

**Vivere il mondo, vivere nel mondo.
Agostino in Heidegger**

Abstract: *Living the World, Living in the World. Augustin in Heidegger*

One of the themes of Heidegger's works where Augustine's presence can be caught is the problem of the World, or more precisely the world as an ontological dimension of human being. This contribution aims at reading again some extracts from Augustine's writings (especially *The Confessions*) through Heidegger's eyes, in order to point out the direct or indirect influence exerted by the Augustinian descriptions of men as *mundi habitatores* (those who inhabit the world) and *dilectores mundi* (those who love the world) upon Heidegger's notion of *Dasein* as Being-in-the-World. The works that this essay will deal with, about this theme, are Heidegger's first Freiburg courses of Twenties, the *Natorp-Bericht* and, of course, *Sein und Zeit* and *Vom Wesen des Grundes*. Nevertheless, the second part of this essay tries an opposite intervention, that is to read some moments of Heidegger's existential analytics through Augustine's eyes, by a direct analogy between the dynamics of *temptatio* (the trial which life is always submitted to), the *defluxus in multa* (the dispersion of I parting from You until vanishing into the world) and the facticity of existence, the thrownness and the dread of *Dasein*. If, on the one hand, it is true that in some times of his itinerary Heidegger had found himself, and even mirrored, in Augustine, on the other hand it is true that afterwards he had to get away from him, so as not to get to the point from which Augustine's thought found all its origin and rootedness.

Keywords: Augustine, Being-in-the-World, Facticity, Heidegger, Thrownness

1. L'impronta "agostiniana" in Heidegger

Agostino non costituisce solo una fonte di primaria importanza per la formazione filosofica e l'impostazione ontologico-esistenziale del pensiero di Heidegger negli anni Venti, ma si può dire che ne rappresenti una vera e propria "matrice". Con questo intendiamo dire che Heidegger nella lettura di Agostino non trova solo intuizioni o concetti che poi rielaborerà a suo modo nel contesto di un'ermeneutica della vita fattuale, culminata nella redazione di *Essere e tempo*, ma più radicalmente trova in lui una posizione, o meglio, una postura ontologica di fondo rispetto al problema dell'essere e dell'io. Più precisamente, grazie ad Agostino e con Agostino Heidegger scopre che l'essere costituisce il problema proprio dell'io, e che per questo l'io "è" o "esiste" – cioè è un *Dasein* – come problema per sé stesso.

A livello testuale il riferimento obbligato è certamente il corso freiburgese del 1921 su *Agostino e il neoplatonismo*, ma come si sa i riferimenti ad Agostino sono sparsi con una certa frequenza anche in altre *Vorlesungen* degli stessi anni, come nella conferenza tenuta all'Associazione teologica di Marburg nel 1924 su *Il concetto di tempo*, parte di un Trattato pubblicato postumo con lo stesso titolo, che non a torto è stato considerato come «il primo abbozzo» dell'opera maggiore del 1927. E poi senz'altro troviamo importanti riferimenti ad Agostino proprio in *Essere e tempo*¹. Questa trama agostiniano-heideggeriana è stata già da tempo fatta oggetto di attente considerazioni da parte della critica. Ma forse resta ancora da indagare o meglio da portare alla luce delle tracce significative dell'*impronta* di Agostino nel concreto lavoro di ricerca di Heidegger, anche al di là degli espliciti rinvii fatti da quest'ultimo. Sono infatti convinto che per comprendere il pensiero heideggeriano non sia

* Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

¹ Su questa presenza agostiniana mi permetto di rinviare in sintesi a Esposito (2000), pp. 87-124.

solo imprescindibile prendere in attenta considerazione il modo cui il nostro Autore legge Agostino, ma c'è bisogno probabilmente di un passo ulteriore, e cioè quello di leggere Heidegger con gli occhi di Agostino. Non si tratta però in alcun modo di tracciare parallelismi, analogie o affinità spirituali tra i due; al contrario, il tentativo deve restare rigorosamente storico-critico, nel senso che nel rapporto con Agostino è data la possibilità concreta di rintracciare alcune delle opzioni di fondo compiute dal giovane Heidegger. E se è vero che la matrice agostiniana (e paolina, ma più in generale proto-cristiana) è solo uno degli elementi fondamentali accanto alla matrice fenomenologica husserliana e a quella aristotelica, e che solo nella loro mutua appartenenza possono essere adeguatamente comprese²; dall'altro lato, il "fattore A." merita di essere considerato criticamente – almeno al pari degli altri fattori, che hanno senz'altro ricevuto un'attenzione di gran lunga maggiore da parte degli studiosi – come un punto dirimente anche per gli altri due. È infatti nel corpo a corpo con Agostino – questa la mia ipotesi – che Heidegger da un lato metterà alla prova *in actu exercito* lo sguardo fenomenologico mutuato da Husserl, applicandolo non solo e non tanto alla coscienza pura dell'io ma all'io inteso come vita storica; e insieme cercherà in Aristotele gli strumenti concettuali per conservare le scoperte "esistenziali" di Agostino strappandole al tempo stesso alle sue matrici dottrinali (nel lessico heideggeriano: strappando Agostino dal "neoplatonismo")³.

Uno dei temi in cui può essere colta la presenza di Agostino in Heidegger è senza dubbio il carattere intrinsecamente 'mondano' della vita dell'esserci. Per poter scoprire però il livello o il grado di compenetrazione dei due approcci bisogna partire da alcuni testi agostiniani, senza volerli in alcun modo forzare in senso heideggeriano o andare a caccia di semplici anticipazioni. Questo viaggio di ritorno da Heidegger ad Agostino può essere utile nella misura in cui il filosofo tedesco restituisce, per così dire, al teologo africano quello che aveva preso da lui. Questo scambio non va però inteso come il compiersi di un giro ermeneutico che ritorna in sé stesso. Il giro piuttosto si interrompe, il circolo si spezza, perché se è vero che Heidegger in alcuni momenti si è ritrovato, e forse si è addirittura specchiato in Agostino, è altrettanto vero che poi ha dovuto allontanarsi da lui, per non dover arrivare sino al punto da cui il pensiero di Agostino traeva tutta la sua origine e la sua radicalità. Quel punto agli occhi di Heidegger risultava già "saputo", già "ovvio", ormai consegnato a una mera dottrina, estrinseco alla vita: un'esperienza impossibile. E allora tutta la riflessione di Agostino sulla vita – che pure da quel punto traeva origine – diventava per Heidegger un'esperienza radicale nata da una fonte inaccessibile. Ma allontanandosi da Agostino, Heidegger in realtà ha continuato a portare in sé la sua traccia – la traccia, insieme, dell'esperienza agostiniana e della sua impossibilità.

2. Il mondo di Agostino (con gli occhi di Heidegger)

Per introdurci alla questione che abbiamo scelto di affrontare in questa sede, vale la pena cominciare con la duplice significazione del concetto di mondo data dallo stesso Agostino (e che Heidegger ha ben presente). Nel Commento al Vangelo di Giovanni, l'Ipponate osserva:

Che significa: *il mondo fu fatto per mezzo di lui* [Gv. 1, 10]? Si chiama mondo il cielo, la terra, il mare e tutto ciò che si trova in essi. Ma esiste anche un altro significato, secondo cui vengono chiamati 'mondo' coloro che sono attaccati al mondo [*dilectores mundi*]. *Il mondo fu fatto per mezzo di lui, eppure il mondo non l'ha riconosciuto.* [...] Ma chi sono coloro che non l'hanno riconosciuto? Quelli appunto che, amando il mondo, vengono chiamati 'mondo'. Noi abitiamo infatti in ciò che amiamo col cuore: e quelli che amano [il mondo] meritano di essere chiamati così, perché è lì che abitano. È lo stesso di quando diciamo che una casa è buona o cattiva: con questo non vogliamo condannare o lodare le

² Sulle tre matrici del pensiero heideggeriano vedi Esposito (2017a), cap. 2. Vedi anche la messa a fuoco contestuale in Fabris (1997), pp. 59-111.

³ Ho proposto questa ipotesi in Esposito (2005), pp. 63-84 (in part. 78-81).

pareti di una casa, ma chiamiamo cattiva una casa i cui abitanti sono cattivi e buona quella i cui abitanti sono buoni. Così pure con il termine “mondo” designiamo quelli che abitano il mondo amandolo. Chi sono costoro? Sono quelli che sono attaccati al mondo: sono essi che con il cuore abitano nel mondo. Coloro, invece, che non sono attaccati al mondo, si trovano sì nel mondo con la carne, ma con il cuore abitano in cielo, così come dice l’Apostolo: *La nostra cittadinanza è in cielo* [Fil 3, 20]. Dunque: *Il mondo fu fatto per mezzo di lui, eppure il mondo non l’ha riconosciuto*⁴.

Gli esseri umani, dunque, appartengono tutti al mondo, inteso come l’“universo” della creazione; ma essi sono anche, o possono essere anche “del” mondo, “mondani” nel senso di un attaccamento al mondo, il quale costituisce così l’oggetto della propria preferenza, della propria predilezione. A motivo di questo loro amore, i *dilectores mundi* non sono in grado di riconoscere, quando viene, proprio colui che ha fatto il mondo e ogni cosa, compresi loro stessi. Possono riconoscerlo invece solo coloro che, pur abitando il mondo con la “carne”, non lo abitano con il “cuore”, perché quest’ultimo ha come sua preferenza affettiva colui che ha fatto il mondo e che resta come il suo “cielo”. Il cielo però non rappresenta semplicemente l’al-di-là del mondo o un mero oltre-mondo, bensì l’origine che permane nella profondità del mondo: un’origine cioè che non sta semplicemente all’inizio come causa del mondo, ma che “è venuta” e che “viene”, rendendosi presente nel mondo.

Per gli abitatori del mondo, che nel mondo abitano con il loro cuore, il mondo entra a far parte del loro stesso essere: e questo per Agostino significa che l’appartenenza al mondo “totalizza” e compie la loro identità. Il mondo diventa una dimensione dell’io: essere *nel* mondo significa essere *del* mondo. Heidegger in *Vom Wesen des Grundes* lo noterà con precisione, ma insieme interpreterà ciò che per il Vangelo di Giovanni costituisce un’esperienza mondana determinata – quella cioè di coloro che per amare il mondo si distaccano da Dio –, nella struttura formale dell’esperienza umana *tout court*, considerata come separata o separabile in sé stessa:

[Nel Vangelo di Giovanni] Mondo designa la forma fondamentale dell’essere umano che dimora lontano da Dio, il *carattere* puro e semplice *dell’essere umano* [*den Charakter des Menschseins schlechthin*]. Di conseguenza, mondo è poi anche il termine per designare la regione di tutti gli uomini presi assieme, senza distinzione tra sapienti e stolti, tra giusti e peccatori, tra giudei e pagani. Il significato centrale di questo concetto di mondo completamente antropologico si manifesta nel fatto che esso funge da concetto contrapposto alla figliolanza divina di Gesù⁵.

È lo stesso Heidegger, subito dopo, a rammentare che il significato neotestamentario del termine *kosmos* si mostra «in modo inconfondibile» in Agostino e Tommaso d’Aquino. In particolare «[i]n Agostino, *mundus* significa talvolta la totalità del creato, ma con altrettanta frequenza significa *mundi habitatores*. Questo termine ha di nuovo il significato specificamente esistenziale [*existentiellen*] di *dilectores mundi, impii, carnales*. “*Mundus non dicuntur iusti, quia licet carne in eo habitent, corde cum deo sunt*”⁶.

⁴ Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus*, II, 11: «Quid est, *mundus factus est per ipsum?* Coelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum alia significatione, dilectores mundi mundus dicuntur. *Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit*. [...] Sed qui non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde: amando autem, hoc appellari meruerunt quod ille ubi habitabant. Quomodo dicimus: Mala est illa domus; aut: Bona est illa domus: non in illa quam dicimus malam, parietes accusamus; aut in illa quam dicimus bonam, parietes laudamus: sed malam domum, inhabitantes malos; et bonam domum, inhabitantes bonos. Sic et mundum, qui inhabitant amando mundum. Qui sunt? Qui diligunt mundum: ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo; sed corde inhabitant coelum, sicut Apostolus dicit: *Nostra autem conversatio in coelis est*. Ergo *mundus per eum factus est, et mundus eum non cognovit*» (ed. latino-italiana, 1965-2005, qui modificata).

⁵ GA 9, p. 144, trad. it. 1987, p. 100 (modificata).

⁶ *Ibidem*. L’ultima citazione agostiniana riportata da Heidegger in questo passo è in realtà una locuzione redazionale che egli con tutta probabilità prende dalla voce “mundus” dell’*Index generalis* agostiniano della *Patrologia latina* (*Opera omnia*, ed. Migne, t. 11 [PL XLVII], col. 455), dove è indicata anche la fonte riportata da Heidegger: «Augustinus, Opera (Migne), tom. IV, [col.] 1842» [PL XXXVII]. Si tratta di *Enarrationes in Psalmos*

E dopo aver riportato il passo dal Commento agostiniano al Vangelo di Giovanni, che abbiamo citato in precedenza, Heidegger annota: «Mondo significa quindi l'ente nella sua totalità, e precisamente nel senso del "come" [Wie] decisivo in conformità al quale l'esserci umano si pone e si dispone in rapporto all'ente»⁷. Se i "giusti", come abbiamo appena letto, non possono propriamente dirsi "mondo" perché, pur abitandolo con la carne, con il cuore invece sono di Dio; allora potranno dirsi "mondo" solo gli "empi", i "carnali" ecc., in una parola solo i peccatori. Resta aperta la domanda (da porre forse più ad Heidegger che ad Agostino) se i giusti – cioè coloro la cui *conversatio est in coelis* – rientrino in questo "come" del mondo, ossia nel rapporto strutturale dell'esserci all'ente in totalità, o se ne siano esclusi. Non si tratta in alcun modo di una questione morale, qualcosa come il meritare o il non meritare l'appartenenza al mondo (e rispettivamente al cielo), ma di una questione prettamente ontologica, e cioè in che modo l'essere dell'uomo è un essere-nel-mondo e in che modo in ciò si gioca il suo rapporto con la totalità dell'essere.

Seguendo un filo rosso continuo che, partendo dalle prime *Vorlesungen*, attraverso l'opera maggiore del 1927, arriverà sino al corso su Leibniz del 1928 e al trattato su *L'essenza del fondamento* del 1929, Heidegger preciserà sempre più chiaramente questo carattere "trascendentale" del mondo. Non più, però, nel senso della costituzione del mondo nella coscienza intenzionale pura di cui parlava la fenomenologia trascendentale di Husserl (da cui Heidegger prende le distanze proprio per l'impossibilità di pensare un 'io' senza mondo)⁸, ma nel senso della trascendenza come «riferimento all'ente nella sua totalità», e cioè come apertura della «differenza ontologica» tra ente ed essere⁹.

La totalità dell'ente non è però l'insieme o la somma di tutte le cose del mondo: essa è piuttosto un orizzonte aperto dalla comprensione dell'esserci: il mondo non è caratterizzato dall'esser-presente sottomano (*Vorhandenheit*), ma dall'esistenza; non è un ente oggettivabile, ma è un ente "esistente" – un vero e proprio "esistenziale", cui in *Essere e tempo* Heidegger darà il nome specifico di "mondità" (*Weltlichkeit*)¹⁰.

Intanto procediamo nella ricognizione del concetto agostiniano di mondo, ma lo facciamo, più che cercando le singole occorrenze del termine, delineando invece alcuni caratteri salienti del fenomeno mondano e del senso della sua esperienza per la vita dell'essere umano. E qui il testo di riferimento non possono essere che le *Confessioni*, non solo perché vi sono più ampiamente descritte le dinamiche di una fenomenologia della "mondanità", ma anche perché esse costituiscono il testo agostiniano su cui più si è esercitata l'interpretazione di Heidegger¹¹.

Nelle *Confessioni* possiamo scorgere il significato più ampio e unitario – sebbene più complesso – del fenomeno del mondo, in cui la prospettiva "antropologica" guadagna una vera e propria dimensione ontologica, giacché l'esperienza del mondo coincide con la costituzione dell'io, nel senso di un'auto-ricezione di sé a sé stesso. In una prima accezione

141, 15, che testualmente porta: «Quare autem et iusti, cum sint et ipsi in mundo, non dicuntur mundus? Quia dicit Apostolus: *In carne autem ambulantes, non secundum carnem militamus* [2 Cor 10, 3]; *conversatio enim nostra in coelis est* [Fil 3, 20]. *Habitat hic iustus carne, sed corde cum Deo est*».

⁷ GA 9, p. 145, trad. it. p. 101.

⁸ «L'ontologia dell'esserci non "presuppone" troppo ma *troppo poco*, se "muove" da un io privo di mondo [*von einem weltlosen Ich*] per poi attribuirgli un oggetto e un rapporto ontologicamente infondato con esso»: *Sein und Zeit*, GA 2, p. 418, trad. it. p. 375. – Sulla critica al soggetto puro di Husserl (in riferimento alle *Vorlesungen* tenute da Heidegger a metà degli anni Venti a Marburg) si veda Esposito (1984), in part. pp. 108-120. – Su questa topica heideggeriana rimando a Costa (2003) (in cui il problema del mondo è visto emergere nel contesto segnato da neokantismo e fenomenologia, in confronto con autori quali Lotze, Dilthey, Lask e naturalmente Husserl).

⁹ Su questo percorso rimando a Esposito (1997), pp. 113-166 (in part. pp. 137-149).

¹⁰ Cfr. GA 2, p. 86; nuova ed. italiana a cura di Volpi (2005), p. 86: «Il "mondo" sarà forse un carattere d'essere dell'esserci? E ogni esserci non ha forse "innanzi tutto" un suo mondo? Ma il "mondo" non diviene in tal caso qualcosa di "soggettivo"? Come sarà allora possibile quel mondo "comune" "in" cui, in realtà *siamo*? Quando si pone il problema del "mondo", a quale "mondo" ci si riferisce? Non a questo o a quello, ma alla *mondità del mondo in generale*. [...] La mondità è quindi essa stessa un esistenziale».

¹¹ Su questo si veda, sinteticamente, von Herrmann (2001), numero monografico su «Heidegger e i medievali», pp. 113-146.

fondamentale, infatti, il mondo è mondo dell'io *perché* è un mondo ricevuto in dono, donato, e solo per questo è un "dato" essenziale per la vita dell'uomo. Ma questo non ha ancora alcun sapore "antropocentrico", perché secondo Agostino il mondo è dato all'io e per l'io, solo nella misura in cui lo stesso io non si dà a sé stesso, ma è dato.

Nel I libro, parlando della sua fanciullezza (*pueritia*), Agostino osserva che «anche allora infatti esisteva, vivevo, sentivo, avevo cura della mia incolumità, immagine della misteriosa unità da cui provenivo»¹². L'essere umano consiste nell'aver-cura di sé (*curae habebam*), nell'esser-raccolto in sé come uno (*incolumitas*), e solo questo rende ragione della possibilità di disperdere e finanche di perdere sé stesso. Io infatti – continua Agostino – «custodivo col mio senso interiore l'integrità dei miei sensi esteriori, e persino nei piccoli pensieri sulle piccole cose, godevo della verità». Questo significa che non voleva essere ingannato, possedeva una memoria vivace, capace di linguaggio e allietato dall'amicizia: «fuggivo il dolore, la bassezza, l'ignoranza». Questo modo di essere e di avvertire sé stesso come «essere vivente» è per Agostino altamente «degnò di ammirazione e di lode»¹³. Ma qual è la vera ragione di questa ammirazione? L'essere umano è degno di lode non soltanto perché possiede delle facoltà e delle tendenze ammirevoli, ma proprio perché non avrebbe mai potuto darle a sé stesso. La formula è chiarissima: «E tutti questi sono doni del mio Dio. Non sono stato io a darmeli: essi sono beni, e tutti sono io. Dunque è buono chi mi ha fatto, anzi è lui stesso il mio bene»¹⁴.

Questo è decisivo per tutta la fenomenologia dell'esistenza mondana proposta da Agostino: l'io non soltanto *ha* delle facoltà, delle tendenze, ma *è* le sue tendenze, *è* le sue facoltà. In ognuna di esse, in ognuna delle caratteristiche del mio io, *sono io*; in ciascuna di esse ne va di me: *et bona sunt et haec omnia ego*. Tutte quelle caratteristiche sono *me*, o all'inverso, io sono in gioco in ogni aspetto della mia vita. Ma allora questo vuol dire che in ogni facoltà, in ogni caratteristica e capacità della mia vita è sempre implicato il *Tu* del donatore. E questo getta una luce nuova anche sulla considerazione del peccato, che consiste per Agostino nel non cercare in Dio bensì «nelle sue creature – cioè in me stesso e negli altri – i piaceri, le sublimità, le verità». Con la conseguenza opposta, cioè di «precipitare nei dolori, nelle confusioni e negli errori»¹⁵. Il peccato consiste dunque nel considerare l'io come l'autore delle sue facoltà, e queste ultime solo come capacità e non più come doni. L'ipotesi di Agostino è che possono essere capacità *perché* sono doni, ma il loro essere donate non è solo la considerazione di un'originaria, lontana provenienza, ma l'affermazione della forza performante delle nostre facoltà, ossia del perché noi ne siamo capaci. In sintesi, il mondo non è un luogo semplicemente esterno all'io, ma non è neanche una costruzione dell'io: esso è lo spazio di una relazione continuamente in divenire con il Tu divino.

Tutte le *Confessioni* sono attraversate da questo carattere di 'evento' del mondo: esso non sta semplicemente là-fuori di me, ma avviene come dato a me, e in questa mia ricezione esplica il suo senso – vero o deviato che sia. Il mondo si manifesta come "tempo" e "storia" dell'essere umano chiamato ad essere sé stesso, e che può orientarsi a possedere sé stesso o a perdere sé stesso.

La memoria dell'adolescenza farà esplodere la questione: «Voglio ricordare il mio sudicio passato e le corruzioni carnali della mia anima non perché le ami, ma per amare te, Dio

¹² «Eram enim etiam tunc [ut puer], vivebam atque sentiebam meamque incolumitatem, vestigium secretissimae unitatis, ex qua eram, curae habebam»: questa e le prossime citazioni, *Conf.* I, xx, 31 (qui e in seguito sempre modificata).

¹³ «...custodiebam interiore sensu integritatem sensuum meorum inque ipsis parvis parvarumque rerum cogitationibus veritate delectabar. Falli nolebam, memoria vigebam, locutione instruebar, amicitia mulcebar, fugiebam dolorem, abiectioem, ignorantiam. Quid in tali animante non mirabile atque laudabile?»: *Conf.* I, xx, 31.

¹⁴ «At ista omnia dei mei dona sunt. Non mihi ego dedi haec: et bona sunt et haec omnia ego. Bonus ergo est qui fecit me, et ipse est bonum meum»: *Conf.* I, xx, 31.

¹⁵ «Hoc enim peccabam, quod non in ipso, sed in creaturis eius me atque ceteris voluptates, sublimitates, veritates quaerebam, atque ita irruebam in dolores, confusiones, errores»: *Conf.* I, xx, 31.

mio»¹⁶. Comincia qui il contro-movimento che porta dall'essere *dilector mundi* all'essere *amans Dei*. Ma come identificare questo "Deus", non estrinsecamente, ma dall'interno della stessa esperienza mondana? «[Sei Tu] dolcezza felice e sicura, che mi raccogli dalla dispersione, lacerato in mille pezzi, quando, separandomi da te che sei uno, ero svanito nel molteplice. Nella mia adolescenza, infatti, ero riarso dal desiderio di saziarmi delle cose più basse e non ebbi ritegno a imbestialirmi in amori diversi e tenebrosi»¹⁷.

L'io è una storia di ricezione e dispersione insieme. Dio mi raccoglie dalla dispersione, e quindi mi ridà continuamente a me stesso; ma questo significa che ogni volta si deve invertire – o convertire – la tendenza ad *evanescere in multa* che caratterizza l'essere umano nel mondo, perché esso possa acquistare e raggiungere sé stesso. In altri termini, l'"io" non è il punto di arrivo finale del raccoglimento dalla situazione di dispersione in cui si era perso, perché l'essere umano coincide con questo stesso, permanente esser-raccolto e pervenire a sé. I *multa* non sono fuori di me, ma in me; il mondano è in me stesso. Lo stesso bene dato da Dio è sempre, insieme, un dono e una prova, una *temptatio*.

Per questo una delle più efficaci definizioni ontologiche dell'essere umano come *dilector mundi* è quella che Agostino scopre di sé rievocando il celebre episodio adolescenziale del furto delle pere. L'attaccamento al mondo, l'amore del mondo si svela come il gusto inesplicabile dell'auto-distruzione. Non solo la dispersione nella molteplicità porta alla perdita di sé, ma implica l'amore di questa stessa perdita: «Così è fatto il mio cuore, o Dio, così è fatto il mio cuore, di cui hai avuto misericordia mentre era nel fondo dell'abisso. Ora, ecco, il mio cuore ti dirà cosa andava cercando laggiù, tanto da essere malvagio senza motivo, senza che esistesse alcuna ragione della mia malvagità. Essa era laida e l'amai, amai rovinare, amai il mio annientamento: non ciò per cui mi annientavo, ma il mio annientamento in sé stesso io amai, anima turpe»¹⁸.

L'io accade e insieme decade: non come una dialettica irrisolvibile tra due direzioni antitetiche, bensì come una dinamica aperta, quella che teologicamente si svolge tra il peccato e la grazia, per cui l'essere proprio dell'uomo consiste nell'esser-ripreso continuamente, prima ancora che a livello del comportamento morale, a livello del suo essere come avvenimento storico. L'io non "è" propriamente: come sappiamo per Agostino ad "essere" propriamente, cioè stabilmente, affidabilmente, immutabilmente, è solo Dio. L'io piuttosto *tende al niente*, corre addirittura verso il niente. Il suo vivere, il suo esistere si compie nella misura in cui egli è strappato dal niente. Ed è un destino che l'essere umano condivide con tutte le cose: «Quando le cose nascono e tendono all'essere, quanto più rapidamente crescono verso l'essere, tanto più si affrettano a non essere»¹⁹. Nel decadere strutturale dell'uomo egli si disperde nel mondo e si perde a sé stesso. Ma non è semplicemente rifiutando o disprezzando il mondo che egli può ritornare ad essere sé stesso. Qualsiasi ascesa (o ascesi) di ritorno verso l'Uno di tipo neo-platonico ci porterebbe fuori strada, nonostante le suggestive assonanze, per capire Agostino. Il mero *contemptus mundi* è più nelle corde di un Porfirio che di Agostino²⁰. Il mondo non può essere

¹⁶ «Recordari volo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, Deus meus»: *Conf.* II, i, 1.

¹⁷ «...[tu] dulcedo non fallax, dulcedo felix et securus, et colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui. Exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus»: *Conf.* II, i, 1.

¹⁸ «Ecce cor meum, Deus, ecce cor meum, quod miseratus es in imo abyssi. Dicat tibi nunc ecce cor meum, quid ibi quaerebat, ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia. Foeda erat, et amavi eam; amavi perire, amavi defectum meum, non illud, ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi, turpis anima»: *Conf.*, II, iv, 9.

¹⁹ «Ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt, ut sint, eo magis festinant, ut non sint»: *Conf.* IV, x, 15.

²⁰ Già nei *Soliloquia* (I, xiv, 24) la Ragione ammoniva Agostino a «fuggire del tutto da queste realtà sensibili», e Agostino le chiedeva quando sarebbe successo, poiché «non penso che potrò arrivare al massimo disprezzo [*summum contemptum*] di queste cose terrene, se prima non vedrò ciò al cui paragone esse mi divengano vili». Ma poi nelle *Retractationes* (I, iv, 3) Agostino preciserà: «Anche nell'affermazione che *bisogna fuggire del tutto da queste realtà sensibili*, si sarebbe dovuto evitare il sospetto che facessimo nostra la dottrina dello pseudo-

semplicemente disprezzato in quanto tale, per la semplice ragione che esso appartiene alla vita dell'io: e non è solo ciò da cui l'io deve separarsi per poter essere sé stesso in verità, ma costituisce lo spazio e il tempo in cui matura il giudizio e l'affetto dell'uomo.

Non è un caso che Agostino, proprio nel cercare il motivo ultimo del famoso furto delle pere insista sul fatto che le cose di questa terra costituiscono un bene e possiedono una bellezza che non contraddice affatto il riferimento a Dio come bene sommo. E adduce come esempi l'attrattiva che esercita su di noi un bel corpo, o l'oro e l'argento, o la consonanza (*congruentia*) che sperimentiamo tra i nostri sensi e i corpi che essi percepiscono. Ma anche i sentimenti come l'onore mondano (*honor temporalis*), e addirittura il potere di comandare e di imporsi sugli altri possiedono una loro dignità (*decus*). E che dire dell'amicizia tra gli uomini, che è dolce nell'annodare molte anime mediante l'affetto? Ma ciò che più importa è che «per ottenere tutti questi beni non occorre però allontanarsi da Te, Signore, né deviare dalla tua legge». E il motivo sta nel fatto che «la vita stessa che viviamo qui [*hic*: in questo mondo] possiede un suo fascino che le deriva da una certa misura di grazia sua propria e dall'armonia con tutte queste altre bellezze inferiori»²¹. Per cui il peccato non coincide *tout court* con il mondano, ma consiste piuttosto nel tendere senza misura (*inmoderata inclinatione*) ai beni inferiori: e la misura non è da intendersi solo come una moderazione nella fruizione, ma al contrario come la pienezza dello stesso godere. Infatti, la vera differenza tra i beni infimi e quelli superiori, fino a quello sommo che è Dio, sta nel fatto che «anche i beni infimi dilettono, ma non quanto il mio Dio, autore di ogni cosa, nel quale trova godimento l'uomo giusto ed è la delizia dei cuori retti»²².

Ma ciò che costituisce propriamente l'enigma, qui, è il fatto che la *malitia* dell'io non è adeguatamente spiegabile attraverso i moventi e gli scopi abituali dei delitti, come la brama di possedere dei beni che procurino «onori, potere, ricchezze»²³ o il timore di perderli. È vero che l'uomo malvagio (l'esempio è addirittura Catilina) non ama i propri delitti ma lo scopo per cui li commette; e tuttavia – ecco l'enigma ontologico dell'io mondano – «che cosa io sciagurato ho dunque amato in te, o furto mio, o delitto notturno dei miei sedici anni?». Non i beni che volevo rubare: non i frutti «che avevo già in abbondanza e di migliori [...] e che gettai appena colti». Quello che amai – confessa Agostino – è la mia stessa *iniquitas*, «dalla cui sola pratica traevo godimento» (*qua laetabar fruens*)²⁴.

Se ci fermassimo qui, Agostino sarebbe *solo* il testimone di quel *cupio dissolvi* in cui in definitiva si risolve l'allontanamento dell'uomo da Dio nell'esperienza del peccato. Ma Agostino stesso non si ferma qui e affonda l'analisi ontologico-esistenziale (chiamiamola così, con locuzione heideggeriana, anche se non è heideggeriana l'interpretazione del fenomeno). Nel godere della malvagità per sé stessa, nell'amore del proprio annientamento (Heidegger: nella tendenza al "rovinio" [*Ruinanz*] della vita dell'esserci)²⁵, l'io di Agostino è attratto paradossalmente proprio dalla bellezza e dalla potenza dell'essere del "suo" Dio. L'amore del nulla è la forma rovesciata del desiderio dell'essere. Al fondo del distacco dell'uomo da Dio si conserva, e agisce latente, la tendenza a voler imitare il Tu: «tutti coloro che si distaccano da Te e si levano contro di Te ti imitano alla rovescia [*perverse*]». E questo prova – sia pure scoprendolo al contrario – che «non è possibile allontanarsi totalmente da Te». Il distacco è segno "perverso" del rapporto, e questo implica che senza tener conto del rapporto non si può neanche comprendere il distacco, e senza distacco – o allontanamento da... – non si può comprendere la dispersione e la perdita di sé. Che invece è esattamente

filosofo Porfirio, secondo la quale si deve fuggire da ogni realtà corporea. Non ho detto "da tutte" le realtà sensibili, ma solo "da queste" realtà sensibili, cioè quelle [di questo mondo] soggette a corruzione. Avrei dovuto piuttosto dire: non ci saranno più realtà sensibili come queste nel cielo nuovo e nella terra nuova del mondo che verrà [*in futuri saeculū*]. Su questa distanza da Porfirio vedi anche *De civitate Dei*, XXII, 12.

²¹ «Et vita, quam hic vivimus, habet illecebram suam propter quemdam modum decoris sui et convenientiam cum his omnibus infimis pulchris»: *Conf.* II, v, 10.

²² «Habent enim et haec ima delectationes, sed non sicut Deus meus, qui fecit omnia, quia in ipso delectatur iustus, et ipse est deliciae rectorum corde»: *Conf.* II, v, 10.

²³ *Conf.* II, v, 11.

²⁴ *Conf.* II, vi, 12.

²⁵ Cfr. GA 61, pp. 131 ss., trad. it. 1990, pp. 161 ss.

quello che proverà a fare Heidegger, interpretando la dinamica creaturale dell'io inteso da Agostino quale essere etero-centrato, perché continuamente donato a sé stesso da Altro, come un puro movimento senza rapporto all'origine, senza donatore, ma nascente e svolgentesi per forza endogena. Basti riportare questo brano dal *Natorp-Bericht* del 1922:

L'essere della vita in sé stessa, accessibile nella fatticità stessa, è tale da farsi visibile e raggiungibile soltanto *deviando* in direzione del contro-movimento rispetto all'aver cura che decade. Questo contro-movimento, in quanto inquietudine [*Bekümmernung*] per il non-andar-persa della vita, è il modo in cui si temporalizza [*sich zeitigt*] l'esser possibile della vita, afferrato autenticamente. Questo essere propriamente sé stesso, accessibile per sé stesso nella vita fattuale sia designato come *esistenza*. [...] L'inquietudine della vita fattuale per la sua esistenza non è da parte sua un lambiccarsi il cervello in una riflessione egocentrica; essa è ciò che è, solo in quanto contro-movimento opposto alla tendenza a decadere della vita; il che significa che essa è precisamente nella motilità ogni volta concreta del commercio e del prendersi cura²⁶.

Qui possiamo notare l'evidente matrice agostiniana agente nell'interpretazione della vita fattuale tentata da Heidegger, e insieme il suo deciso allontanamento dall'esperienza storica da cui Agostino attinge la sua concezione dell'essere mondano dell'io. Il punto cruciale è se sia possibile cogliere la vita in sé stessa e a partire da sé stessa (*das Sein des Lebens an ihm selbst*), cioè determinare il movimento del vivere – proprio dell'essere umano – con l'auto-afferramento di sé stesso. Solo questo, agli occhi di Heidegger, può scongiurare un approccio basato su ideologie o visioni del mondo come schemi culturali che impediscono l'accesso al piano ontologico dell'esistenza. Ma la vita coglie sé stessa non anzitutto in un gesto di auto-riflessione, e ben prima del lavoro tipico della coscienza. La vita si afferra piuttosto nel suo decadere da sé stessa: essa si comprende solo cadendo nella “negazione di sé”, e nella continua oscillazione tra questa tendenza al decadimento, in cui l'esistenza si disperde nel commercio intramondano, identificandosi di volta in volta con gli enti presenti nel mondo, e la preoccupazione/inquietudine per riprendersi in sé stessa da questa dispersione di sé. Ma non è il ritorno ad un 'io' o ad un 'dato' – naturale o creaturale che sia –, bensì è un ritorno come movimento 'storico' della vita. Il contro-movimento non è da intendersi solo *dalla* dispersione e *dal* decadimento, ma come contro-movimento *della* stessa dispersione e *dello* stesso decadimento, per il fatto che, come abbiamo letto, la vita giunge a maturazione nel tempo e come tempo (*sich zeitigt*).

Questo cadere (ancora una volta è ben chiaro il nesso con il *defluxus in multa* agostiniano) costituisce una sorta di “forza di gravità” strutturale e permanente, non più riferito però all'inevitabile esperienza del peccato, ma alla pura dinamica della *kinesis* quale emerge nella *Fisica* aristotelica²⁷. Ma questo non vuol dire che l'acquisto agostiniano – cioè la storicità propria dell'essere umano – venga semplicemente “naturalizzato” o “secolarizzato”. Al contrario, l'esser-storico o maturantesi-nel-tempo e come tempo dell'esistenza è il nucleo che Heidegger vuole trattenere e radicalizzare – solo riportandolo al fatto che la vita non si riceve più da nient'altro che da sé stessa, o più semplicemente per il fatto che la vita dà sé a sé stessa. Questa auto-assegnazione fattuale della vita non ha più niente a che fare con la scelta di interrompere un rapporto, ma piuttosto coincide con il riferimento ontologico al mondo, quello che *Essere e tempo* elaborerà appunto come «essere-nel-mondo». Nella *Vorlesung* freiburgese del 1921/22 su Aristotele osserva Heidegger:

La motilità è tale che, come movimento in sé stessa, procura sé a sé stessa; è la motilità della vita fattuale che costituisce questa vita stessa, ma in modo tale che a produrre il

²⁶ GA 62, pp. 361-362, trad. it. pp. 174-175.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 371-375, 391-396, trad. it. pp. 179-181, 188-191. Ma poi più esplicitamente il corso marburgese del 1924: GA Bd. 18, pp. 327-329 e 392-393, trad. it. pp. 352-354 e 416-419.

movimento non è in senso proprio [...] la vita fattuale in quanto vivente nel mondo, bensì è il mondo, come ciò in cui, verso cui e per cui la vita vive [*die Welt als das Worin und Worauf und Wofür des Lebens lebt*]²⁸.

La motilità della vita è dunque costituita da «una tendenza mondana» (*welthafter Hang*) alla caduta, per cui Heidegger può affermare che «[l]a vita fattuale, in quanto esistenzialmente inquieta, è *deviante* [*umwegig*]. La possibilità di cogliere l'essere della vita nella sua inquietudine è al tempo stesso la possibilità di mancare l'esistenza. L'esistenza ogni volta possibile della vita fattuale, in quanto può essere mancata in sé stessa, resta fondamentalmente problematica per la vita»²⁹. Insieme a questo, la motilità della vita è costituita però anche dalla possibilità che l'esistenza pervenga a sé stessa da quella caduta, ma in maniera tale che «il contro-movimento che si oppone alla tendenza al decadimento [*cioè il contro-movimento che "è" l'esistenza*], non può essere interpretato come fuga dal mondo [*Weltflucht*] (tanto meno il decadimento può essere interpretato come secolarizzazione [*Verweltlichung*] – come male [*Übel*])»³⁰. Interessante è qui la doppia esclusione: così come il *Verfallen*, il decadimento, non può mai significare una caduta nel mondo da una condizione pura, non-mondana dell'essere umano, o peggio ancora da un originario stato di innocenza; così la ripresa in sé dell'esistenza non potrà mai significare un allontanamento o un distacco dal mondano. È forse qui il motivo per cui, sempre nella stessa pagina, Heidegger annota:

Fatticità ed esistenza non dicono la stessa cosa e il carattere d'essere fattuale della vita non è determinato dall'esistenza; quest'ultima è solamente una possibilità che matura temporalizzandosi *nell'essere* di quella vita che designiamo come fattuale. Questo però vuol dire che nella fatticità è centrata la possibilità di una problematica ontologica radicale della vita³¹.

La *Faktizität*, in altri termini, non è semplicemente una caratteristica dell'esistenza; al contrario, è l'esistenza una possibilità problematica *della* fatticità. Quest'ultima è una sorta di «fatto originario» (*Urtatsache*), ossia la motilità costitutiva della vita a livello ontologico. Il movimento che si svolge in essa – come abbiamo letto – non è tanto quello della vita che va a cadere nel mondo, ma è quello che il mondo stesso produce nella vita e alla vita (il mondo è «ciò in cui, verso cui e per cui la vita vive»). Se poi consideriamo più attentamente la differenza precisa che Heidegger istituisce tra la fatticità dell'esistenza e il mero «esser-di-fatto» (*Tatsächlichkeit*) dell'ente-uomo, dovremo evitare di intendere la fatticità semplicemente come il nostro esser sempre situati in un contesto e in una condizione mondana³². In prima istanza, infatti, la fatticità consiste nell'essere assegnati a sé stessi, in maniera tale che il 'sé stesso' dell'essere umano *non* potrà mai essere identificato con il suo mero esser-di-fatto, perché esso consiste nel cadere dispersivo che può rovesciarsi e invertirsi in sé (dalla *perversio* alla *conversio*, per usare i termini agostiniani) verso il più proprio sé stesso. Non si cade semplicemente nel mondo come in un luogo che stia prima e fuori di noi; né ci si libera dal mondo quando si ritorna in sé stessi: il vivere-nel-mondo – o come di lì a poco Heidegger lo chiamerà, l'«essere-nel-mondo» – è sempre un «esser-gettato» dell'esserci nel proprio «ci». Questo vuol dire che ciò *in cui* l'esserci è gettato non sono innanzi tutto le cose o le situazioni mondane: al contrario, essere gettato *nel mondo* significa per il *Dasein* esser gettato nella sua stessa *impossibilità* ad essere qualcosa di 'dato', enigmaticamente all'oscuro della sua provenienza e del suo destino, e piuttosto consegnato e sospeso al fatto di avere sempre «da-essere». Come leggiamo in *Essere e tempo*:

²⁸ GA 61, p. 130, trad. it. p. 160 (modificata).

²⁹ GA 62, pp. 362 e 361, trad. it. pp. 175 e 174 (leggermente modificata).

³⁰ Ivi, p. 361, trad. it. p. 174 (modificata).

³¹ Ivi, p. 362, trad. it. p. 175 (modificata).

³² Sul problema della «fatticità» rimando in sintesi a Courtine (1996); Ardovino (1998); Mazzarella (2001).

Questo carattere dell'essere dell'esserci, di essere nascosto nel suo da-dove e nel suo verso-dove [*in seinem Woher und Wohin verhüllten*], ma di essere tanto più radicalmente scoperto in sé stesso, questo "che c'è" noi lo chiamiamo l'esser *gettato* di questo ente nel suo "ci": così l'esserci, in quanto essere-nel-mondo, è il suo "ci"³³.

Ma facendo un passo indietro, già nei corsi freiburghesi dei primi anni Venti, vivere-nel-mondo assume il significato transitivo di vivere il mondo, e quest'ultimo non significa più l'insieme delle cose che possono essere oggettivate da parte del soggetto che è posto in mezzo e di fronte ad esse, ma come un fenomeno che "si fa" cooriginariamente in uno con l'essere umano. Così, al pari dell'essere umano, che non 'è' come tutti gli altri enti, ma piuttosto "vive" o "esiste", il mondo non è appena presente fuori di noi o attorno a noi, ma propriamente «si fa mondo» o «mondeggia» (*es weltet*)³⁴. Il che spiega anche le diverse flessioni o dimensioni riconosciute al mondo, che è sempre un mondo-ambiente (*Umwelt*) e un mondo-condiviso con gli altri (*Mitwelt*), possibili a loro volta nello spazio del mondo del sé, del proprio sé come mondo (*Selbstwelt*). È questo triplice accadere del mondo a costituire la «ritmica personale» dell'essere umano³⁵.

Per cui l'esser-gettato dell'esserci nel mondo non può più implicare il senso di una perdita né quello dell'allontanamento da un'origine non-mondana, o di un percorso che porti ad un fine extra-mondano. Da questo punto di vista sembrerebbe che il distacco di Heidegger da Agostino non possa essere più clamoroso. A patto, tuttavia, di intendere il "mondo" agostiniano soltanto come una *lacrimarum vallis*, come il luogo della condanna o la terra che si è iniziato ad abitare dopo la cacciata dal Paradiso, cioè dalla purezza edenica della natura umana ancora senza mondo, senza il *saeculum* – che poi sta a dire: senza il tempo e senza la storia, senza il peccato e senza la libertà.

Ma a ben vedere, questa concezione di sapore neo-platonizzante del mondo (realtà decaduta, cioè svilta ontologicamente, lì dove l'intelligibile degrada nel sensibile) è proprio ciò che Agostino ha tentato di superare, per strano che possa sembrare secondo l'immagine stereotipata dell'Ipponate. Come si è già accennato e forse vale la pena di approfondire – non certo in tutta l'ampiezza del problema ma solo in riferimento al pensiero heideggeriano – per Agostino il mondo è propriamente un'esperienza dell'io.

3. Il mondo di Heidegger (con gli occhi di Agostino)

Il luogo forse più emblematico per seguire la costituzione ontologica di questo fenomeno è la descrizione che Agostino sviluppa nel X libro delle *Confessioni* sulla vita come "prova": *temptatio est vita humana super terram*³⁶. Non si tratta appena del potere tentatore che il mondo esercita sulla vita degli uomini, allettandoli o imprigionandoli con i suoi effetti, ma del fatto che il mondo *coincide* con la prova della vita: meglio, con la prova *che* è la vita.

³³ GA 2, p. 180, trad. it. p. 168 (leggermente modificata).

³⁴ GA 56/57, p. 73, trad. it. 1993, p. 79. – La locuzione torna più elaborata in *Vom Wesen des Grundes* (all'interno di una riflessione sulla trascendenza come oltrepassamento dell'esserci verso il mondo, e su questo trascendimento come "libertà"): «Il mondo infatti non è mai, ma *si fa mondo*» (*Welt ist nie, sondern weltet*): GA 9, p. 164, trad. it. p. 120.

³⁵ «...il nostro *mondo-ambiente* [*Umwelt*] – paesaggi, contrade, città e deserti; il nostro *mondo-condiviso* [o mondo degli altri: *Mitwelt*] – genitori, fratelli e sorelle, conoscenti, superiori, insegnanti, allievi, impiegati pubblici, estranei, quell'uomo lì con la stampella, la signora laggiù con il cappello elegante, questa bambina qui con la bambola; il nostro *mondo-proprio* [o mondo-del-sé, *Selbstwelt*] – in quanto tutto ciò, in una maniera o nell'altra, mi accade, e dà alla mia vita questa sua ritmica personale. [...] La nostra vita è il nostro mondo – e per quanto raramente vi facciamo caso, noi siamo sempre «presso» di esso, anche se in maniera del tutto nascosta e non evidente: "catturati", "respinti", nel "godimento" come nella "rinunci". "Noi accadiamo sempre in qualche modo". La nostra vita è il mondo in cui viviamo, verso il quale e all'interno del quale scorrono ogni volta le nostre tendenze vitali. La nostra vita, *in quanto vita*, è solo nella misura in cui vive in un mondo»: GA 58, pp. 33-34, trad. it. pp. 27-28 (modificata). Vedi anche il corso marburghese GA 20, § 26, in part. pp. 333-334, trad. it. 1991, pp. 299-300.

³⁶ *Conf.* X, xxviii, 39. O anche «ista vita quae tota temptatio nominatur»: X, xxxii, 48. Il riferimento scritturistico è al libro di Giobbe: 7, 1.

Ancora una volta il mondano appartiene alla dinamica della realizzazione storica dell'io, cioè al riconoscimento o alla dimenticanza del rapporto costitutivo con il Tu. Si ricorderanno i celebri tre momenti con cui Agostino flette questa *temptatio*: la *concupiscentia carnis*, la *concupiscentia oculorum* e l'*ambitio saeculi*³⁷. In questa sede non ci è possibile anche solo tratteggiare lo svolgimento di questi fenomeni. Ne sceglieremo solo dei brevi sondaggi, per evidenziare la posizione di fondo che sostiene l'intera trattazione agostiniana, che potremmo sintetizzare così: secondo l'esperienza evangelica, non è il mondo ad essere impuro e corrotto ma il cuore dell'uomo, la sua volontà; e il segno della corruzione, ma anche la sua intrinseca pena, sta nel fatto che ci si rende dipendenti dal bene mondano, e con ciò paradossalmente si perde proprio il godimento del mondo – che invece viene fruito quando si libera il desiderio del vero bene. Si tratta di una scoperta che l'essere umano può sempre guadagnare, ma anche sempre perdere: «chi ha potuto diventare da peggiore migliore, potrebbe anche ridiventare da migliore peggiore»³⁸.

Tra i diversi casi della concupiscenza dei sensi carnali prendiamo ad esempio quello del gusto. Il cibo e la bevanda ci sono dati per rispondere a una nostra necessità, dovuta al nostro essere «corruttibili»: «mangiando e bevendo noi risolviamo il nostro corpo dall'usura quotidiana [*cotidiana ruinas corporis*]³⁹. Ma ciò mi fa scoprire – osserva Agostino – che «questa necessità mi è dolce» e che i dolori della debolezza sono scacciati attraverso una soddisfazione che dà piacere. Così, quella che a buon diritto si può chiamare una «sventura» – l'essere cioè battuti ogni giorno dalla fame e dalla sete – diventa una delizia (*calamitas deliciae vocantur*). Contro questa dolce necessità «io lotto», insiste Agostino, perché «nel passare dalla molestia del bisogno [*ex indigentiae molestia*] all'appagamento della sazietà [*ad quietem satietatis*], mi aspetta – proprio in questo passaggio – il laccio della concupiscenza»⁴⁰. La questione decisiva qui non va ridotta all'ordine del comportamento morale, magari orientato da un'antropologia ascetica (anche se questi elementi sono chiaramente presenti), ma va inquadrata nel modo in cui l'io è messo alla prova e dà prova di sé nella tentazione mondana⁴¹. Dall'essere una medicina per ristorare il corpo affaticato, il cibo è cercato invece per «una soddisfazione ingannevole della gola» a cui ci si asservisce. E nell'incertezza di questo passaggio dalla *necessitas* alla *voluptas* «la nostra povera anima esulta» (*ad hoc incertum hilarescit infelix anima*) perché «senza un giudizio sicuro» può dipendere dal piacere come se esso fosse, appunto, dovuto ad una necessità di salute.

Ma il punto davvero cruciale qui è scoprire che cosa è in gioco nella tentazione della carne: «Liberami da ogni tentazione. Io non temo l'impurità delle vivande [*immunditiam obsonii*], ma l'impurità del desiderio [*immunditiam cupiditatis*]». Ma quando è impuro il desiderio? Quando il bene mondano – il cibo e la bevanda in questo caso – sono considerati come ciò che può soddisfare compiutamente la fame e la sete dell'io, quando cioè sono fruiti come fini in sé: «Perciò anche il popolo nel deserto meritò un rimprovero non per aver desiderato di mangiare carne [*non quia carnes desideravit*], ma perché per il suo desiderio di cibo [*escae desiderio*] aveva mormorato contro il Signore»⁴². Il criterio esistenziale del giudizio per Agostino resta costantemente quello della tensione al compimento del desiderio dell'io. La *temptatio* ripropone ogni volta la questione se l'oggetto del desiderio sia adeguato all'ampiezza dell'attesa di compimento da parte dell'io.

³⁷ Heidegger commenterà analiticamente questo percorso agostiniano nella *Vorlesung* su *Augustinus und der Neuplatonismus*, GA 60, pp. 205 ss., trad. it. pp. 264 ss.

³⁸ *Conf. X*, xxxii, 48: «utrum qui fieri potuit ex deteriore melior, non fiat etiam ex meliore deterior».

³⁹ *Conf. X*, xxxi, 43.

⁴⁰ Questa e le prossime cit.: *Conf. X*, xxxi, 44.

⁴¹ Heidegger lo osserva chiaramente: «Con troppa superficialità si scambiano [queste] considerazioni per mere riflessioni cavillose di un pedante "moralista", oppure ci si perde in singole sorprendenti analisi psicologiche. In entrambi i casi è smarrita l'autentica direzione del comprendere». Ma agli occhi di Heidegger anche il riferirsi alla «ricerca di Dio» implicherebbe non poche difficoltà, «nella misura in cui l'interpretazione [*proposta da Heidegger*] è fenomenologica e non teologica»: GA 60, p. 209, trad. it. p. 270 (leggermente modificata).

⁴² *Conf. X*, xxxi, 46.

Heidegger sembra essere totalmente dentro questa descrizione della prova dell'io (prova *che è l'io*) di Agostino, quando la espone, passo per passo, direi parola per parola, nel suo corso del 1921 su *Agostino e il Neoplatonismo*. Il suo intento è quello di 'radiografare', se così posso dire, la descrizione agostiniana per coglierne, come ad di sotto di tutte le implicazioni teologico-dottrinali (che andrebbero piuttosto ascritte al "neoplatonismo")⁴³ la sua "pura" struttura ontologica. Ma la scoperta decisiva di Agostino (in questo accompagnato da Paolo di Tarso) sta per Heidegger nel fatto che tale struttura non è più definibile nei termini categoriali tipici della "teoria greca" (come sarà ripresa poi dalla teologia scolastica), ma si identifica con il movimento con cui la vita perviene a sé stessa. Più che come relazione creaturale, il senso di questo movimento è però inteso da Heidegger, come si è detto, a partire dalla *kinesis* con cui nella *Fisica* aristotelica si definiscono i *physei onta*: come un movimento autogeno ed endogeno nella vita dell'essere umano. E quello che per Agostino era un movimento dovuto alla forza attrattiva esercitata dall'Altro infinito sull'io, qui diventa la forza di attrazione – quasi in senso gravitazionale – del mondo *nell'esserci*.

Così ad esempio Heidegger commenta le parole appena citate con cui Agostino descrive la concupiscenza del "gusto":

La *voluptas* e il dedicarsi alla *iucunditas* sono qualcosa che ha in sé una possibilità di movimento, tale da imporsi e interporsi essa stessa come l'autentico *telos*. [...] La propria insicurezza viene sfruttata per la comodità. – La fatticità, in cui mi trattengo e mi do "esistenza", si intromette *in me* stesso nel movimento verso l'esistere "autentico". Insicurezza, pericolo, possibilità: *ad quod hilarescit infelix anima*. Modo della significatività, della richiesta di compimento. "Conflittualità". Insicurezza della decisione, "consilium [decisione sicura] mihi de hac re nondum stat"⁴⁴.

Per quanto riguarda poi la seconda forma della *temptatio* agostiniana – la *concupiscentia oculorum* – è ben nota la ripresa che Heidegger ne fa in *Essere e tempo*, descrivendo la struttura ontologica del "ci" dell'esserci come essere-nel-mondo quotidiano, al cui interno si presenta il fenomeno della "curiosità" (strettamente legato con quello della "chiacchiera" e dell'"equivoco"). Il fenomeno della *vana curiositas*, «ammantata del nome di conoscenza e di scienza»⁴⁵ è il modo in cui il vedere degli occhi diventa morboso compiacimento, «bramosia di provare e di conoscere». Qui il vedere degli occhi e la sua modalità "decaduta" nella curiosità, viene utilizzato come termine anche da tutti gli altri sensi («vedi che suono, vedi che odore, vedi che sapore, vedi che ruvido») ⁴⁶. E questo è il segno paradigmatico del fatto che sempre gli uomini cercano «una conoscenza che non è per nulla utile», per il semplice, paradossale fatto che «non cercano nient'altro che il conoscere stesso». Heidegger assumerà e anche "metabolizzerà" questo fenomeno nella sua descrizione del decadimento dell'esserci:

La curiosità, ormai liberata, non si prende cura di vedere per comprendere ciò che vede, vale a dire per "essere-per" esso, ma si prende cura *solamente* di vedere. Essa cerca il nuovo esclusivamente come trampolino verso un altro nuovo. Ciò che preme a questo tipo di visione non è la comprensione o il rapporto genuino con la verità, ma unicamente la possibilità di abbandonarsi [*Sichüberlassen*] al mondo. La curiosità è perciò caratterizzata da una tipica *incapacità di soffermarsi* [*Unverweilen*] su ciò che si presenta.

⁴³ Cfr., per esempio, GA 60, pp. 283-284, trad. it. p. 361 (leggermente modificata): «E comunque in Agostino la coscienza del peccato e del modo in cui Dio si rende presente in essa, si intrecciano in modo peculiare con il neoplatonismo. (Perciò la sua concezione del peccato non può costituire una guida [...] per l'esplicazione fenomenologica del fenomeno "genuino")».

⁴⁴ Ivi, pp. 215-216, trad. it. p. 277 (leggermente modificata).

⁴⁵ *Conf.* X, xxxv, 54; la prossima cit. X, xxxv, 55.

⁴⁶ *Ibidem*.

[...] In questa agitazione permanente la curiosità cerca di continuo la possibilità della *dispersione* [*Zerstreuung*]⁴⁷.

In Agostino la concupiscenza degli occhi è un voler vedere per vedere, e questo paradossalmente conduce a non vedere la verità di quello che si vede, il suo senso di provenienza. In Heidegger il vedere della curiosità è un vedere che non comprende l'essere proprio degli enti, cioè non vede che essi sono utilizzabili per l'esserci che si prende cura di essi e presso-cui esso è costantemente (in senso più specifico, qui l'*Umsicht*, la «visione ambientale preveggenente» dell'essere-nel-mondo si libera, distaccandosi dall'utilizzabile). Per questo, accanto all'incapacità di soffermarsi e alla dispersione, la curiosità ha per Heidegger un terzo connotato, che è quello dell'essere senza dimora (*Aufenthaltslosigkeit*), come un genuino «modo di essere dell'esserci quotidiano nel quale esso si sradica costantemente»⁴⁸.

Ma quello che più si evidenzia in questa tendenza alla bramosia del vedere per il vedere, del conoscere per il conoscere (da cui per esempio anche il gusto malsano che attira di fronte a visioni macabre), è che, proprio in quanto in essa l'esserci si abbandona e si rimette al mondo, realizza con ciò un vero e proprio «dis-tanziamento» (*Ent-fernen*) dal mondo. Più precisamente il mondo non è più compreso e vissuto nella sua «vicinanza» o «approssimazione» (*Näherung*) come un essere-presso gli enti di cui l'esserci si prende cura, ma solo nel mostrarsi del suo puro aspetto, nel suo semplice apparire (*Aussehen*). E quindi si può dire che il rimettersi al mondo, il decadere in esso, costituisce al tempo stesso una perdita del mondo, inteso in questo secondo caso non come un dato "oggettivo" ma come un fenomeno esistenziale⁴⁹. E infatti non è un caso che in questo abbandonarsi al mondo, l'esserci si libera anche da sé stesso, cioè perde allo stesso tempo il suo essere autentico e la verità del mondo.

Infine, la terza forma di tentazione addotta da Agostino è quella che forse più contribuisce a comprendere il fenomeno ambiguo del mondo. E questo non solo perché qui tale fenomeno viene alla parola – *ambitio saeculi*, appunto l'orgoglio o l'ambizione mondana –, ma anche e soprattutto perché in questo caso la *temptatio* si gioca tutta all'interno dell'io, e in non pochi casi il confine tra la gratitudine per quello che si è ricevuto da Dio e la superbia per la propria bravura si assottiglia pericolosamente, fino a lasciare lo stesso Agostino perplesso di fronte a tale ambiguità che scopre in sé stesso, e da cui non è certo neanche lui – anzi soprattutto lui – di essersi liberato. Appunto perché questa costituisce la piega più profonda e più nascosta in cui il mondo si 'annida' nell'io: «il desiderio di essere temuto e di essere amato dagli uomini senz'altro motivo che quello di trarne un godimento, che poi godimento non è [*gaudium quod non est gaudium*]⁵⁰. Nel ricevere il "bravo, bravo!" degli altri uomini, quasi senza accorgerci o alla sprovvista (*incaute*) ci lasciamo accalappare dall'«avversario della nostra vera felicità», perché rischiamo sempre di «staccare la nostra gioia [*gaudium*] dalla tua verità e riporla nella menzogna degli uomini». Menzogna, perché si viene amati o temuti «non in tuo nome ma al posto tuo».

Ma mentre per le altre forme di concupiscenza, per capire se e quanto mi dispiaccia non assecondarle, mi basta privarmene volontariamente, questo non è possibile riguardo alle lodi che ricevo dagli altri uomini, perché per privarmene – e così sapere se vi sono troppo attaccato per amor proprio – dovrei paradossalmente condurre una vita malvagia, e non meritarme più. Per questo «[n]on mi è facile capire fino a che punto io mi sia purificato da questa peste e ho gran timore per le cose che sono nascoste in me, che i tuoi occhi vedono, i miei invece non vedono. Nelle altre specie di tentazioni riesco in una certa misura ad

⁴⁷ GA 2, p. 229, trad. it. p. 211 (modificata).

⁴⁸ GA 2, p. 229, trad. it. p. 212 (modificata). Sulla *concupiscentia oculorum* vedi già GA 60, pp. 222-227, trad. it. pp. 285-291.

⁴⁹ Non a caso, commentando la *curiositas* nel corso del 1921, Heidegger noterà che «Vedere significa porgere un oggetto in quanto oggetto»: GA 60, p. 225, trad. it. p. 288.

⁵⁰ Questa e le prossime cit.: *Conf.*, X, xxxvi, 59. – Su questa terza forma di *temptatio* vedi GA 60, pp. 227-241, trad. it. pp. 291-307.

esplorarmi, ma in questa quasi nulla»⁵¹. In altri termini, resta un fatto che ricevere delle lodi accresce evidentemente il piacere e la soddisfazione di sé, e ricevere un biasimo li diminuisce: e in questo caso non si tratta (come era in gioventù) dell'orgoglio per il plauso iniquo degli uomini che esaltavano la sua superbia, ma di un'altra superbia, più sottile e più nascosta, per la lode attribuita per ciò che è fatto o detto in nome stesso di Dio. E difatti, incalza Agostino, io mi sento lodato soprattutto quando le lodi che mi vengono tributate corrispondono a quello che io penso di me stesso, e invece mi rattristo «quando la lode non corrisponde all'opinione che ho di me stesso» (*cum de me sententia mea non laudatur*)⁵². E di contro, se quello che mi muove è «l'interesse del prossimo», perché mai «mi scuote meno un biasimo ingiusto rivolto ad altri che a me?». E come mai sono sensibile più ad un'offesa ingiusta quando è rivolta a me che quando è rivolta agli altri? «Non rimane che una risposta: che io mi inganni da me stesso [*Etiamne id restat, ut ipse me seducam*] e non faccia la verità davanti a Te nel mio cuore e nella mia lingua»⁵³.

Il mondo è dunque presente negli *occulta mea*, nel segreto del mio io, e nascosto finanche a me stesso. Questa intenzione segreta emerge però proprio quando io mi rimetto al mondo costituito dal consenso o dal rifiuto degli altri. E il caso estremo, quello più paradossale è che questa «vanagloria» sussiste, cioè mi tenta «anche quando la disapprovo dentro di me», ed anzi proprio nel disprezzarla ricado in essa, perché «spesso ci si gloria dello stesso disprezzo che si nutre per la vanagloria» (*saepe de ipso vanae gloriae contemptu vanius gloriatur*)⁵⁴.

Nella sua formalizzazione ontologica del fenomeno della *temptatio* come il compiacimento per le lodi da parte degli altri uomini Heidegger insiste su questa implicazione della *Mitwelt* con il *Selbstwelt*, identificando quel fenomeno peculiare per cui il mondo degli altri assume la forma del mondo proprio o mondo del sé:

Nella terza forma della *temptatio* il sé è, in un determinato modo, articolante in termini conformi al suo compimento, in quanto ne va espressamente di esso medesimo. Il sé va preso sul serio [*e con ciò diventa oggetto di compiacimento N.d.T.*] in senso autentico, è “li presente” [*“dabei”*], e ciò vuol dire che la significatività propria diventa *finis delectationis*. Si tratta dell'autoconsiderazione nell'esperire fattuale, ossia nei contesti della vita relativi al mondo degli altri, ma in definitiva anche in quelli relativi al mondo del sé. Qui il riferimento al mondo è quello relativo al mondo degli altri, in generale mondano avente carattere di sé [*Der Bezug zur Welt ist hier der mitweltliche, überhaupt selbsthaft weltliche*]⁵⁵.

L'incalzante messa in questione, da parte di Agostino, dell'*ambitio saeculi*, culmina per così dire in quella che, più che la conclusione, risulta essere in realtà la matrice delle diverse forme dell'orgoglio mondano, vale a dire l'autocompiacimento o, in altri termini, la considerazione puramente autoreferenziale di sé stessi. Vale la pena di rileggere il capitolo, perché in esso, forse più esplicitamente che in altri passaggi, possiamo verificare il punto di innesto preciso di Heidegger in Agostino, ma con altrettanta chiarezza anche la questione irrisolta tra i due proprio in riferimento al vivere nel mondo.

Dentro di noi, proprio dentro di noi c'è poi un'altra tentazione maligna dello stesso genere, quella che rende uomini vuoti coloro che si compiacciono di sé stessi, anche se non piacciono o dispiacciono agli altri e non si preoccupano neanche di piacer loro. Ma per quanto piacciono a sé stessi, dispiacciono molto a Te, [1] non solo prendendo per beni quelli che beni non sono, ma [2] anche prendendo i beni tuoi come se fossero beni loro; o [3] se pure li prendono come

⁵¹ «Neque enim facile colligo, quam sim ab ista peste mundatior, et multum timeo occulta mea, quae norunt oculi tui, mei autem non. Est enim qualiscumque in aliis generibus temptationum mihi facultas explorandi me, in hoc paene nulla est»: *Conf.*, X, xxxvii, 60.

⁵² *Conf.*, X, xxxvii, 61.

⁵³ *Conf.*, X, xxxvii, 62.

⁵⁴ *Conf.*, X, xxxviii, 63.

⁵⁵ GA 60, p. 228, trad. it. pp. 292-293 (modificata).

beni tuoi, li fanno dipendere dai loro meriti; o [4] se anche li considerano ottenuti dalla tua grazia, non ne godono però in comunione con gli altri, bensì escludendone gli altri⁵⁶.

Siamo in un punto cruciale della descrizione agostiniana dell'esperienza storica dell'io, sempre rimesso alla possibilità di riconoscere o non riconoscere il rapporto costitutivo con il Tu. Ma questo Tu non è solo il punto di origine e il punto finale rispetto al tempo della prova, ma lo attraversa da cima a fondo, anche – e forse soprattutto – nel momento in cui l'io equivoca e infine deforma, per la sua congenita debolezza o per la sua voluta malizia, quel rapporto costitutivo. In altri termini, l'essere dell'io è ricezione permanente di sé dal Tu divino anche nel momento della rottura della loro relazione. La stessa *auto-referenzialità* dell'io che, superbamente, ritiene di essere il signore di sé e del mondo o di averli meritati di per sé, oppure ritiene che il dono di Dio sia esclusivo per sé solo, può essere intesa nella sua reale portata solo alla luce di un'antecedente *etero-referenzialità*. E questo in Agostino assume un'evidenza peculiare, per il fatto che lo stesso movimento autoreferenziale – che per lui, ricordiamolo, è la logica del peccato – ritornando all'io dopo aver spezzato il rapporto con il Tu, caduto in sé stesso ritrova esattamente nel luogo del suo distacco dall'Altro la presenza dell'Altro. Il rinchiudersi in sé stesso, dall'essere un impedimento a riconoscere Dio, ne diventa paradossalmente la condizione di possibilità.

Heidegger inquadra questa terza forma di *temptatio* nei seguenti termini: una possibilità di decadimento (*Abfall*) in cui «il sé stesso e, quindi, l'esserci del singolo diventano vani, svanendo nel vuoto e nel nulla». Ma questo succede perché in ogni caso il “sé stesso” come “mondo” è venuto in primo piano. È nella prova della vita, come si è detto, che l'io viene più acutamente a comprendersi come un sé stesso: «*Sibi placens*, farsi valere di fronte a sé stessi, attribuire a sé stessi un *bonum*; il *gaudium (delectatio)* si dirige verso il mondo del sé, e nel darsi da fare per la *beata vita* è il mondo del sé ad essere preso sul serio [come oggetto di compiacimento: *wichtig genommen*]⁵⁷.

L'apparente contraddizione sta nel fatto che proprio nell'*inanescere*, nel rischio dello svuotamento e dell'annullamento, il sé stesso viene preso sul serio e si compiace di sé. Anzi, la stessa nozione di *Selbstwelt* mostra tutta sua duplicità o ambiguità. Da un lato, infatti, secondo Heidegger, nell'*ambitio saeculi* agostiniano viene tematizzato un compimento dell'esperienza (*Erfahrungsvollzug*) in cui il mondo del sé viene identificato con «la cerchia del proprio operare, la professione, le possibilità di prestazione e le capacità» che sono oggetto di una *Selbstwichtignahme*, l'assunzione di tutta l'importanza del proprio sé nella modalità decaduta dell'auto-compiacimento. La traduzione heideggeriana è emblematica di questa ambiguità: *qui placent sibi de se* (coloro che si compiacciono di sé stessi) sono coloro per i quali *die Selbstwelt ist wichtig genommen* (il mondo de sé è preso [davvero] sul serio).

Dall'altro lato, però, in un senso strettamente fenomenologico (e non “assiologico”, come Heidegger si premura di specificare), quando Agostino parla di coloro che scambiano per beni quelli che beni non sono, secondo Heidegger non si riferisce solo ai «beni mondani oggettivi» che l'io possiederebbe, ma al «*bonum* inteso come dotazione del sé in quanto sé. [...] “Esistenza”. Sé: inteso come quel singolo sé che io stesso sono, e non secondo il “che cosa” generale delle proprietà oggettive di un tale oggetto, bensì il *come* del “sono” [*das Wie des “bin”*]⁵⁸. Il paradosso, dunque, è che il “sé stesso” va perduto esattamente quando costituisce l'oggetto dell'autocompiacimento. Esso si perde appunto perché non riconosce che il proprio bene viene da Dio, ma lo identifica come un bene che viene dal proprio sé (*de bonis tuis quasi suis*: la seconda modalità dell'ultima citazione di Agostino riportata in precedenza). Ecco il commento-parafrasi che ne fa Heidegger:

⁵⁶ «Intus etiam, intus est aliud in eodem genere temptationis malum, quo inanescent qui placent sibi de se, quamvis aliis vel non placeant vel displiceant nec placere affectent ceteris. Sed sibi placentes multum tibi displicent non tantum de non bonis quasi bonis, verum etiam de bonis tuis quasi suis, aut etiam sicut de tuis, sed tamquam ex meritis suis, aut etiam sicut ex tua gratia, non tamen socialiter gaudentes, sed aliis invidentes eam»: *Conf.*, X, xxxix, 64.

⁵⁷ GA 60, pp. 237-238, trad. it. pp. 303-304 (modificata).

⁵⁸ Ivi, p. 238, trad. it. pp. 304-305 (modificata).

“Verum etiam de bonis tuis quasi suis”, il che adesso vuol dire: se anche si conosce in modo autentico il carattere del bene, e se al sé inerisce un vero e proprio bene (“essere buono”: esistere autentico!) – cosa che però in quanto tale può essere soltanto di Dio – questo fatto è assunto di fronte a sé stessi come acquisito grazie a sé stessi, dato dal sé per sé stesso (esserci – esistenza), portato da sé stesso in questo stato e in questo stadio dell’esistenza⁵⁹.

Il perdere e l’annullare sé stesso per Agostino significa perdere e annullare il carattere di donazione di sé; ma al contrario, ci si può perdere solo perché si è stati donati. Per Heidegger la perdita di sé coincide con la struttura pura dell’esser-gettato dell’esserci, e qui non ci si può non perdere proprio perché non si considera più l’esser-donati. Avviene dunque una sorta di ‘viraggio’ silenzioso, all’interno dell’acquisto agostiniano in Heidegger: dalla perdita di sé in quanto rapporto con il Tu (etero-referenzialità intrinseca all’auto-referenzialità, come finitezza creata) ad una perdita di sé come struttura ontologica costitutiva dell’esistenza (auto-referenzialità come finitezza assoluta).

Heidegger comunque si spinge oltre nel commentare anche le altre due flessioni dell’*ambitio saeculi* agostiniana, quella che ascrive ai meriti del sé la grazia divina e quella che la vive come un dono esclusivo e non condiviso con gli altri uomini. Nel percorso dal primo al quarto grado di questo peculiare «compimento» del mondo del sé e del mondo degli altri nella tentazione – un percorso attraversato dalla tendenza all’auto-compiacimento – da un lato «è sempre “più” compiuta una valutazione autentica del *bonum*, inteso non solo in quanto tale, ma nel “da dove”, “come” e “perché” del suo esser-donato [*in seinem Woher und Wie und Warum des Geschenkseins*]»⁶⁰. Il bene che il sé possiede, e più ancora il bene che esso è per sé stesso è considerato nella sua provenienza, nella donazione come origine permanente. Ma questo, in ogni caso, sempre all’interno della prova costituita dalla vanagloria, del puro compiacimento di sé. E difatti, aggiunge Heidegger,

dall’altro lato è anche vero che il sé si vede sempre in modo nuovo di fronte a sé, si ante-pone il suo proprio mondo del sé e lo prende ancora decisamente sul serio [*come oggetto di compiacimento N.d.t.*], benché soltanto *nel senso* che è esso ciò in cui e *di fronte* a cui si realizzano la grazia e il *donum*. Questo significa tuttavia che nella modalità in cui il sé, relativamente alla sua prestazione, non assegna più nulla a sé stesso – proprio allora tutto è abbandonato nel gioire di Dio.

Il massimo della immedesimazione di Heidegger con Agostino è qui, nel fatto che il sé stesso è quel luogo dell’io in cui accade il dono della grazia. Ma è anche netta a mio parere la distanza nell’interpretare il gioire in Dio, e cioè il venir meno dell’auto-compiacimento, come la perdita dell’io, l’annullamento del mondo del sé (perché appunto a prevalere sarebbe il dono della grazia). Con la conseguenza, forse di sapore più luterano che agostiniano⁶¹, che il sé – il *Dasein* – alla fine coincide con questa stessa perdita. Nella cura, che è insieme inquietudine (*Bekümmern*) di essere sé stessi, «sta in agguato la possibilità della caduta più abissale e del vero e proprio perdere sé stessi»⁶². Heidegger spiega così questo carattere abissale (*abgründig*), «perché non si arresta più in nessun luogo e la caduta non può compiersi di fronte a nulla» di cui ci si possa compiacere. Anzi «in ciò

⁵⁹ Ivi, pp. 238-239, trad. it. p. 305 (modificata).

⁶⁰ Questa e la prossima citazione: ivi, p. 240, trad. it. p. 306 (modificata).

⁶¹ Si veda il seminario su Lutero tenuto da Heidegger nel 1923 a Marburg, su invito di R. Bultmann, a proposito della distinzione luterana tra *theologia crucis* e *theologia gloriae*, in cui si sottolinea che il peccato non riguarda semplicemente «la costituzione morale dell’uomo», ma molto più radicalmente lo stesso «essere dell’uomo». Esso costituisce un «concetto dell’esistenza» (*Existenzbegriff*) costituito dall’incredulità come *aversio a Deo*. La sua specifica «motilità» consiste nella paura e nell’angoscia (*pavor*), e di conseguenza in fenomeni quali «fuga, odium, desperatio, impenitentia», che determinano ontologicamente l’esserci come essere-nel-mondo nel suo stato di decadimento. Il seminario è ora tradotto in Ardovino (2016), pp. 259-270. Su questo vedi Esposito (2017b), pp. 71-93 (in part. pp. 89-90). Ma vedi anche Sommer (2005).

⁶² GA 60, pp. 240, trad. it. p. 307 (modificata).

consiste il carattere propriamente satanico della tentazione»: in questo cadere «non vi è alcun controllo estraneo», e non vi sono «appigli» o meglio «aiuti» (*keine Hilfen*). Se la grazia è donata da Dio, l'io non può che cadere irreversibilmente. Cadendo nel mondo l'esserci è ormai consegnato a sé stesso nell'angoscia più pura: «Agostino vede chiaramente la difficoltà e l'aspetto in definitiva “angosciante” dell'esserci in un siffatto avere sé stessi (nella piena fatticità)»⁶³.

Solo perché l'esserci cade davanti al nulla e nel nulla di sé, il 'mondo' potrà svolgere in Heidegger la sua funzione 'trascendentale' – cioè di trascendenza esistenziale – ossia l'apertura della differenza ontologica. Proprio in quanto essere-nel-mondo, infatti, l'essere umano può comprendere il possibile 'fondamento' dell'essere in quanto tale, scoprendo che il 'niente' «rientra in ciò che è essenziale dell'essere dell'ente»⁶⁴. La traccia agostiniana della donazione dell'essere nell'io, diviene per Heidegger la traccia del niente nell'esserci. Ma non si tratta di una semplice rimozione o annientamento; si tratta forse di un altro modo per ripensare – nell'epoca del nichilismo – il mistero del nostro stare al mondo.

Bibliografia

Le opere di Heidegger vengono citate mediante la sigla GA (= Martin Heidegger *Gesamtausgabe*) seguita dal numero del volume.

- GA 2 Heidegger, M. (2005), *Sein und Zeit* (1927), Hrsg. F.-W. von Herrmann; *Essere e tempo*, trad. it. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano.
- GA 9 Heidegger, M. (1987), *Vom Wesen des Grundes* (1929), in *Wegmarken; Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- GA 18 Heidegger, M. (2017), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Hrsg. M. Michalski; *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, trad. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano.
- GA 20 Heidegger, M. (1991), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), Hrs. P. Jaeger; *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, trad. it. a cura di R. Cristin e A. Marini, il melangolo, Genova.
- GA56/57 Heidegger, M. (1993), *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919), in *Zur Bestimmung der Philosophie*, Hrsg. W. Heimbüchel; *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, in *Per la determinazione della filosofia*, trad. it. a cura di G. Auletta e G. Cantillo, Guida, Napoli.
- GA 58 Heidegger, M. (2017), *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20); *Problemi fondamentali della fenomenologia* (1919/20), trad. it. di A. Spinelli e J. Pfefferkorn, a cura di F.G. Menga, Quodlibet, Macerata.
- GA 61 Heidegger, M. (1990), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, a cura di W. Bröcker e K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1985, trad. it. a cura di M. De Carolis e E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- GA 62 Heidegger, M. (2005), *Natorp-Bericht* (1922) [= *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*], Hrsg. G. Neumann; *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica*, trad. it. a cura di A. Ardovino e A. Le Moli, in *Fieri. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi, Università di Palermo*, vol. 3.

⁶³ Ivi, pp. 241, trad. it. p. 307.

⁶⁴ GA 9, p. 123, trad. it. p. 79 (modificata): «Premessa alla terza edizione (1949)».

- Agostino (1965-2005), *Confessiones, Opere di Sant'Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana, ed. latino-italiana, vol. I, trad. it. a cura di C. Carena, Città Nuova, Roma.
- Agostino (1965-2005), *Retractationes, Opere di Sant'Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana, ed. latino-italiana, vol. II, trad. it. a cura di U. Pizzani, Città Nuova, Roma.
- Agostino (1965-2005), *Soliloquia, Opere di Sant'Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana, ed. latino-italiana, vol. III/1, trad. it. a cura di D. Gentili, Città Nuova, Roma.
- Agostino (1965-2005), *In Iohannis evangelium tractatus, Opere di Sant'Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana, ed. latino-italiana, voll. XXIV/1-2, trad. it. a cura di E. Gandolfo riv. da V. Tarulli, Città Nuova, Roma.
- Ardivino, A. (1998), *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini e Associati, Milano.
- Ardivino, A. (2016), *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*, Lateran University Press, Roma.
- Costa, V. (2003), *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano.
- Courtine, J.-F. (1996) (a cura di), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique di Dasein*, Vrin, Paris.
- Esposito, C. (1984), *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari.
- Esposito, C. (1997), *Il periodo di Marburgo (1923-28) ed «Essere e tempo»*. *Dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale*, in *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari.
- Esposito, C. (2000), *Martin Heidegger. La memoria ed il tempo*, in *Agostino nella filosofia del Novecento*, vol. I: *Esistenza e libertà*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Città Nuova, Roma, pp. 87-124.
- Esposito, C. (2005), "Heidegger: da Agostino ad Aristotele", *Fieri. Annali del Dipartimento di filosofia, Storia e Critica dei saperi dell'Università di Palermo*, n. 3.
- Esposito, C. (2017a), *Introduzione a Heidegger*, il Mulino, Bologna.
- Esposito, C. (2017b), "Sul problema delle fonti cristiane nel pensiero di Heidegger", *Aquinas* 60, pp. 71-93.
- Fabris, A. (1997), *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari.
- von Herrmann, F.-W. (2001), "Die Confessiones des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers", *Quaestio* 1, a cura di C. Esposito e P. Porro, pp. 113-146.
- Migne, J.-P. (a cura di) (1983), *Patrologiae cursus completus. Omnium SS. Patrum, Doctorum, Scriptorumque Ecclesiasticorum sive latinorum, sive graecorum*, Brepols, Turnhout.
- Mazzarella, E. (2001), *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli.
- Sommer, C. (2005), *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néotestamentaires d'«Être et temps»*, Puf, Paris.