesso di sé o il perdersi nel mondo.¹⁷ Nell'attesa del ritorno di Cristo, il cristiano si trova, da un lato, di fronte alla possibilità di attendere la parusia senza farsi cogliere impreparato da essa; dall'altro, deve fronteggiare la difficoltà di sostenere la tensione che un tale imprevedibile evento impone, con la conseguente tentazione di determinare il giorno e l'ora del ritorno del Signore, restando, fino a quel momento, indisturbato «impantanato in ciò che è terreno».¹⁸

mia personale ritmica»; M. HEIDEGGER, *Grundprobleme*, p. 33. Sul significato di questa tripartizione di veda R. DREON, *Il Tempo del sé. Sulla connessione tra tempo e sé nello Heidegger dei primi anni Venti*, in M. RUGGENINI - L. PERISSINOTTO (edd), *Tempo, evento, linguaggio*, Roma 2002, pp. 203-205.

¹³ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme*, p. 60.

¹⁴ *Ibidem*, p. 61.

¹⁵ *Ibidem*, p. 85.

¹⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Einleitung*, pp. 15-18.

¹⁷ «L'avere-me-stesso non è il guardare fisso un oggetto, né una determinazione, ma il processo vivente del guadagnare e del perdere la familiarità con la vita concretamente vissuta; in quanto processo, non è un trattenersi presso un oggetto, bensì il volgersi in avanti che deriva dalle esperienze verso nuovi, vivi, vicini orizzonti, un provenire e un piegarsi in avanti, vivendo nei quali *sono per me comprensibile*, anche se ciò che sperisco pone alla mia esistenza gli enigmi più difficili»; M. HEIDEGGER, *Grundprobleme*, p. 165.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Einleitung*, p. 105.

La cura autentica è pertanto esemplificata nella *Bekümmierung* dei κλητοὶ εἰς δόξαν che attendono il ritorno del Messia: il loro darsi da fare per la gloria del Signore si contrappone alla *Unbekümmierung* degli ἀπολλύμενοι, gli abietti, che, dediti alla chiacchiera, vivono nell'ozio senza lavorare.¹⁹

Con l'irrompere della scienza antica le esperienze interiori e il nuovo atteggiamento nei confronti della vita introdotti dal cristianesimo mediante le determinazioni paoline, sono stati irrimediabilmente «schiacciati» nelle nuove forme espressive, «corrotti e sepolti».²⁰ In questo processo, interrotto soltanto da alcune «violente eruzioni», rappresentate da Agostino, i mistici medioevali, Lutero e Kierkegaard, spetta principalmente all'Ipponate il merito di aver valorizzato il significato centrale che il mondo del sé acquista nell'esperienza originaria cristiana.²¹ A tale proposito, Heidegger aggiunge:

«Si dice 'Agostino è un precursore di *Descartes*'. Eppure *Agostino* vide il mondo del sé in modo molto più profondo di *Descartes*, perché questo è già influenzato dalla moderna scienza della natura».²²

Il confronto con Cartesio non è accidentale, viene infatti riproposto nel corso intitolato «Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks», dove Heidegger polemizza, innanzitutto, con la definizione che Windelband dà di Agostino («il primo uomo moderno») e, più in generale, con coloro che riconoscono in Agostino un precorritore della modernità: Agostino, per primo, avrebbe introdotto in filosofia l'assoluta evidenza dell'autocoscienza, anticipando molti secoli prima di Descartes la formula *cogito ergo sum*. Radicalmente diverso è, inoltre, il ruolo assegnato a Dio nel contesto della problematica della coscienza in Descartes, dove Dio viene chiamato in causa in qualità di «soccorritore teoretico-conoscitivo».²³

L'accostamento con Descartes, non permette, infine, di cogliere lo specifico contributo dell'indagine agostiniana sull'io compiuta nelle *Confessiones*, nei *Soliloquia* e nel *De civitate Dei*:

¹⁹ *Ibidem*, p. 107.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme*, pp. 61 e 205.

²¹ *Ibidem*, p. 205.

²² *Ibidem*.

²³ «In Descartes si scorge la purezza del pensiero filosofico autonomo, liberato, e la sua autofondatazza raggiunta di nuovo, per la prima volta, dai tempi della filosofia greca. Essa ha influito concretamente sulla fondazione della problematica filosofica relativa al *cogito ergo sum*. L'io, e cioè la coscienza, è stata posta con ciò al centro della problematica filosofica ed è successivamente emersa in modo sempre più acuto e sfaccettato. Certo, si crede di aver fornito un contributo non disprezzabile all'oggettività storica e, dunque, da valutare, se si è disposti a concedere che già Agostino ha introdotto nella filosofia l'assoluta evidenza dell'autocoscienza. Ci si spinge persino a indicare Agostino per questo contributo come 'il primo uomo moderno', come fa Windelband. Ora, di fronte a questo complimento, quello si sarebbe certamente fatto il segno della croce, il che significa che abbiamo più o meno raggiunto il massimo fraintendimento se comprendiamo Agostino e il suo 'detto della coscienza' in questo modo. Queste osservazioni stanno in tutt'altro contesto fondamentale in Descartes, per il quale Dio gioca il ruolo di un semplice soccorritore teoretico-conoscitivo»; M. HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung*, p. 94.

«Il pensiero di Agostino è stato annacquato da Descartes. La certezza di sé e l'avere-se-stessi, nel senso in cui lo esprime Agostino, è qualcosa d'altro rispetto all'evidenza cartesiana del *cogito*».²⁴

L'affinità dell'argomento agostiniano del *si fallor sum*²⁵ con il cartesiano *cogito ergo sum* non sembra, dunque, andare oltre la semplice assonanza, poiché l'intento di Agostino non è teorizzare la totale trasparenza dell'io a se stesso, né raggiungere il punto archimedeo di un sapere scientifico.

«È del tutto sbagliato rappresentarsi il radicale avere-se-stessi come un solipsismo iper-riflesso o qualcosa del genere. Il sé 'è' quello della fatticità pienamente storica, quello che è nel suo mondo, con il quale e nel quale esso vive».²⁶

L'esistere (*esse*), la coscienza che abbiamo di esistere (*nosse*) e l'amore che abbiamo per questo sapere (*amare*), valori che, secondo Agostino, non apprendiamo da altri, ma avvertiamo in atto in noi stessi, si coniugano costantemente con l'incertezza sulla loro durata (*quamdiu futurum sit*) e sulla loro destinazione.²⁷ Il sé indagato da Agostino è quello fattuale, storico, che, arrovellandosi continuamente su se stesso, si scopre «terreno irto di difficoltà e fonte di sudore» e si stupisce di rappresentare per sé un tale enigma, non essendoci nulla di più vicino a sé di se stesso.²⁸

Nell'interpretazione heideggeriana Agostino è, innanzitutto, lo scopritore di un nuovo *Lebensgefühl*:²⁹ «Agostino vide nell' *'inquietum cor nostrum'* la grande, incessante inquietudine della vita», pervenendo così ad un aspetto del tutto originario che egli visse e al quale diede espressione.³⁰

In questo nuovo «sentimento della vita» confluiscono il motivo dell'ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (*cura sui*), caro alla tradizione antica, e la *tribulatio* cristiana: la regola del dover conoscere se stessi e il tema della cura di sé si fondono con l'elemento della lotta interiore e dell'inquietudine dell'espe-

²⁴ M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 298.

²⁵ AGOSTINO, *La città di Dio*, XI.26, trad. it., Roma 1988.

²⁶ M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 254.

²⁷ AGOSTINO, *La città di Dio*, XI.28 e M. HEIDEGGER, *Augustinus*, pp. 298-299: «Nonostante la certezza che abbiamo del nostro essere, siamo tuttavia insicuri riguardo a quanto ancora vivremo (*quamdiu futurum sit*), se l'essere un giorno cesserà».

²⁸ AGOSTINO, *Confessioni*, X, 16.25, trad. it., Roma 1965, p. 321: «Io, Signore, certamente mi arrovello su questo fatto, ossia mi arrovello su me stesso. Sono diventato per me un terreno aspro, che mi fa sudare abbondantemente. Non stiamo scrutando le regioni celesti, né misurando le distanze degli astri o cercando la ragione dell'equilibrio terrestre. Chi ricorda sono io, io lo spirito. Non è così strano che sia lungi da me tutto ciò che non sono io; ma c'è nulla più vicino a me di me stesso?». Vale la pena di accennare all'analogia di quest'ultimo rilievo metodologico di Agostino con il problema fenomenologico della «mancanza di una distanza assoluta della vita in se stessa rispetto a sé»: la vita è, infatti, «qualcosa che è così vicino a noi, che per lo più non ce ne occupiamo esplicitamente; qualcosa, rispetto al quale non c'è distanza per vederla nel suo 'in generale'; e la distanza rispetto ad essa manca, perché noi siamo essa stessa e ci vediamo soltanto a partire dalla stessa vita, che noi siamo, che è noi (accusativo), nelle sue proprie direzioni»; M. HEIDEGGER, *Grundprobleme*, p. 29.

²⁹ *Ibidem*, p. 205: «Nelle parole *'inquietum est cor nostrum'* è dato un aspetto del tutto nuovo della vita. La lotta tra Aristotele e il nuovo 'sentimento della vita' continua nella mistica medioevale e, infine, in Lutero».

³⁰ *Ibidem*, p. 62.

rienza religiosa cristiana.³¹ Non è dunque casuale la scelta di Heidegger di mettere in evidenza uno dei rarissimi casi in cui Agostino tematizza la vita come *cura*. «Finis enim curae est delectatio»: ³² la vita è affanno e ha come fine il piacere. Tale determinazione comprende in sé le due tendenze opposte e cooriginarie della vita: in quanto *vox media*, la cura va intesa *in bonam et in malam partem* ed indica, da un lato, l'inquietudine autentica della vita, dall'altro un «affarismo» (*Geschäftigkeit*) inautentico. Essa si declina inoltre secondo due «sensi di riferimento», il *timere* e il *desiderare*, in base ai quali ci riversiamo nella pluralità delle significatività dalle quali veniamo «catturati miseramente»,³³ dirigendoci verso ciò che ci appare favorevole (*prospera*) e retrocedendo di fronte a ciò che ci ostacola nel conseguimento di ciò che desideriamo (*adversa*).³⁴

A causa della peculiare coesistenza di *timor* e *desiderium*, la vita presenta in se stessa una «discrepanza» (*Zwiespältigkeit*): infatti nelle avversità si desidera il benessere, nel benessere si temono le avversità.³⁵ L'esperienza delle *adversa*, precisa Heidegger, non equivale ad un semplice e constativo «prendere conoscenza» (*zur Kenntnis nehmen*) di cose: essa consiste, piuttosto, nella speranza in una prosperità futura che, con «la paura davvero a portata di mano», pone l'esperienza delle *adversa* in un orizzonte di attesa fattualmente concreto. Analogamente, la gioia dovuta alla prosperità presente non è mai avvertita disgiunta dal timore di ciò che potrebbe riservare il futuro.³⁶

Ogni esperienza reca in sé il carattere di questa discrepanza, la quale determina il costituirsi nell'agire di altre, nuove, forme di conflittualità. Il problema fondamentale che si pone costantemente è quello di stabilire in quale modo della *Bekümmernis* vadano attuate le singole esperienze, ovvero stabilire, di volta in volta, se il proprio desiderio sia *flendum*, oppure *bonum*; se bisogna dispiacersi del dolore che si sta provando (*maeror malus*), o se esso è, invece, una tristezza di cui ci si deve rallegrare (*maeror laetandus*).³⁷

³¹ Cfr. A. LARIVÉE - A. LEDUC, *Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources gréco-chrétiennes du souci chez Heidegger*, in «Philosophie», 69 (2001), pp. 35-43. Sul tema della *cura sui* nel pensiero antico si veda P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it., Torino 1988, pp. 98-99 e M. FOUCAULT, *L'erméneutique du sujet*, Paris 2001.

³² AGOSTINO, *Esposizioni sui salmi*, VII, 9.

³³ AGOSTINO, *Confessioni*, X, 34.53: «capior miserabiliter». Categoria fondamentale nel contesto delle lezioni friburghesi, la «significatività» (*Bedeutsamkeit*) indica il modo in cui la vita fattuale incontra il mondo: «Tutto ciò che viene esperito nell'esperienza fattuale della vita, porta il carattere della significatività» (M. HEIDEGGER, *Einleitung*, p. 13). Essa non indica pertanto né un contenuto oggettuale, né una qualità che si aggiunge alla *Umwelt*, dal momento che non esistono realtà o oggetti naturali che hanno anche un significato, ma ogni realtà intenzionata è solo il suo significato. Cfr V. PEREGO, *Heidegger e il problema dell'individuo. Variazioni nella lettura heideggeriana di Dilthey negli anni Venti*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 90 (1998), p. 12.

³⁴ Il contromovimento che si oppone a questa *defluxio in multa* è la *continentia*. Interpretata di norma come «morigeratezza» o «astinenza» (*Enthaltsamkeit*), la *continentia*, nel suo significato positivo, rinvia, piuttosto, alla necessità di raccogliere e tenere insieme, con-tenere (*Zusammenhalten*), il «cadere a pezzi della vita» che mira alla *delectatio*. Cfr. M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 205.

³⁵ AGOSTINO, *Confessioni*, X, 28.39: «prospera in adversis desidero, adversa in prosperis timeo».

³⁶ M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 207.

³⁷ AGOSTINO, *Confessioni*, X, 28.39, p. 333: «le mie gioie, di cui dovrei piangere, contrastano le afflizioni, di cui dovrei gioire». «*Timor - maeror laetandus*. O si tratta, piuttosto, di un *maeror malus*?

Incapaci però di determinare con certezza la *Bekümmierungsweise* da adottare, perché ignoriamo quale sarà l'esito della nostra vita decidendoci per l'una o per l'altra possibilità (*ex qua parte stet victoria nescio*),³⁸ sperimentiamo una «diabolica lacerazione» (*Zerrissenheit*) che aumenta l'insicurezza e il pericolo di cadere nell'inautentico.³⁹ In quanto *cura*, infatti, la vita tende naturalmente alla *delectatio*, lasciandosi trascinare verso ciò che procura piacere ed è più facilmente realizzabile.

Non vi è davvero alcun *medius locus* nel contesto dell'esperienza, in cui non coesistano le possibilità contrarie, e l'indifferenza della pigrizia, che «si lascia portare in una leggerezza e tiepidezza atone», non permette di cogliere la differenza tra le diverse possibilità, le quali appaiono, piuttosto, equivalenti ed interscambiabili.⁴⁰

Chi, invece, nell'insicurezza e nella solitudine della decisione, si pone radicalmente in questione, avverte l'urgenza di sapere come agire, affinché ciò che si fa, lo si faccia nel modo giusto. Questo modo, o poter essere, non è un dato di fatto constatabile alla stregua di un oggetto fuori di noi, ma è un compito che dobbiamo assumere, in cui però possiamo anche fallire lasciandoci distrarre da altre occupazioni, eludendo così la questione centrale che noi siamo per noi stessi. Interrogarsi radicalmente su se stessi significa dunque aprirsi al proprio sé e farsi carico dell'autentico fardello che è la possibilità. Ma, una volta colta nel suo carattere originario come ciò di cui ciascuno deve costantemente decidere e scegliere, la vita viene avvertita come un «peso»: «*oneri mihi sum*», sono di peso a me stesso, cado di nuovo, non *sublevas*, cado e non riesco a cercare in modo autentico».⁴¹

3. «*Quaestio mihi factus sum*»

Una prima analisi della nozione di *cura* ha permesso di cogliere, come primo aspetto della fatticità cristiana, un elemento di conflittualità che conferisce alla vita un carattere di precarietà e di difficoltà, esplicitata da Agostino in termini di «gravità». È il motivo paolino dell'afflizione che, non solo accompagna il cristiano lungo tutta la sua esistenza, ma è anche il «segno del giusto giudizio di Dio»,⁴² poiché soltanto in una situazione di indigenza il cristiano è sensibile al *tribulum*, al pungolo che lo sollecita al «compimento» radicale e preoccupato in ogni attimo della sua esistenza.

Un secondo aspetto della *cura* riguarda la ricerca condotta da Agostino al fine di scandagliare l'*abyssus humanae conscientiae*. Sollecitato dall'inda-

Esso è tale, per cui me ne devo rallegrare? *Laetitia flenda* o *gaudium bonum*? È una gioia di cui mi devo dolere?»; M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 251.

³⁸ AGOSTINO, *Confessioni*, X, 28.39.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 209.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 250.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² 2 Ts, 1.5.

gine sulle continue attrattive cui sono sottoposti quotidianamente i suoi sensi, Agostino scopre di essere diventato un enigma per se stesso, al punto che, nel corso dell'analisi delle tre forme di concupiscenza, egli può soltanto constatare sconsolato «quaestio mihi factus sum». ⁴³ Se, infatti, secondo l'apostolo Paolo, soltanto lo spirito dell'uomo che è in lui conosce le cose dell'uomo, ⁴⁴ è convinzione di Agostino che c'è qualche cosa dell'uomo che rimane ignorato anche dallo spirito che è dentro lui, ⁴⁵ tanto che Agostino si chiede: «dunque lo spirito sarebbe troppo angusto per comprendere se stesso?». ⁴⁶

È dunque l'*angustia* dell'animo umano, la sua «ristrettezza», la scaturigine dell'autentica angoscia (*Angst*), in quanto impedisce all'animo umano di comprendersi e di interpretarsi. ⁴⁷ Tuttavia, accanto a questo limite costituzionale, c'è un'ulteriore forma di resistenza nell'uomo che lo trattiene dallo svelarsi completamente a se stesso: si tratta dell'«Abriegelung», ⁴⁸ ovvero la tendenza degli uomini a chiudersi per non essere raggiunti dalla luce della verità, che si coniuga con una inerzia a correggere la propria vita. ⁴⁹

L'uomo, infatti, si rapporta alla verità in modo ambivalente: la ama quando essa gli viene incontro per rischiarare (*veritas lucens*), ma la odia quando lo incalza, lo affronta e lo scuote, mettendo in discussione la sua fatticità e la sua esistenza (*veritas redarguens*). L'uomo preferisce allora «chiudere tempestivamente gli occhi per entusiasinarsi di fronte al coro di litanie inscenato davanti a se stesso». ⁵⁰ Se, dunque, il desiderio di cercare la verità rappresenta un'esigenza naturale, scontata, dell'uomo, può accadere che l'autentica verità venga odiata. Altrettanto connaturata è, infatti, la tendenza a volere che ciò che si ama sia la verità. La moda, la comodità, la paura dell'inquietudine e di trovarsi improvvisamente sospesi nel vuoto, disancorati: tutto ciò determina una attuazione decadente, in virtù della quale ci si aggrappa alla «propria verità» e si rifiuta che venga dimostrato che, in

⁴³ AGOSTINO, *Confessioni*, X, 33.50. J. Greisch distingue un volto «affettivo» della prova della vita fattuale, consistente nella lacerante coesistenza di *timor* e *desiderium* e che emerge nell'enunciato «oneri mihi sum», da un volto «comprensivo», che trova espressione nell'enunciato «quaestio mihi factus sum» (cfr. J. GREISCH, *L'Arbre de vie*, pp. 233-234).

⁴⁴ Cfr. 1 Cor, 2, 11.

⁴⁵ AGOSTINO, *Confessioni*, X, 5.7.

⁴⁶ *Ibidem*, X, 8.15, p. 311.

⁴⁷ Sulla derivazione del termine tedesco *Angst* dal latino *angustia* si vedano le considerazioni di J. KREUZER, *Der Abgrund des Bewußtseins. Erinnerung und Selbsterkenntnis im zehnten Buch*, in N. FISCHER - C. MAYER (edd), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo*, p. 458.

⁴⁸ Heidegger definisce il fenomeno dell'*Abriegelung* come un'esperienza fondamentale della vita e lo esplicita come un «esser nascosti a se stessi» (*Sichselbstverborgensein*). Cfr. M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 252. Il termine *Abriegelung*, che letteralmente significa «chiusura con chiavistello», è la traduzione tedesca del latino *obex* («sbarramento», «barricata»), cui ricorre Lutero nelle lezioni sulla lettera ai Romani per indicare il modo in cui l'uomo si sottrae alla luce divina e, nell'espressione «obicem sibi», a se stesso (cfr. J. VAN BUREN, *The Young Heidegger*, pp. 180-181).

⁴⁹ Heidegger dà grande rilievo a questa costitutiva pigrizia (*desidia*) dell'uomo nel modificare la propria esistenza, riportando in esergo come motto il seguente passo di Agostino: «curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam», «gente curiosa di conoscere la vita altrui, ma infingarda nel correggere la propria» (cfr. AGOSTINO, *Confessioni*, X, 3.3, p. 301).

⁵⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 201 e AGOSTINO, *Confessioni*, X, 23.34: «amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem».

realtà, ci si trova nell'errore.⁵¹ Che cosa ottiene l'uomo in questo modo? Che la verità gli rimane nascosta, sebbene egli non rimanga nascosto ad essa.⁵² Coloro che si chiudono con il chiavistello per non essere rischiarati dalla luce rivelativa della verità vengono dunque scoperti loro malgrado e rimangono all'oscuro di ciò che è la verità.⁵³

Inoltre, ogni tentativo di «aprirci» e di osservarci è vano, perché ci appartiene, piuttosto, lo sfuggente stato del *transitus*. La natura umana fatta di bisogni, implica, infatti, un movimento che *ex indigentiae* mira alla *quies satietatis*. L'insidia nascosta in questo passaggio consiste nella difficoltà di determinare con precisione ed equilibrio qual è il discrimine che separa il semplice istinto di conservazione che si limita all'estinzione del bisogno, dal gusto che oltrepassa la semplice necessità fisica. Introducendo surrettiziamente una soddisfazione pericolosa e ingannevole, il gusto fa sì che ci spingiamo ben oltre quanto basta per la salute e la cura del corpo.⁵⁴

Il problema dell'identità si ripropone, in modo ancor più radicale e drammatico, nella lotta contro la *voluptas*. Il «laccio della *concupiscentia*» si ripresenta, in questo caso, sotto forma di *imagines* notturne, tali che, prive di forza durante la veglia, non solo suscitano durante il sonno piacere, ma addirittura consenso.⁵⁵ Agostino ricava l'impressione di trovarsi di fronte a due identità, di cui soltanto una, l'io cosciente, che sa resistere agli allettamenti delle visioni notturne, è l'«io autentico», mentre l'altra, quella peccaminosa, va disconosciuta e relegata al non-essere (*numquid ego non sum?*).

Heidegger sottolinea però che Agostino non teorizza alcuna dualità o dissociazione, né ricorre alle consuete distinzioni tra sensibilità e ragione, corpo e anima o corpo e spirito.⁵⁶ Egli individua, piuttosto, una differenza interna a noi stessi («et tamen tantum interest inter me ipsum et me ipsum, intra momentum, quo hinc ad soporem transeo vel huc inde retranseo!»),⁵⁷ di cui, ancora una volta, siamo consapevoli grazie ad un *transitus*, il passaggio dal sonno alla veglia:

«Proprio nel 'passaggio' facciamo una curiosa esperienza in noi stessi: c'è una certa cosa *quod nos non fecimus*, che non è compiuta *da noi*, *quod in nobis factum est*, ma

⁵¹ M. HEIDEGGER, *Augustinus*, pp. 199-200.

⁵² *Ibidem*, p. 201.

⁵³ Questo doppio movimento, in virtù del quale colui che vuole conoscere tutto rimanendo però nascosto, viene scoperto da una conoscenza di cui non è partecipe, dimostrerebbe, dunque, il carattere non originario, ingannevole, dell'esperienza umana. A questo farebbe riferimento, dunque, il termine *Faktizität*, che nei corsi giovanili friburghesi indica il carattere fondamentale dell'esistenza umana, derivando dall'aggettivo latino *facticius*: tale termine, che compare in Agostino riferito all'anima (cfr. AGOSTINO, *Acta seu disputatio contra Fortunatum Manichaeum*, I, 12: «dixisti facticiam esse animam»), designa infatti ciò che non è naturale, che è costruito, fittizio, o, addirittura, fittizio. Cfr. G. AGAMBEN, *La passion de la facticité*, in E. ESCOUBAS (ed), *Heidegger. Questions ouvertes*, Paris 1988, pp. 66-67.

⁵⁴ Cfr. AGOSTINO, *Confessioni*, X, 31.44.

⁵⁵ *Ibidem*, X, 30.41.

⁵⁶ M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 214.

⁵⁷ «Eppure sono molto diverso da me stesso nel tempo in cui passo dalla veglia al sonno e finché torno dal sonno alla veglia»; AGOSTINO, *Confessioni*, X, 30.41, p. 335.

che avviene presso di noi e in noi, che è passata, tale per cui, in qualche modo, ci affliggiamo per essa, qualcosa che è in noi, ma che noi stessi 'siamo' e, tuttavia, non siamo».⁵⁸

Il confronto con la *malitia diei* conduce ad analoghe conclusioni: interrogandosi sulle proprie forze, il nostro spirito si scopre insicuro e il suo interno rimane più spesso ignoto, *nisi experientia manifestetur*. Sono dunque nascosto a me stesso e non posso rappresentare un semplice oggetto da osservare, come se potessi dischiudermi di fronte a me stesso, a meno che il contesto esperienziale, ovvero l'esperire storico nella sua 'estensione' (l'esperienza esistenziale orientata al sé), non mi renda manifesto.⁵⁹ Né, nel tentativo di conoscermi, posso fare riferimento ad un istante in cui, per così dire, io mi sia imposto sugli allettamenti dei sensi, perché già l'attimo successivo potrebbe farmi cadere e rivelarmi come un altro, completamente diverso.⁶⁰ L'avere-me-stesso è caratterizzato da una continua oscillazione,⁶¹ per cui posso diventare *ex deteriore melior* e, viceversa, *ex meliore deterior*, e ciò accade a causa della *molestia*.

Vero e proprio pericolo che minaccia l'avere-se-stessi,⁶² la *molestia* è il disturbo dato dal persistere delle tentazioni e dei piaceri e denota, in particolare, il fastidio di dover resistere ad essi.⁶³ L'ascetica greco-pagana e, in parte, anche quella cristiana, osserva Heidegger, hanno concepito la *molestia* come una dotazione oggettiva dell'essere umano, un fardello di cui è possibile sbarazzarsi.⁶⁴ Essa è, invece, una possibilità della vita che cresce «quanto più la vita vive», e «quanto più la vita perviene a se stessa»: ciò significa che essa aumenta quanto più pienamente vengono attuate le direzioni d'esperienza della *Faktizität* (l'*Umwelt*, la *Mitwelt* e la *Selbstwelt*) e quanto più la vita fa esperienza del fatto che, nella sua piena e più propria attuazione, ne va di se stessa e del suo essere.⁶⁵ Non si tratta, dunque, di una *parte* di noi, ma, piuttosto, di un modo (un «come», «Wie») di fare esperienza; una sorta di peso (*moles-tia*) che ci «tira giù», o «indietro»; essa è, in altri termini, quella «fatica» o, meglio, «disagio» (*Beschwernis*) che «l'imbroglione che abbiamo in noi stessi»⁶⁶ ci procura e che fa dire ad Agostino «qui potrei stare e non voglio: là vorrei e non posso; di qui e di là infelice».⁶⁷

⁵⁸ M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 213.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, p. 217 e AGOSTINO, *Confessioni*, X, 32.48.

⁶⁰ AGOSTINO, *Confessioni*, X, 32.48, p. 343: «e nessuno deve sentirsi sicuro in questa vita, che fu definita tutta una prova. Chi poté diventare da peggiore migliore, può anche ridiventare da migliore peggiore».

⁶¹ «L'avere-me-stesso (*michselbsthaben*), a condizione che sia attuabile, è sempre soltanto in cammino e, nella direzione di questa vita, un avanti e un indietro»; M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 217.

⁶² *Ibidem*, p. 244.

⁶³ Cfr. AGOSTINO, *Esposizioni sui salmi*, CXLVIII, 4.

⁶⁴ M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 244 e 266.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 242-243.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 256.

⁶⁷ AGOSTINO, *Confessioni*, X, 40.65, trad. it., Milano 1974, p. 527.

4. «Nescit se homo nisi in tentatione discat se»

Il disorientamento provocato dall'irrompere nel sonno del piacere sensuale ha portato alla luce la radicalità della *quaestio* che l'io rappresenta per sé: non si tratta di «una riflessione capitata per caso nel bel mezzo di un mal di testa dopo una sbronza»,⁶⁸ ma di un pensiero tormentoso e continuo che intacca l'io fino a mettere in discussione l'identità individuale. Tale potere non è prerogativa della sola *voluptas*, ma è caratteristico di tutte le molteplici forme che la tentazione può assumere.⁶⁹

Il termine *tentatio* traduce, in Agostino, ciò che nella *Vulgata* viene espresso con *militia*: parafrasando un versetto del libro di Giobbe, Agostino ripete, come una litania, «La vita umana sulla terra non è dunque una prova ininterrotta?».⁷⁰ Traducendo *militia* con *tentatio*, Agostino esplicita quell'aspetto, per cui la vita è prova in quanto combattimento, un *innerer Kampf*,⁷¹ in cui i contendenti sono l'*amor speculi* e l'*amor Dei*, per mezzo dei quali Agostino ripropone la lotta tra *caro* e *spiritus* di cui parla l'Apostolo, il conflitto cioè tra le brame della carne e quelle dello spirito.⁷² Si tratta di una lotta destinata a non risolversi mai pienamente, poiché, anche quando lo spirito riesce ad affermarsi sulla carne, permane un residuo insolubile, *aliqua delectationis titillatio*, un certo qual pizzicorino di piacere lasciato dall'allettamento prefigurato nella tentazione, ma rifiutato.⁷³

Vero perno della dinamica esistenziale, la *tentatio* «costruisce la possibilità del perdersi e del guadagnarsi»,⁷⁴ pone in essere cioè la possibilità di disperdersi nelle tre direzioni della *concupiscentia*, ma anche quella di per-

⁶⁸ M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 209.

⁶⁹ Come è noto, Agostino distingue tre forme di tentazione, il desiderio della carne (*concupiscentia carnis*), la curiosità (*concupiscentia oculorum*) e l'orgoglio (*ambitio saeculi*), riprendendo una tripartizione giovannea (cfr. 1 Gv 2, 15-17): «Non amate né il mondo, né le cose del mondo! Se uno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui; perché tutto quello che è nel mondo, la concupiscenza della carne (*ἐπιθυμία τῆς σαρκός*), la concupiscenza degli occhi (*ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν*) e la superbia della vita (*ἀλαζονεία τοῦ βίου*), non viene dal padre, ma dal mondo. E il mondo passa con la sua concupiscenza, ma chi fa la volontà di Dio rimane in eterno».

⁷⁰ «Numquid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?»: così Agostino parafrasa in *Confessioni*, X, 28.39 il versetto «militia est vita hominis super terram» tratto dal libro di Giobbe (cfr. *Giobbe*, VII, 1).

⁷¹ M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 274.

⁷² Cfr. AGOSTINO, *Discorsi*, CCCXLIV.1, trad. it., Roma 1989, p. 55: «Lottano tra loro in questa vita, in ogni tentazione, due amori: l'amore del mondo e l'amore di Dio»; per il passo paolino cfr. Gal 5, 17: «I desideri della carne sono infatti contrari allo Spirito, e quelli dello Spirito alla carne» (PAOLO DI TARSO, *Le lettere*, trad. it., Torino 1990, p. 151).

⁷³ «Ti si fa balenare l'idea d'un guadagno e quest'idea ti piace. Include la frode, è vero, ma il guadagno è veramente notevole. Nonostante l'attrattiva, tu non consenti. Osserva che battaglia: continuano le suggestioni, le pressioni e tu ti soffermi a deliberare. Ovviamente chi lotta è sempre in pericolo ... Uno s'è messo sotto i piedi la giustizia, pur di commettere la frode: è stato vinto. Un altro ha calpestato il guadagno per mantenersi fedele alla giustizia: è stato vincitore ... Consideriamo poi un istante questo vincitore. Forse che ha ottenuto su di sé un successo così assoluto che il denaro non lo lusinghi affatto o non susciti in lui alcun'attrattiva? Sarà un'attrattiva facile a superarsi, a disprezzarsi, un moto a cui non si consente, non solo, ma col quale non ci si degna di scendere in combattimento; tuttavia c'è sempre in fondo all'animo un certo qual pizzicorino di piacere»; AGOSTINO, *Esposizioni sui salmi*, CXLIII, 6, p. 661.

⁷⁴ M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 246.

venire alla familiarità con il proprio sé. Evocata ora come «tentazione», ora come «prova», la *tentatio* mostra nell'opera agostiniana tutta la sua ambigua complessità. Esiste infatti una *tentatio deceptionis*, voluta dal diavolo e che porta alla dispersione, ma, come la Scrittura insegna, anche Dio può tentare l'uomo per metterlo alla prova, mediante la *tentatio probationis*. Ma, a quale scopo Dio tenta l'uomo? Egli è forse così ignaro del cuore umano, da aver bisogno di tentare l'uomo per conoscerlo? Dio tenta l'uomo affinché, nella prova, egli possa conoscere se stesso.⁷⁵

Ad ogni forma di tentazione distinta da Agostino, osserva Heidegger, corrisponde una modalità diversa dell'*explorare*, ovvero l'opportunità di esaminare attraverso le tentazioni le proprie «segrete inclinazioni»⁷⁶ (*occulta*). In particolare, l'*explorare* offre la «possibilità di vedere l'essersi affrancati, il superare e l'aver superato, il comprendere chi 'sono' e di che cosa 'sono capace'».⁷⁷ Analizzando l'*ambitio saeculi*, Agostino riconosce che in tutte le forme di tentazione egli ha qualche mezzo per scrutare se stesso, ma nel compiacimento della lode, quasi nessuno.⁷⁸ Se, infatti, mediante le prime due forme di tentazione, la *concupiscentia carnis* e la *concupiscentia oculorum*, è possibile valutare i progressi fatti nel tenere a freno i desideri della carne e le curiosità superflue, nel caso dell'orgoglio, tale verifica diventa particolarmente ardua, se non addirittura impossibile.

Le prime due forme di tentazione si strutturano o come un servirsi di qualcosa finalizzato al piacere (*Umgehen mit*), o come un guardarsi attorno curioso (*Sichumsehen in*), dando luogo a rapporti d'esperienza relativi prevalentemente all'*Umwelt* e, solo secondariamente, alla *Mitwelt*. Nell'autocompiacimento (*Selbstwichtignahme*), invece, ovvero nell'ultima declinazione che l'*ambitio saeculi* può acquistare, l'oggetto della *delectatio* è costituito dalla *Selbstwelt* stessa. Chi cade in questa forma di tentazione si compiace di se medesimo e, nel caso in cui non piaccia agli altri, ostenta di non curarsi della loro approvazione. Heidegger analizza tutte e quattro le configurazioni del *sibi placere* distinte da Agostino: può accadere che l'io si vanti di un bene che non è, però, veramente tale; oppure che l'io si attribuisca un *bonum* vero, ma non ne riconosca la provenienza divina; può darsi, inoltre, il caso in cui il sé riconosca la provenienza *ex gratia* del bene che si attribuisce, ma si vanta di essersi reso in qualche modo meritevole di tale *bonum*; o, come avviene nella quarta e ultima configurazione, può capitare che il sé, pur riconoscendosi indegno del *bonum* di cui gode, si rallegri di non dividerlo con altri.⁷⁹

⁷⁵ Cfr. AGOSTINO, *Discorsi*, II.2.

⁷⁶ AGOSTINO, *Confessioni*, X, 37.60.

⁷⁷ M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 267. I corsivi sono di Heidegger.

⁷⁸ AGOSTINO, *Confessioni*, X, 37.60, p. 355: «Infatti non mi è facile capire fino a che punto io sia ben mondato da questa peste, e ho gran timore delle mie inclinazioni segrete, che i tuoi occhi conoscono, i miei invece no. Nelle altre specie di tentazioni riesco in una certa misura a esplorarmi; in questa quasi nulla».

⁷⁹ *Ibidem*, X, 39.64.

Nei modi del compiacimento così distinti, il sé perviene ad una determinazione sempre più corretta della natura e dell'origine del bene di cui si vanta, tuttavia accade che, nel corso di questo graduale riconoscimento,

«il sé si vede di fronte a se stesso in modo sempre nuovo, si mette davanti la propria *Selbstwelt* e le conferisce ancora un'importanza decisiva anche se solo *così*, che *esso* è ciò in cui e davanti a cui si realizzano la grazia e il *donum*». ⁸⁰

Ma proprio in questo movimento di approssimazione all'esatta determinazione del *bonum*, la *Bekümmerng* si trasforma in compiacimento e l'esistenza del singolo precipita nel nulla e nella vanità. Avviene così che proprio «nell'ultima, più decisiva e più pura *Bekümmerng* per se stessi sta in agguato la possibilità della caduta più abissale e dell'autentico perdere se stessi»: in questo consiste, secondo, Heidegger, il carattere «propriamente satanico della tentazione». ⁸¹

Infatti, proprio là dove, nell'ambizione mondana, l'io pone davanti a se stesso il proprio mondo del sé e lo prende, secondo l'espressione heideggeriana, a tal punto sul serio (*sich wichtig nehmen*) da conferirgli un'importanza decisiva, l'io attua quella forma di cura per se stesso che coincide con un «amor proprio» (*Eigenliebe*), il quale, però, non è «amore in senso proprio» (*eigentliche Liebe*). Mentre infatti l'amor proprio ha la tendenza ad assicurare il proprio esistere per affermarlo, l'amore autentico, che tende fundamentalmente al *dilectum ut sit*, consiste primariamente nella volontà che l'amato sia, in modo tale che esista e pervenga a se stesso: in tal senso la *Selbstliebe* è in realtà *Selbsthaß*, odio verso se stessi, calcolo del nesso esperienziale, che non si volge nella *Selbstbekümmerng*, ovvero nella cura di sé. ⁸²

Tutta l'indagine di Heidegger è tesa a dimostrare che la tentazione non costituisce un avvenimento occasionale, ma, piuttosto, un senso d'attuazione esistenziale costantemente presente in ogni aspetto della nostra vita. In quanto tale, osserva Heidegger, essa è in agguato in tutte le nostre occupazioni quotidiane, anche in quelle più banali e consuete, nel mangiare, nel bere e persino «nell'ora del tè»: ⁸³ non c'è infatti alcun «*medius locus ubi non sit humana vita tentatio*». ⁸⁴

Ciò è possibile in quanto l'insidia della tentazione non proviene primariamente dalle seduzioni che sollecitano quotidianamente i sensi, ma dimora principalmente nel sé. La tradizionale dottrina del peccato, secondo la quale l'uomo, trascurando se stesso, cede agli allettamenti della carne, subisce, nell'interpretazione di Heidegger, una torsione tale, per cui il vero tentatore non viene individuato fuori di sé, nel mondo circostante, bensì nel proprio

⁸⁰ M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 240.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*, pp. 291-292.

⁸³ Cfr. *ibidem*, p. 252. «Proprio in ciò che appartiene alla mia fatticità, ciò che è con me e ciò in cui io sono, è in agguato la tentazione. 'Essa è lì storicamente'» (*ibidem*).

⁸⁴ AGOSTINO, *Confessioni*, X, 28.39.

«se stesso».⁸⁵ Viene così messo in atto un mutamento di paradigma, in base al quale non si dà innanzitutto un adescamento esteriore che tenta l'uomo, ma è l'esistenza stessa che, nel tentativo di sottrarsi, attraverso il godimento mondano, l'affermazione sugli altri o l'autocompiacimento, all'insicurezza e alla problematicità che la contraddistinguono, finisce per disperdersi nella molteplicità delle significatività dell'*Umwelt* e del se stesso.

La vera tentazione, la *tentatio tribulationis*, ovvero la prova della sofferenza, cui nessun uomo, per quanto giusto, può sottrarsi,⁸⁶ non coincide, pertanto, con nessuna delle tre forme di concupiscenza distinte da Agostino, ma è data dalla *Anfechtung der Verwirrung*, lo smarrimento determinato dalla *quaestio* che l'uomo rappresenta per se stesso.⁸⁷

5. *La cura originaria per il divino*

Caratteristica comune delle lezioni friburghesi dedicate alla fenomenologia della religione è la reticenza di Heidegger sul problema di Dio. I pochi passi espliciti in cui Heidegger affronta tale questione sono finalizzati a polemizzare con le impostazioni tradizionali della *Gottesfrage*, piuttosto che a proporre uno sviluppo sistematico. Più in generale, l'intera *Auseinandersetzung* giovanile di Heidegger con il problema religioso evita una trattazione compiuta degli oggetti tradizionali della filosofia della religione, pur esprimendo, tuttavia, una forte esigenza di rinnovamento di tale indagine sul piano metodologico.⁸⁸

Heidegger individua la caratteristica principale della coeva riflessione sulla religione nella ricerca di strutture e di elementi di oggettività nell'esperienza religiosa. La teoria dell'*a priori* religioso è l'espressione più significativa di tali filosofie della religione che non si interrogano più, come in passato, sull'esistenza di oggetti «trascendenti», ma sulla validità della conoscenza che scaturisce dall'esperienza religiosa. In un orientamento di questo tipo, la vitalità immediata dello storico e, dunque, dell'*Erlebnis* religioso individuale, viene neutralizzata dal programmatico tentativo di depurarlo di ogni suo elemento accidentale e fattuale, al fine di isolare una forma *a priori* e individuare una unitarietà del fenomeno religioso.⁸⁹

⁸⁵ Cfr. F. DUQUE, *Il contrattempo. Lo spostamento ermeneutico della religione nella fenomenologia heideggeriana*, in E. MAZZARELLA (ed), *Heidegger oggi*, Bologna 1998, p. 186.

⁸⁶ Cfr. AGOSTINO, *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, 20: «Nullus enim hominum est tanta iustitia praeditus, cui non sit necessaria tentatio tribulationis».

⁸⁷ M. HEIDEGGER, *Augustinus*, pp. 273-274.

⁸⁸ Sulla questione di Dio nel contesto dell'ermeneutica della fatticità si vedano le osservazioni di J. GREISCH, *Das große Spiel*, pp. 45-65 e R. THURNHER, *Bemerkungen zu Heideggers theologischer Abstinenz vor der «Kehre»*, in P.L. CORIANDO, «*Herkunft aber bleibt stest Zukunft*», pp. 183-198.

⁸⁹ Le critiche di Heidegger riguardano principalmente due importanti esponenti della *Religionsgeschichtliche Schule*, Ernst Troeltsch e Rudolf Otto, e il fenomenologo A. Reinach. Si veda, in particolare, il secondo capitolo della *Vorlesung Einleitung in die Phänomenologie der Religion* in M. HEIDEGGER, *Einleitung*, pp. 19-30 e gli appunti preparatori per un corso di lezioni sui fondamenti filosofici della

La sistematica rimozione dello storico, «efficace elemento di colorazione»⁹⁰ dall'*Erlebnis* religioso ottiene però come risultato un contenuto talmente neutrale, sbiadito, al punto che nessuna esperienza religiosa concreta potrà mai riconoscersi in esso.

Sul piano metodologico il tratto dominante dell'approccio teoretico che contraddistingue questi orientamenti è il carattere *einstellungsmäßig* del loro modo di riferirsi a ciò che viene indagato (*Bezugssinn*), il quale, sospendendo il riferimento vitale agli oggetti da conoscere, determina una decisiva eliminazione del mondo del sé dalla sfera della comprensione.⁹¹

A questo orientamento scientifico-obiettivante Heidegger contrappone la comprensione fenomenologica che individua l'aspetto primario del fenomeno nel suo costituirsi storico e restituisce all'osservatore un ruolo costitutivo nella comprensione, ponendo l'accento sulla imprensindibilità dei vissuti. Tale comprensione si fonda su una duplice accezione di esperienza, che comprende sia l'aspetto attivo del fare esperienza (*erfahren*), ma anche ciò che attraverso essa viene esperito (*das Erfahren*). Non si dà, di conseguenza, un sé che fa esperienza e che si mantiene, per così dire, neutrale e indifferente rispetto alla cosa esperita, né la significatività di cui si fa esperienza, consiste in un *Was*, un contenuto, che si manifesta sempre e comunque in modo identico, indipendentemente dalla situazione, o dal *Wie* in cui viene esperito. In altri termini, l'accesso al fenomeno è data dalla considerazione del *Vollzugssinn*, ovvero dal senso secondo il quale si attua il riferimento (*Bezugssinn*) ad un contenuto (*Gehaltssinn*).

In quanto senso principale, o dominante, il *Vollzugssinn* soltanto permette di considerare la concrezione individuale ed esistenziale del fenomeno. Le nostre relazioni con l'*Umwelt* non ricevono pertanto il loro senso a partire dalla significatività del contenuto per le quali valgono, ma, al contrario, è l'attuazione che determina il riferimento e il senso della significatività vissuta.⁹²

Il luogo in cui Heidegger rinviene una paradigmatica tematizzazione del primato del senso d'attuazione è la descrizione dell'esperienza religiosa dei primi cristiani in attesa del ritorno del Messia, e della «cura originaria per il divino» che contraddistingue i «figli della luce» e permette loro di riconoscere l'inganno dell'Anticristo, che si presenterà in veste divina.⁹³ Vi è infatti un solo modo autentico di rapportarsi al divino, il solo in grado di salvare e in mancanza del quale si viene completamente annientati.

L'elemento discriminante che distingue gli ἀπολλύμενοι dai σωζόμενοι fa riferimento ad un atteggiamento di tipo pratico e consiste nel «non aver

mistica medievale in M. HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, pp. 303-337.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 325.

⁹¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Einleitung*, p. 48. Sul concetto di *Einstellung* nel senso di *Wegstellung von der Selbstwelt* si veda M. HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung*, pp. 142-143.

⁹² Cfr. M. HEIDEGGER, *Einleitung*, p. 118.

⁹³ Cfr. *ibidem*, p. 113.

accolto l'amore per la verità»⁹⁴ da parte degli abietti. Ogni rappresentazione di Dio sarà fuorviante, poiché l'Anticristo si manifesterà con aspetto divino: non solo sarà accompagnato da opere potenti e prodigi, ma siederà nel tempio di Dio e si proclamerà Dio. Nessun segno permetterà di riconoscere sotto le sue fattezze divine l'«uomo dell'iniquità», ma soltanto chi ha accolto l'amore della verità come *Vollzug*, come propria attuazione, sarà in grado di «esaminare il divino» (δοκιμάζειν *des Göttlichen*) e potrà riconoscere l'entrare in scena dell'Oppositore. L'apparire dell'Anticristo sotto sembianze divine, facilita la tendenza decadente della vita, pertanto, per non soccombere, bisogna tenersi costantemente pronti, mediante quell'accoglimento (δέχεσθαι) che per Heidegger coincide con un «decidersi ultimo».⁹⁵ È necessario appropriarsi di questa risolutezza senza cedere alla tentazione di determinare in qualche maniera il tempo e il modo del ritorno del Messia: se infatti un'attesa carica di ansia (*erharren*) contraddistingue i «figli della luce», è il carattere primariamente *vorstellungsmäßig*, rappresentativo, dell'aspettativa (*Erwartung*) che condanna i «figli delle tenebre».⁹⁶ Tale prefigurazione di Dio conduce ad una rappresentazione contenutistica che determina il senso d'essere di Dio a partire da calcoli e previsioni, nel tentativo di renderlo, con ciò, oggettivabile, disponibile.

Il senso dell'essere di Dio può essere determinato, invece, soltanto a partire da nessi attuativi: non dal «che cosa» si aspetta, ma dal «come» si attende.⁹⁷ Ciò significa che dipende da noi determinare che cosa significa «essere davanti a Dio», o «in presenza di Dio», dal modo in cui intendiamo l'aspettare Dio, nei termini di un tempo oggettivo, o nell'elemento vitale della speranza.⁹⁸

L'analisi dei testi agostiniani offre a Heidegger un'ulteriore occasione per riformulare le critiche già esposte nei corsi di lezione precedenti. Dal punto di vista metodologico, rileva Heidegger, è presente in Agostino l'attenzione per il problema dell'accesso all'«oggettualità di Dio»,⁹⁹ tuttavia, nonostante l'accoglimento di determinazioni tradizionali di Dio (*lux, dilectio,*

⁹⁴ 2 Ts 2, 10.

⁹⁵ «L'ὄχ δέχεσθαι ha un significato positivo, rendendo impossibile il riconoscimento. Nel δέχεσθαι si basano allora l'εἰδέναι e il δοκιμάζειν. Paolo scorge, sotto la pressione della sua professione di annunciatore nella vita, questi due tipi d'uomo. Il δέχεσθαι ἀγάπην (amore come attuazione) ἀληθείας significa un nesso d'attuazione che abilita al δοκιμάζειν del divino. In virtù di questo δοκιμάζειν, colui che sa, vede per prima cosa il grande pericolo che minaccia l'uomo religioso: chi non ha accolto l'attuazione (*Vollzug*), non è in grado di scorgere l'entrare in scena dell'Anticristo sotto spoglie divine (ἀντικείμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεόν), egli ne è succube, senza accorgersene. Solo a chi crede si manifesta il pericolo; l'apparizione dell'Anticristo si dirige proprio contro il credente, essa rappresenta, per colui che sa, una 'prova'. Gli ἀπολλύμενοι credono (2, 11) allo ψεῦδος, si lasciano ingannare nel loro più grande affario riguardo la 'sensazione' della parusia, si allontanano dalla cura originaria per il divino»; M. HEIDEGGER, *Einleitung*, p. 113.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 112.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 117.

⁹⁸ Cfr. Th. KISIEL, *Heidegger (1920/21) on Becoming a Christian: A Conceptual Picture Show*, in Th. KISIEL - J. VAN BUREN (edd), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, Albany (NY) 1994, p. 183.

⁹⁹ M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 292.

decus, pulchritudo, incommutabilis substantia, summum bonum) denoti una ricerca di nuovi approcci e modi diversi di accesso, soltanto alcune di esse scaturiscono dalla propria esperienza, mentre le altre appartengono interamente a schemi metafisici consolidati o ne rappresentano soltanto parziali modificazioni.¹⁰⁰

L'inadeguatezza della trattazione teologica agostiniana emerge pertanto là dove si determina in essa una frattura insanabile tra la tragicità dell'analisi esistenziale e l'elaborazione teologica ad essa corrispondente. Il neoplatonismo agostiniano, che concepisce Dio come *summum bonum*, ha origine nell'interpretazione di un passo della *Lettera ai Romani*, in cui si dice che le qualità invisibili di Dio sono rese intelligibili attraverso le opere della creazione del mondo.¹⁰¹ Heidegger attribuisce al fraintendimento di questo passo paolino l'assunzione da parte della teologia cristiana dei padri della chiesa dell'idea neoplatonica di una gerarchia di enti e, soprattutto, della possibilità di una ascesa che, dal piano sensibile, si eleva fino a culminare nella visione di un bene inalterabile (*incommutabilis substantia*). Esiste dunque un *ordo*, una gerarchia tra gli enti che si traduce immediatamente in una gerarchia di valori. È necessario rispettare tale ordine, indirizzando il proprio amore secondo una *ordinata dilectio*, la quale prevede che si goda (*frui*) soltanto di ciò che ci fa piacere di per sé, senza riferimento ad altro e ci si serva (*uti*) di ciò, cui aspiriamo al fine di ottenere qualcos'altro.¹⁰² Ma in tale concezione di Dio, che viene gerarchizzato come sommo e determinato come *pulchritudo*, il senso d'essere di Dio, osserva Heidegger, è già preliminarmente dato mediante un atteggiamento molto prossimo ad una forma di «estetismo» (*Fast-Aesthetizismus*).¹⁰³

La trattazione dell'esperienza di Dio in Agostino, nel complesso, non perviene, secondo Heidegger, ad una interrogazione radicalmente critica, né ad una considerazione originaria, ma conserva piuttosto un carattere specificamente «greco», nel senso in cui tutta la filosofia, anche quella a lui contemporanea, rimane, ancora fondamentalmente «greca».¹⁰⁴

Tuttavia, apprestandosi all'analisi dell'*excursus* agostiniano sulla tentazione, Heidegger premette che troppo facilmente si scorge in esso soltanto cavillose riflessioni di un pedante moralista, finendo per perdersi nelle singole e sorprendenti analisi psicologiche. In entrambi i casi sfugge il vero significato di ciò che Agostino, con il suo «irrispettoso interrogare», cerca di tirar fuori dall'«oscurità dell'anima».¹⁰⁵ Il rilievo che l'analisi agostiniana acquista è tale che, secondo Heidegger, non solo è possibile, ma indispensabile, considerare i capitoli sulla tentazione in rapporto al problema della ricerca di Dio, che, in questo contesto, viene definito l'«autentica questione».¹⁰⁶

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Rm 1,20.

¹⁰² AGOSTINO, *La città di Dio*, XI.25, p. 117.

¹⁰³ M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 260.

¹⁰⁴ Cfr. *ibidem*, p. 292.

¹⁰⁵ Cfr. *ibidem*, p. 209.

¹⁰⁶ Cfr. *ibidem*, p. 210.

6. «*Coge cor tuum cogitare divina*»

Accanto al modo tradizionale di determinare Dio, Heidegger scorge nuovi tentativi di accesso al divino disseminati in tutta l'opera agostiniana, tasselli di un progetto rimasto incompiuto che rappresentano, al contempo, significativi cenni di una nuova *Zugangstheorie*,¹⁰⁷ una nuova «teoria dell'accesso» che si sforza di dire Dio in modo originario e non convenzionale.

Heidegger rileva elementi di interesse in tal senso sin dalle prime battute del X libro delle *Confessioni*: rivolgendosi a Dio Agostino si chiede, infatti, «quid autem amo, cum te amo?»¹⁰⁸, e non semplicemente «quid est Deus?». La precisazione di Agostino «quando amo te» è, secondo Heidegger, di fondamentale importanza: essa fa riferimento ad un livello esistenziale ben preciso, quello cioè di chi ha già fatto esperienza della pietà di Dio e soltanto in tale pietà, non quando indago adottando la disposizione propria di chi ricerca con intento scientifico,¹⁰⁹ vengo strappato alla sordità e sono finalmente in grado di «vedere» e «udire» ciò che cielo e terra proclamano con le loro lodi.¹¹⁰

In altri luoghi dell'opera agostiniana presi in esame da Heidegger, la discussione verte sul *videre Deum*: che cosa deve fare l'uomo per vedere Dio? E in che senso egli può «vedere» Dio?¹¹¹ I peccati appesantiscono il suo cuore e gli impediscono di vedere la luce. La luce, dunque è presente, ma l'uomo non riesce a vederla e deve purificarsi, perché i suoi occhi sono sporchi. La necessità della *mundatio*, avverte Heidegger, è un motivo già neoplatonico, connesso alla concezione plotiniana dell'ascesi, ma in Agostino si carica di nuovi significati mediante l'introduzione della «fede che opera mediante la carità»: «La fede di Dio purifica il cuore, il cuore purificato vede Dio».¹¹² Se infatti anche i demoni hanno paura di Dio e, dunque, hanno anche un certo tipo di fede in lui, soltanto la fede che agisce mediante carità e spera ciò che Dio promette, permette di vedere Dio. Essa si distingue dalla *fides* demoniaca in quanto è un nesso di fiducia e amore, che si coniuga con un atteggiamento di attesa.¹¹⁴

La *carnalis cogitatio*, il pensiero stolto, pensa a Dio come ad una massa smisurata, rappresentandoselo come un uomo di dimensioni gigantesche, e allontanandosi, in questo modo, sempre più da lui. Agostino mette in guardia dalle insidie di un ingenuo antropomorfismo: «non devi tornare a imma-

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 193.

¹⁰⁸ AGOSTINO, *Confessioni*, X, 6.8.

¹⁰⁹ M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 179: «wenn ich naturwissenschaftlich forschend eingestellt bin».

¹¹⁰ Cfr. AGOSTINO, *Confessioni*, X, 6.8, p. 305: «anche il cielo e la terra e tutte le cose in essi contenute, ecco, da ogni parte mi dicono di amarti, come lo dicono senza posa a tutti gli uomini, affinché non abbiano scuse. Più profonda misericordia avrai di colui, del quale avesti misericordia, userai misericordia a colui, verso il quale fosti misericordioso. Altrimenti cielo e terra ripeterebbero le tue lodi a sordi. Ma che amo, quando amo te?».

¹¹¹ Si vedano, in particolare, il *Commento al vangelo di Giovanni* e la *Lettera CXLVII*.

¹¹² Gal 5,6.

¹¹³ AGOSTINO, *Discorsi*, LIII, 10.10, trad. it., Roma 1982, p. 97.

¹¹⁴ M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 290.

ginarti una faccia come la tua», perché Dio non è una tua creatura, ma, piuttosto, «*facies cordis cogita*», ovvero «rivolgi il tuo pensiero alla faccia del tuo cuore» e «*coge cor tuum cogitare divina*», «spingi, costringi, sprona il tuo cuore a pensare la natura di Dio». ¹¹⁵ Questa esortazione di Agostino, ammonisce Heidegger, non va equivocata con una forma di soggettivismo. La condizione di accesso al divino non è dunque una costruzione o una reificazione cosmologica di Dio, ma è compito del sé appropriarsi di una condizione di quell'attuazione dell'esperienza di Dio, che Agostino indica nell'interiorità e chiama *facies cordis*. ¹¹⁶ Soltanto se Dio viene fatto oggetto della *facies cordis*, può operare nella vita autentica dell'uomo: «Nella fatica per la vita del sé, Dio è lì». ¹¹⁷

Già in questi primi cenni esemplificativi è possibile cogliere due elementi portanti della nuova «teoria dell'accesso»: da un lato, l'imprescindibilità riconosciuta all'ambito esperienziale, alla fatticità dell'individuo, per poter cogliere il divino; dall'altro, corollario di tale riconoscimento, la scoperta del potere dischiudente degli atti diversi dalla riflessione, privilegiati da Agostino sul piano conoscitivo:

«Nei suoi scritti dogmatici Agostino ha scritto: 'I miracoli li vedono soltanto coloro per i quali i miracoli significano qualcosa'. Questo pensiero, se assunto in modo sufficientemente radicale, vale per ogni comprensione. Ci sono condizioni necessarie del comprendere che non consistono in assiomi o proposizioni, ma nell'esperire situazioni vive, concrete, attraverso il soggetto». ¹¹⁸

Il riferimento al proprio vissuto come condizione necessaria dell'autentico comprendere non è casuale, ma sistematicamente ribadito da Agostino: egli precisa che chi non ha *aliquid boni* nel proprio cuore e non lo traduce in opere, non potrà sentirsi toccato dalle sue parole; ¹¹⁹ analogamente il potere di «aprire le orecchie» alla sua confessione viene riconosciuto alla sola carità di chi ascolta. ¹²⁰ Il conoscere e il comprendere (espresso da Agostino con il termine *audire*), sono irriducibili ad una mera *Kenntnisnahme*, ¹²¹ un semplice

¹¹⁵ AGOSTINO, *Discorsi*, LIII, 11.12, p. 99.

¹¹⁶ «Torna dunque con me alla faccia del cuore: essa tu devi preparare. Dentro al cuore c'è colui al quale parla Dio. Le orecchie, gli occhi, tutte le altre membra visibili sono la dimora e lo strumento di uno che vive nell'intimo» (*ibidem*, 14.15, p. 103).

¹¹⁷ M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 289.

¹¹⁸ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme*, p. 238. La citazione di Heidegger è, in realtà, una traduzione molto libera, che fa riferimento, secondo J. Schaber, a *De Trinitate* III, 6: «Cum vero admonendis hominibus inusitata mutabilitate ingeruntur, magnalia nominantur» (cfr. AGOSTINO, *Trinità*, trad. it., Roma 1973, p. 143: «Quando invece si improvvisano per cambiamenti insoliti ad ammonimento degli uomini, allora li chiamiamo prodigi»). Cfr. J. SCHABER, *Zur philosophischen Aktualität der augustianischen Trinitätslehre. Martin Heidegger und Augustinus*, in «Münchener Theologische Zeitschrift», 47 (1996), p. 395.

¹¹⁹ AGOSTINO, *Confessioni*, X, 33.50.

¹²⁰ *Ibidem*, 3.3-3.4, p. 301: «ma quelli, cui la carità apre le orecchie alla mia voce, mi credono ... Dunque desiderano udire da me la confessione del mio intimo, ove né il loro occhio, né il loro orecchio, né la loro mente possono penetrare; desiderano udirmi, disposti a credere, ma come sicuri di conoscere? Glielo dice la carità, per cui sono buoni, che non mento nella mia confessione di me stesso. È la carità in loro a credermi».

¹²¹ «Fare esperienza», spiega Heidegger, non significa semplicemente «prendere conoscenza» («zur Kenntnis nehmen»), ma indica un occuparsi di qualcosa, un confrontarsi e scontrarsi con esso

apprendere contenuti. Alle chiare risposte di Dio (*liquide respondes*) non sempre corrisponde, da parte dell'uomo, un ascolto «limpido», autentico (*sed non liquide omnes audiunt*). Determinante è, in ogni caso, il modo della disposizione interrogante e la volontà di ascoltare. L'opacità che vela la parola divina ostacolando la comprensione umana è dovuta a quella dinamica esistenziale, per la quale, nell'ascolto, tutti si dirigono là dove sanno di poter ascoltare ciò che vogliono: in questo modo sono loro a determinare ciò che è autentico. Manca loro la capacità di «tenersi aperti»; non vedono pertanto l'ora di apprendere ciò che «sta bene a loro» e non sono capaci di trasformare ciò che ascoltano in ciò che fanno, ciò che a loro forse «non sta bene», di cui però devono preoccuparsi.¹²²

Terzo e decisivo elemento della nuova *Zugangstheorie* è lo spostamento dell'interrogazione su Dio dal piano contenutistico a quello attuativo. Il luogo in cui avviene la «'Verschiebung' der Frage» decisiva, è l'intreccio di interrogazione sul sé e ricerca di Dio che percorre tutto il X libro delle *Confessioni*. Qui, la domanda «quid amo cum te amo», non sfocia in una interrogazione su che cosa è Dio: sotto la «pressione esercitata dai fenomeni», non ci si chiede se questo o quello sia Dio, ma, piuttosto, se io «in ciò», «con ciò» o «vivendo in ciò» trovo Dio.¹²³

Nel cercare Dio, osserva Heidegger, non solo qualcosa di me stesso perviene ad espressione, ma forma anche la mia fatticità e la mia preoccupazione per essa. Come posso, infatti, riconoscere Dio, o arrivare a cogliere qualcosa e chiamarlo «Dio»? Che cosa dà la pienezza di senso, al punto che io possa dire «sat, est illic», «basta, è là»?

«Ciò significa che nel cercare questo qualcosa, che io chiamo Dio, assumo un ruolo completamente diverso: non sono soltanto *colui dal quale* si diparte la ricerca e da qualche parte a lui si dirige, o *colui nel quale* avviene la ricerca, ma l'attuazione del cercare stesso è qualcosa del sé».¹²⁴

L'esito immediato della ricerca di Dio è dunque una «rappresentazione» del sé, la rappresentazione che noi abbiamo di noi stessi, dal momento che la questione del *dove* trovo Dio, si volge nella discussione che verte sulle condizioni del fare esperienza di Dio e questa, a sua volta, si acutizza nel problema di ciò che io sono. L'indagine su se stessi e la ricerca di Dio rappresentano dunque due figure di attuazione della medesima domanda.

Trova così esplicitazione quanto Heidegger aveva già espresso con una sorprendente traduzione dell'imperativo agostiniano *crede ut intelligas*: «vivi in maniera vivente il tuo sé e solo sulla base di questa esperienza, la tua ultima e più piena esperienza di te stesso, si fonda il conoscere»,¹²⁵ ovvero: «il sé

(«Sich-Auseinander-Setzen mit»), che può anche decretare l'affermarsi delle forme di ciò di cui facciamo esperienza: per questo l'esperire ha sia un significato passivo, sia un significato attivo (cfr. M. HEIDEGGER, *Einleitung*, p. 9).

¹²² Cfr. M. HEIDEGGER, *Augustinus*, pp. 203-204.

¹²³ *Ibidem*, p. 181.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 192.

¹²⁵ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme*, p. 62.

deve innanzitutto realizzarsi, prima di poter conoscere». ¹²⁶ Il *credere* e, con esso, l'esperienza di fede, non apre, dunque, alla trascendenza, ma si risolve in una esperienza di sé che si conclude in una autointerpretazione. ¹²⁷

Nel discorso heideggeriano il *crede ut intelligas* non trova il suo correlato nell'*intellige ut credas* e la preponderanza che la ricerca di sé acquista sembra relegare la questione di Dio ad un ruolo marginale. Se infatti, i due termini della relazione, interpretazione di sé ed esperienza di Dio, sono implicati in un continuo e reciproco rinvio, ¹²⁸ Heidegger inverte il rapporto istituito da Agostino, per il quale la *confessio* acquista significato solo in quanto luogo in cui Dio si rivela all'uomo: «Ma quand'anche io non volessi confessarmi a Te, che cosa potrebbe rimanere di me nascosto a Te, al cui sguardo si apre nudo l'abisso della coscienza umana? Te io nasconderei a me, non me a Te». ¹²⁹

Nella prospettiva heideggeriana, infatti, fare esperienza di Dio significa, innanzitutto, dover sperimentare la propria problematicità in tutta la sua radicalità, ma l'autentica condizione di attuazione dell'esperienza di Dio, paradossalmente, «è tale che, quando si fa sul serio con essa, ci si muove, innanzitutto via da Dio: con il *quaestio mihi factus sum* aumenta la distanza da Dio». ¹³⁰

Tuttavia, Heidegger riconosce anche nello stato dell'uomo che si allontana da Dio, una relazione con Dio. ¹³¹ Ma quale ruolo assume Dio in questa relazione? La riflessione sulla determinazione dello «stare davanti a Dio», attesta il vivo interesse della riflessione heideggeriana per tale questione. ¹³²

¹²⁶ *Ibidem*, p. 205.

¹²⁷ Anche per la *Augustin Vorlesung* del 1921 vale quanto osserva C. Esposito a proposito del corso di lezioni del semestre 1920/21, intitolato *Introduzione alla fenomenologia della religione*: «Qui la vita religiosa non evidenzia, come ci si aspetterebbe, il rapporto costitutivo dell'uomo con il mistero infinito di Dio, ma, al contrario, la dinamica di un'assoluta autoreferenzialità dell'esperienza». Cfr. C. ESPOSITO, *Heidegger e l'esperienza protocristiana del tempo (un promemoria)*, in L. RUGGIU (ed), *Il tempo in questione*, Milano 1997, p. 295.

¹²⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 294: «Quale senso ha l'autentico timore nel contesto del fare-esperienza-di-sé (cioè, al contempo, nell'esperienza fondamentale di Dio)?».

¹²⁹ AGOSTINO, *Confessioni*, X, 2.2., trad. it., Milano 1974, p. 443.

¹³⁰ M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 283. Th. Kisiel sottolinea la paradossalità dell'interpretazione heideggeriana, secondo la quale l'esperienza di Dio, se compiuta radicalmente, determina un movimento che allontana da Dio («bisogna prima perdere Dio, per poterlo trovare»), riconoscendo, al contempo, in tale abbandono la concezione «decisiva», ovvero attuativa, del peccato (cfr. Th. KISIEL, *The Genesis*, p. 207; per il passo heideggeriano si veda M. HEIDEGGER, *Augustinus*, p. 284, dove viene distinto un triplice carattere del concetto di peccato in Agostino: teoretico, estetico e attuativo).

¹³¹ M. HEIDEGGER, *Das Problem der Sünde bei Luther*, in B. JASPERT (ed), *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951*, Marburg 1996, p. 32.

¹³² In un seminario tenuto nel 1924 a Marburgo, Heidegger precisa che l'oggetto (*Gegenstand*) della teologia è Dio, ma il suo *tema* è l'uomo nel modo del suo essere posto davanti a Dio (*im Wie seines Gestellseins vor Gott*): si veda, a tale proposito, M. HEIDEGGER, *Das Problem der Sünde bei Luther*, p. 28. La riflessione sullo «stare davanti a Dio» accompagna Heidegger in tutto il suo percorso attraverso i testi del cristianesimo «originario»: nell'interpretazione fenomenologica delle lettere paoline Heidegger mette in evidenza il rilievo che la determinazione dell'ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ assume nel cristianesimo primitivo (cfr. M. HEIDEGGER, *Einleitung*, p. 96). L'autore in cui essa viene esplicitamente trattata è S. Kierkegaard, più volte evocato durante il corso *Augustinus und der Neuplatonismus* in relazione alla stretta connessione tra la rappresentazione di Dio e l'esperienza del sé. A tale proposito le citazioni di Heidegger sono tratte dalla seconda parte de *La malattia per la morte* e corrispondono al primo capi-

Agostino precisa che «sotto gli occhi di Dio» egli è diventato per sé un problema,¹³³ indicando nell'esperienza religiosa il luogo esclusivo dell'interrogazione su se stesso. La necessità del riferimento a Dio come interlocutore viene riaffermata nell'*incipit* del X libro delle *Confessioni*, dove Agostino recupera il motivo giovanneo del *facere veritatem*.¹³⁴ Il luogo in cui egli intende attuare la verità è, al contempo, interiore (*in corde meo*) e pubblico (*in confessione*), ma possibile soltanto se avviene «davanti a Dio» (*coram Deo*).¹³⁵

Il precipitato della teologia agostiniana nell'ermeneutica del sé elaborata da Heidegger va dunque riconosciuto nel ruolo assegnato al divino, quello cioè di un interpellante che una prudente «cura originaria» non permette di rappresentare o determinare ulteriormente, e di fronte al quale soltanto è possibile il *rücksichtloses Befragen*, l'interrogazione che non ha riguardo di spingersi fino alle tenebre dell'anima per poter, finalmente, edificare la verità su se stessi.

tolo intitolato «Le gradazioni nella coscienza del sé (la determinazione: davanti a Dio)», dove si legge: «Quanta più rappresentazione di Dio, tanto più sé; quanto più sé, tanta più rappresentazione di Dio» (cfr. S. KIERKEGAARD, *La malattia per la morte*, trad. it., Roma 1999, p. 82 e M. HEIDEGGER, *Augustinus*, pp. 192 e 248).

¹³³ AGOSTINO, *Confessioni*, X, 33.50.

¹³⁴ Cfr. Gv 3, 21.

¹³⁵ AGOSTINO, *Confessioni*, X, 1.1.