

Inquietus sum
Sulle tracce luterane della decostruzione heideggeriana del soggetto

Abstract: *Inquietus sum. On the Lutheran Footsteps of the Heideggerian Deconstruction of the Subject*

Heidegger's ontology of life, which was developed during the courses of the Twenties about Paul, Augustine and Aristotle, is influenced by Lutheran methodology and anthropology. Luther's *destructio* of Scholastic theology (*theologia gloriae*), which discovers the Invisible through the visible, is the antecedent of Heidegger's deconstruction of classical ontology (*ontologia gloriae*), which immobilizes life. Their aims are to experience an incarnate and mortal God (*theologia crucis*) and to understand concrete life, which is inhabited by death (*ontologia crucis*). Luther deconstructs the old man, who is "the image and glory of God" (*homo glorians*) and is oblivious to his finished condition (*homo crucis*) and Heidegger dismantles the metaphysical concepts of man as a rational living being (*animal rationale*) and the being on which everything is founded (*subjectum*). Heidegger leaves the naturalistic, substantive and egological conception of human life and shows that it is *historical* and at the world and its own character is the *potentiality* of being.

Keywords: Deconstruction, Facticity, Heidegger, Luther, Ontology

1. Lutero qui genuit Heidegger

Gli anni in cui Heidegger muove i primi passi all'interno dell'ambiente accademico di Friburgo (1919-1923) sono caratterizzati da un serrato confronto con il cristianesimo, nel cui alveo il filosofo si era formato. Di educazione cattolica, destinato ad entrare nella Compagnia di Gesù, Heidegger si iscrive alla Facoltà di Teologia, ma matura una tale insofferenza per il dogmatismo ecclesiastico da decidere di rompere con il «sistema del cattolicesimo»¹, che ha espunto da sé l'«esperienza vissuta [*Werterlebnis*]]² del religioso. Nello stesso tempo, trova come «compagno di ricerca»³ Lutero, la cui opera, come confessa anche alla moglie, diviene indispensabile per le sue riflessioni⁴.

Un attento esame dei corsi universitari di questo periodo, dedicati alla fenomenologia della religione e all'interpretazione fenomenologica di Aristotele, conferma che l'ontologia della vita in essi delineata – retroterra indispensabile dell'analitica esistenziale di *Essere e tempo* – è profondamente segnata dalla tradizione cristiana di matrice protestante⁵. Ciò, tuttavia, non sottrae alla filosofia heideggeriana il suo ateismo «di principio»⁶; infatti, nell'interagente confronto con il cristianesimo originario (Paolo e Agostino) e con i Greci

* Università degli Studi di Messina.

¹ HJ, p. 67 (lettera di Heidegger a Krebs del 9 gennaio 1919). Diversi studiosi definiscono questo episodio di rottura con il sistema cattolico la prima vera *svolta* nel pensiero heideggeriano: si vedano quantomeno Fehér (1996), p. 23 e Caputo (1993), p. 272.

² GA 60, p. 395.

³ GA 63, p. 14.

⁴ HE, p. 93 e p. 103.

⁵ Per un'analisi delle categorie fattizie elaborate nei corsi friburghesi, che mostra i motivi luterani in esse presenti, cfr. Kisiel (1993), Buren (1994), Kisiel - Buren (1994) e Surace (2014).

⁶ GA 61, p. 227. Per un breve quanto esaustivo resoconto delle diverse posizioni degli interpreti, che considerano l'ateismo heideggeriano *metodico* o *esistenziale*, si rimanda a De Vitiis (2008), pp. 118-119.

(*Ur-Aristoteles*), che avviene sotto l'imprinting luterano, il problema non è la matrice teologica o metafisica della vita, bensì la sua storicità e concretezza⁷.

Heidegger è influenzato dagli *Initia theologiae Lutheri*, ovvero non dal Lutero riformatore, ma dal monaco agostiniano, che tra il 1515 e il 1520 tiene all'Università di Wittenberg alcune lezioni sulle epistole paoline e sui testi aristotelici⁸. Un'influenza riscontrabile sia dal punto di vista metodologico che antropologico. «Lutero qui genuit Heidegger»⁹ è un'espressione utilizzata da Derrida per sottolineare la filiazione della heideggeriana *Destruktion* della filosofia tradizionale dalla luterana desedimentazione dell'ontoteologia, che mira a restituire il senso originario del messaggio evangelico. Lutero opera una *destructio* della scolastica *theologia gloriae*, che «scorge l'invisibile di Dio per mezzo di ciò che è creato»¹⁰, per approdare alla *theologia crucis*, che «dice come sono le cose»¹¹, in quanto esperisce un Dio che si fa uomo e muore crocifisso. Heidegger, a sua volta, decostruisce l'ontologia classica (*ontologia gloriae*), che produce un processo di «de-vitalizzazione [*Ent-Lebung*]¹² e «de-storicizzazione [*Ent-geschichtlichung*]¹³ della vita, e giunge alla 'cosa stessa', la vita fattizia [*faktisches Leben*], abitata dalla morte (*ontologia crucis*). Lutero decostruisce l'uomo vecchio, immagine e gloria di Dio (*homo gloriens*), dimentico della propria condizione finita (*homo crucis*), e Heidegger il soggetto della metafisica classica, stabile fondamento (*subjectum*), persona o essere vivente dotato di ragione (*animal rationale*).

2. Fuori dal soggetto

In una lettera del 1927 che indirizza a Rudolf Bultmann, Heidegger, ammettendo il suo debito di pensiero nei confronti di Lutero, indica, come base del suo lavoro di decostruzione dell'ontologia antica, «l'uscita dal "soggetto" verso la corretta comprensione del senso del "Dasein umano"»¹⁴. Heidegger decostruisce i concetti metafisici di *subjectum* e *animal rationale*, sorti, a suo avviso, da un'errata interpretazione delle nozioni greche di *upokeímenon* e *zoon lógon échon*, al fine di mostrare che l'esserci non è una sostanza "naturale" e autosufficiente, ma un essere in movimento, storico ed ex-centrico.

Upokeímenon, l'ente come stabile presenza, nella modernità coincide con l'io, sostanza pensante (*res cogitans*), con il *subjectum*, l'ente su cui tutto si fonda. La parabola moderna del soggetto, com'è noto, comincia con Cartesio, che individua nell'*ego cogito* il *fundamentum veritatis*, e, passando per l'idealismo trascendentale dell'io penso kantiano e per quello tedesco dell'io fichtiano e del Soggetto hegeliano, si conclude, secondo l'interpretazione heideggeriana, con Nietzsche, che giunge ad un radicale prospettivismo gnoseologico e alla traduzione dell'*ego cogito* in *ego volo*. Heidegger riconosce in questa parabola il passaggio da un soggetto *condizionato* ad uno *incondizionato* e la tendenza costante ad assumere acriticamente l'istanza soggettiva¹⁵. Questa tendenza giunge fino alla fenomenologia novecentesca: Husserl, infatti, sostituendo al dubbio cartesiano l'*epoché*, mette tra parentesi l'intero mondo degli enti sussistenti e reperisce come residuo fenomenologico il puro io.

⁷ Cfr. GA 62, p. 31, nota 53.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 41.

⁹ Derrida (2003), p. 214, nota 3. Cfr. altresì Derrida (2010), p. 21 e Derrida (2007), p. 83.

¹⁰ GA 60, p. 359. Cfr. Lutero (1986c), p. 183.

¹¹ *Ibidem*.

¹² GA 56/57, p. 86.

¹³ *Ivi*, p. 190.

¹⁴ HBR, p. 48. All'inizio degli anni Venti Heidegger ritiene che «l'intricata molteplicità dei significati e dell'uso della parola "vita" non è un motivo sufficiente perché essa sia semplicemente accantonata» (GA 62, pp. 15-16), anche se nelle *Note sulla «psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers* inizia a utilizzare i termini *Existenz* e *Dasein* per indicare «il senso dell'(io) sono» (GA 9, p. 457).

¹⁵ Cfr. GA 80, p. 33. Se nei corsi degli anni Venti Heidegger dà inizio alla decostruzione della soggettività moderna, sarà dopo *Essere e tempo* che la approfondirà, soprattutto mediante il confronto con Kant (GA 3), con Cartesio (Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in GA 5) e con Nietzsche (GA 6.1/6.2).

Heidegger, convinto che la filosofia non debba costituire l'uomo a certezza prima, ma semmai «render insicuro l'esserci attuale nel suo fondamento»¹⁶, e convinto altresì che il nostro proprio esserci non include «niente della idea di "io"»¹⁷, non batte la pista della gnoseologia moderna, il cui grande fraintendimento consiste nell'aver assunto la formula dell'*ego cogito ergo sum*, dirigendo l'attenzione sull'*ego*, anziché sul fenomeno, il *sum*, nella sua «*estensione temporale tra vita e morte*»¹⁸. Per Heidegger «sarebbe un enorme e superficiale malinteso se, senza motivo e solo per seguire un atteggiamento tradizionale, si spostasse il fulcro della domanda sull'"io" anziché sul "sono" [...]; ciò che si tratta veramente di fare è seguire il senso del "sum" nel "cogito-sum" di Cartesio»¹⁹.

È la filosofia cristiana, per stessa ammissione di Heidegger, a spingerlo a ripensare l'*ego sum* «all'inverso»²⁰, in particolare è la teologia della croce, una teologia *activa*, perché non è la ricerca di un fondamento, ma l'*esperienza* di un Dio incarnato²¹. Allo stesso modo, la filosofia heideggeriana non è una «riflessione sull'"io" di tipo egoistico o egologico»²², che fa del soggetto una «forma dell'oggettualità»²³, ma un'interrogazione sulla vita nella sua *attuazione* [*Vollzug*]: infatti, «l'essere della vita effettiva si distingue per il fatto che esso è nel Come dell'essere dell'esser-possibile di sé stesso»²⁴. Nell'effettività per l'esserci c'è sempre un kierkegaardiano «aut-aut»²⁵, così come davanti allo scandalo della croce (*Gal* 5, 11) per un cristiano «ci sono soltanto fede [*Glaube*] o miscredenza [*Un-glaube*]»²⁶.

L'attenzione di Heidegger per la *práxis*²⁷ della vita emerge anche dalla sua analisi dell'altro concetto greco misinterpretato, *zóon lógon échon*, la cui traduzione corrente, *animal rationale* o *persona*, intesa come sostanza razionale, conduce, a suo avviso, a definire la vita dell'uomo in senso zoologico, a partire dalla sua *animalitas*, e ad individuare il suo "proprio", piuttosto che nel discorso²⁸, nell'*intellectus*, una facoltà accessoria che lo rende simile a Dio²⁹. Heidegger è refrattario a qualsivoglia definizione biologistica della vita, sottesa ad ogni antropologia filosofica, che si occupa della *natura* del vivente, mentre l'essere dell'uomo – come anche Dilthey insegna³⁰ – è *storia*³¹. La vita, separata dalla caratterizzazione meramente naturalistica, è la vita fattizia, nel suo divenire storico e nel suo *poter-essere*, che include in sé la morte, come più propria *possibilità*. Heidegger sembra qui conservare la comprensione dell'*ánthropos* elaborata da Lutero, il quale non solo sottolinea che nelle *Scritture* il concetto di *persona* non indica una *substantia rationalis*,

¹⁶ GA 59, p. 145.

¹⁷ GA 63, p. 38.

¹⁸ GA 17, p. 587.

¹⁹ GA 61, pp. 203-204.

²⁰ Lettera di Heidegger a Löwith del 13 settembre 1920, citata in Kiesel (1993), p. 554, n. 10.

²¹ Lutero fa una netta distinzione tra il «fare conoscenza» ed il «fare esperienza», tra una conoscenza teoretica e una comprensione pratica: Lutero (1915), p. 590.

²² GA 61, p. 199.

²³ GA 60, p. 50.

²⁴ GA 63, p. 25.

²⁵ GA 60, p. 190.

²⁶ Ivi, p. 110. Per Heidegger la fede [*pístis*] riguarda l'attuazione della vita dell'uomo, perciò non è assolutamente il «tener per vero» cattolico, riferito all'esistenza di un Dio trascendente ed immutabile, e neanche esclusivamente la «fiducia» dei protestanti davanti ad un Dio che si incarna e muore (Cfr. GA 60, p. 149, p. 198 e p. 391). Tuttavia, Heidegger riconosce che il luteranesimo, a differenza del cattolicesimo, riscopre l'originaria modalità di accesso alla salvezza, ovvero la *sola fide* (Abramo), che comporta una trasformazione assoluta dell'esistenza, una circoncisione del cuore (*Rm* 3, 27-30), a differenza della *legge* (Mosè), che comporta una mera trasformazione esteriore, qual è ad esempio la circoncisione del prepuzio. Cfr. GA 60, p. 111 e Lutero (1986a), p. 713.

²⁷ Come sottolinea Volpi, Heidegger riprende le determinazioni aristoteliche di *theoría*, *poíesis* e *práxis*, alle quali si accompagnano il sapere osservativo [*sophía*], il sapere produttivo [*téchne*] e la saggezza pratica [*phrónesis*], conferendo loro un carattere ontologico e spostandone l'ordine gerarchico, poiché «non è più la *theoría* a essere considerata la disposizione suprema», ma la *práxis* «concepita come la modalità d'essere e come la struttura stessa dell'esserci» (Volpi 1994, pp. 341-342). Su questo tema si veda anche Denker - Figal - Volpi - Zaborowski (2007).

²⁸ Cfr. GA 63, p. 32.

²⁹ Cfr. Agostino (1988), I, 16.55, pp. 255-257.

³⁰ Cfr. GA 56/57, pp. 150-151.

³¹ Cfr. GA 61, p. 117.

bensi come il greco *prósopon* l'aspetto esteriore dell'uomo [*facies*] o la sua maschera [*larva*]³², ma soprattutto sostiene che il termine *animal* riguarda l'uomo solo in quanto mortale e determina la *ratio* come *lógos*³³.

Lutero rintraccia il potere del *lógos*, innanzitutto, nei *murmures rationis*, i mormorii della coscienza morale [*Gewissen*]³⁴, Heidegger, a sua volta, riconosce che il *lógos* dà all'uomo la possibilità di ascoltare la *sua* parola³⁵, che equivale all'avere-coscienza; il *Gewissen*, infatti, come si evince dall'accostamento alla *phrónesis* aristotelica, è un "mettersi in discussione [*loghízesthai*]" proprio di quell'ente «che può essere anche diversamente»³⁶, e, dunque, è qualcosa di «completamente diverso dall'evidenza cartesiana del "cogito"»³⁷ o dalla coscienza teoretica [*Bewußtsein*].

In secondo luogo, la stessa strutturazione del linguaggio [*Sprachlichkeit*], secondo Lutero, indica che l'uomo esiste al cospetto dell'altro, del suo volto [*Gesicht*], e può non aver riguardo [*wegsehen*] di lui, ma non può prescindere [*absehen*] da lui³⁸. La condizione ontologica dell'esserci presupposta dal *lógos* è, spiega a sua volta Heidegger, il «"com-mondano", ossia gli altri, in quanto viventi effettivi»³⁹, parlanti e ascoltanti. Ciò vuol dire che «l'io storico-pratico ha necessariamente una natura *sociale*»⁴⁰, in quanto «si trova in una connessione vitale [*Lebenszusammenhang*] con gli altri io»⁴¹.

In altre parole, «l'"io" "è" e, come tale, "ha"»⁴² un contesto di relazioni [*Beziehungszusammenhangs*]. Ciò che si dà nell'esperienza della vita [*Lebenserfahrung*] non è un oggetto per un soggetto, ma un mondo di significatività, che si articola in «mondo del sé [*Selbstwelt*]», «mondo-ambiente [*Umwelt*]» e «mondo degli altri [*Mitwelt*]»⁴³; così come per Lutero la vita cristiana si attua, oltre che davanti a Dio [*coram Deo*], davanti a sé [*coram me ipso*], al mondo [*coram mundo*] e agli uomini [*coram hominibus*]⁴⁴. Dichiarando che «l'esserci (*vita effettiva*) è essere in un mondo», evidenziando la «connessione di senso tra "vita" e "mondo"»⁴⁵, Heidegger scardina il *principium individuationis*, che identificava il soggetto in maniera statica e monadologica, e afferma la sua originaria viatoricità ed esposizione.

3. *Homo viator semper in motu*

L'idea heideggeriana che la vita fattizia è l'«esser-come»⁴⁶, ovvero la vita nel *come* [*Wie*] del suo attuarsi, riecheggia l'idea luterana secondo cui l'uomo è in *statum viae*⁴⁷, cosicché può trovarsi in diversi luoghi [*Wo*] e vivere in essi in modo [*Wie*] diverso⁴⁸. Secondo Heidegger la situazione esistenziale «si pone al di là dell'alternativa "statico-dinamico"»⁴⁹, poiché non è in quiete, non giace immobile né è un fluire omogeneo, ma è caratterizzata da una motilità [*Bewegtheit*], un essere in cammino [*Weg*], le cui possibili direzioni sono impresse dalle decisioni assunte dall'Esserci.

³² Lutero (1939), p. 67.

³³ Lutero (1990), p. 306. Heidegger analizza questa disputa luterana negli anni Sessanta durante un seminario organizzato da Ebeling (HBR, pp. 286-305).

³⁴ Lutero (1885), p. 94.

³⁵ Cfr. GA 18, p. 105 ed *infra* nota 109.

³⁶ GA 62, p. 59. Cfr. GA 19, p. 99.

³⁷ GA 60, p. 378.

³⁸ Lutero (1907), p. 294.

³⁹ GA 63, p. 104.

⁴⁰ GA 56/57, p. 193.

⁴¹ Ivi, p. 193.

⁴² GA 60, p. 147.

⁴³ Ivi, p. 43.

⁴⁴ Cfr. Lutero (1991), vol. I, p. 96.

⁴⁵ GA 61, p. 121.

⁴⁶ Ivi, p. 219.

⁴⁷ Lutero (1991), vol. II, p. 196.

⁴⁸ Cfr. Lutero (1990), p. 308.

⁴⁹ GA 60, p. 132.

Heidegger presenta e descrive la *Bewegtheit* «come inquietudine [*Unruhe*]⁵⁰, intesa non come uno stato d'animo di preoccupazione, ma come l'«esser deciso effettivo»⁵¹, che si prende cura dell'esistenza. Se una lunga tradizione, che fa capo ad Agostino, pur pensando l'inquietudine della vita fattizia («inquietum est cor nostrum») ⁵², la risolve nel quietismo speculativo della *fruitio Dei* («donec requiescat in te») ⁵³, Heidegger, anche sulla scorta di Lutero, cerca di esperirla fino in fondo. Individuando nel movimento [*Bewegung*] non uno stato tra gli altri, ma la determinazione essenziale, il modo d'essere fondamentale, della vita fattizia, in quanto possibilità *di* o disponibilità *a* divenire, Heidegger traghetta il *cogito sum* nell'*inquietus sum*.

Rivolgendosi all'essere della motilità tematizzato nella *Fisica*, laddove Aristotele pone come assunto di base che «tutte le cose che esistono per natura [...] sono in movimento»⁵⁴, Heidegger afferma lapidariamente: «problema della fatticità, problema della *kinesis*»⁵⁵. Heidegger, tuttavia, contesta ad Aristotele il fatto di determinare il movimento come *poiesis*, produzione, e ciò che è come «ciò che è giunto all'essere-presente»⁵⁶, l'essere-prodotto. Lutero, invece, pur servendosi della terminologia aristotelica, rovescia la priorità ontologica dell'esse rispetto al *fieri*⁵⁷, identifica *essentia* e *motus*⁵⁸, precisando che il movimento non è il passaggio dalla potenza all'atto, ma il *passaggio* in quanto tale: «sicché l'uomo si trova sempre privo di qualcosa (cioè in potenza e materia), e sempre in atto [...]. L'uomo è dunque sempre non-essere, divenire, essere [...]; ossia è sempre peccatore, sempre penitente, sempre giusto!»⁵⁹. In polemica con il teologo cattolico Latomo, che cercava di dimostrare che lo stesso uomo è peccatore e giusto in quanto *ora* è nel peccato, ma *in futuro* potrebbe convertirsi, Lutero introduce l'assurdo logico secondo cui l'uomo è *simul iustus et peccator*⁶⁰. Contravvenendo al principio di non-contraddizione, Lutero sostiene che «est autem homo duplex, interior et exterior»⁶¹ (2 Cor 4, 16), spirituale e carnale, come a dire che due proprietà antitetiche coesistono, costituendo un'unica realtà antropologica (*totus homo*), che «due uomini si combattono all'interno dello stesso uomo»⁶².

Sviluppando questa tesi, che supera lo schema dicotomico anima-corpo, Heidegger osserva che è un grave fraintendimento della predicazione paolina contrapporre un uomo *pneumatico* a uno *carnale*: infatti, Paolo non parla di *pneúma eínai*, “essere spirito”, ma di *pneúma échein*, “avere spirito”, di conseguenza spirito e carne non possono essere parti o facoltà dell'uomo contrapposte ed escludentesi vicendevolmente, bensì tendenze della vita, tipologie di comportamento (*Rm* 8, 4-13). Spirito e carne sono *phrónema* (*Rm* 8, 6), disposizioni dell'animo⁶³, da non intendere come flussi psichici transitori, ma come determinazioni ontologiche, la cui compresenza testimonia la «conflittualità»⁶⁴ della vita, che non si può risolvere, perché «nel contesto dell'esperienza non c'è in nessun caso un *medius locus* in cui non siano presenti al tempo stesso le possibilità contrarie»⁶⁵. L'uomo è

⁵⁰ GA 61, p. 128.

⁵¹ GA 62, p. 24, n. 37.

⁵² Agostino (2001), I, 1, p. 53.

⁵³ *Ibidem*. Sulla *fruizione* come atteggiamento teoretico che tradisce la costitutiva inquietudine della vita, rovesciandola in quietismo, si rimanda quantomeno ad Esposito (1993), p. 239 e Savarino (2001), p. 105.

⁵⁴ Aristotele (2007), I, 2, 185a 13-14, p. 7.

⁵⁵ GA 61, p. 150.

⁵⁶ GA 62, p. 43.

⁵⁷ Lutero (1990b), p. 47: «sumus in fieri sancti, et non in facto esse». Sul rapporto tra Heidegger, Aristotele e Lutero, si veda Sommer (2005) e Buren (2016), pp. 257-274.

⁵⁸ Lutero (1883a), p. 27: «Motus est ipsa essentia Dei».

⁵⁹ Lutero (1991), vol. II, pp. 196-197.

⁶⁰ Cfr. Lutero (1889), pp. 76-77.

⁶¹ Lutero (1884), p. 517.

⁶² Lutero (1931), p. 24. Per la dottrina del *totus homo* si veda Lutero (1991), vol. I, pp. 268-284.

⁶³ GA 60, p. 167.

⁶⁴ *Ivi*, p. 268.

⁶⁵ *Ivi*, p. 269.

simul spirito e carne, *alethés* e *pseúdos* – per utilizzare gli aggettivi con cui Aristotele qualifica le possibilità del *lógos* apofantico⁶⁶ –, «redento [*erlöster*]» e «caduto [*gefallen*]»⁶⁷.

La caduta [*fallen*], tuttavia, non indica soltanto il possibile cedere alle tentazioni («*defluxus in multum*»⁶⁸) o un'inclinazione al male, ma anche l'originario de-cadimento [*Verfallenheit*] della vita nel mondo⁶⁹, il suo esser-gettata e dunque la sua costitutiva infondatezza; la *Verfallenheit*, che in *Essere e tempo* è la deiezione nella quotidianità del Sì, nell'*esteriorità* inautentica, in questo contesto indica l'*esposizione* e l'*espropriazione* originarie dell'esserci.

4. Esposto al possibile

La problematizzazione heideggeriana della *Bewegtheit* procede di pari passo con quella della temporalità, in quanto, secondo Heidegger, il tempo non è la cornice in cui si ordinano i fatti, bensì «un modo della motilità»⁷⁰, che la rende possibile e la genera. Già Aristotele definisce il tempo come qualcosa che ha a che vedere con il movimento [*kinéseos*]⁷¹, ovvero come «il numero del movimento secondo prima e poi»⁷², che avviene nell'anima, in quanto «null'altro per natura numera eccetto l'anima»⁷³. Aristotele, dunque, intuisce l'essenza temporale dei corpi mondani⁷⁴, come osserva anche Lutero, tuttavia, secondo Heidegger, non va a fondo a quest'intuizione, perché rimane prigioniero dell'orizzonte metafisico della comprensione ordinaria del tempo, declinata esclusivamente al presente, come una successione di punti-ora. È proprio quest'idea, mantenuta fin nella modernità, che Heidegger vuol oltrepassare, per comprendere la temporalità come carattere ontologico della vita fattizia.

Secondo Heidegger attraverso due nozioni, *týche* e *autómaton*, solitamente tradotte “fortuna” e “caso”, Aristotele accenna alla *Geschichtlichkeit*, «la motilità “storica” della vita effettiva, la motilità di ciò che “ad uno accade e può accadere quotidianamente”»⁷⁵. Se Lutero si serve di queste nozioni per esprimere la *caducità* della vita dell'uomo⁷⁶, che insiste sulla sua essenziale condizione di *necessità* [*anánke*]⁷⁷, Heidegger le utilizza per pensare l'effettività attraverso la nozione di *Verfallenheit*, che indica insieme la «necessità [*No!*] della vita»⁷⁸ e la sua esposizione al *possibile*, all'*accadere*, da non intendersi come mera “fatalità”, ma come “e-vento dell'alterità”.

È grazie all'esperienza protocristiana della temporalità che Heidegger trova la strada per uscire dall'orizzonte cronometrico ed esplicitare l'*ex-posizione* dell'esserci⁷⁹. L'esperienza religiosa dei primi cristiani è legata, infatti, alla *parusia*, che non significa come per i greci “avvento” (presenza) né rimanda come nell'Antico Testamento ad un evento futuro, perché è «la ricomparsa del Messia già comparso»⁸⁰, l'a-venire di un evento già stato e ancora

⁶⁶ Aristotele (1957), IV, 17a, 1-4, p. 25.

⁶⁷ GA 63, p. 38. Cfr. HL, p. 209.

⁶⁸ GA 60, p. 357. Cfr. Agostino (2001), X, pp. 297-306.

⁶⁹ Cfr. GA 62, p. 20, nota 27.

⁷⁰ GA 61, pp. 170-171.

⁷¹ Aristotele (2007), 11, 219a, 3, p. 173.

⁷² Ivi, IV, 11, 219b, 2, p. 175

⁷³ Ivi, IV, 14, 223a, 25, p. 191

⁷⁴ Lutero (1910), p. 153. Cfr. Aristotele (1999), I, 279a, 17, p. 195: «Fuori del cielo non esistono né luogo, né vuoto, né tempo».

⁷⁵ GA 62, p. 75. Cfr. Aristotele (2007), II, 195b-198a, pp. 65-75.

⁷⁶ Cfr. Lutero (1990a), p. 307.

⁷⁷ Cfr. Lutero (1989), p. 48.

⁷⁸ GA 60, p. 135.

⁷⁹ Cfr. ivi, pp. 118 e 121.

⁸⁰ Ivi, pp. 142-143. Come osserva Derrida, al di là delle riappropriazioni ebraiche e cristiane della messianicità, il Messia è qualcuno che *peut-être* verrà, *peut-être* sia già qui o *peut-être* sia già venuto, «conseguentemente l'*avvenire* di cui parliamo non è semplicemente il futuro presente; non è una *parousia* o una presenza del domani, è un altro rapporto alla presenza di ciò che viene. [...] Heidegger tenta [...] di risvegliare, passando oltre l'onto-teologia, un'esperienza [...] del Dio che viene, che non sia soltanto quella della credenza ingenua, della Glaube» (Derrida, Vattimo, Ferraris, Vitiello 1998, pp. 30-31). Qui Derrida si riferisce al Dio che viene dei *Beiträge*, anche se la decostruzione dell'onto-teologia, di cui la religione e la Chiesa sono affette, comincia negli anni Venti con la riflessione sul senso originario della *parusia*. Come in *Essere e tempo*

presente, che dissesta il *continuum* temporale; l'*imminenza* di questo evento scardina l'*immanenza* del presente: «*the time is out of joint*»⁸¹, fuori di sesto, fuori di sé, sconnesso, disgiunto. Il tempo messianico, tuttavia, non è la fine del tempo, bensì il «*tempo della fine*»⁸², un fra-tempo, fra il tempo e la sua fine, un ancora-soltanto, ancora un poco, un poco appena, prima della seconda venuta del Signore (*Eb* 10, 37); si tratta di una «temporalità concentrata»⁸³, ridotta, sincopata, che impone l'urgenza della scelta e l'impossibilità del differimento, costringendo a decidersi per il proprio poter-essere.

La temporalità messianica, dunque, determina la motilità della vita come cambiamento [*metabolé, Wandel*], conversione [*metánoia, Um-wandlung*], ovvero come un'inversione di percorso [*Um-wendung*], nel senso di un «volgersi-verso [*Hinwendung zu*]» e un «volgersi-via [*Wegwendung*]»⁸⁴. La dedizione [*Zuwendung*] e il distoglimento [*Abwendung*], infatti, sono due direzioni dell'esperire e in quanto tali indicano qualcosa di possibile, dischiudono possibilità⁸⁵.

4.1. Essere nel tempo

Convinto che la motilità della vita si veda solo a partire dal «soggiornare davanti al possibile»⁸⁶, Heidegger analizza *I Ts* 5, 1-6, il brano riguardante i tempi [*chrónos*] e i momenti [*kairós, Augenblick*]⁸⁷ della venuta del Signore, in cui Paolo sottolinea che non è importante *quando* avverrà, ma *come* è già presente nella vita di ciascuno. Il *kairós* è il tempo come «occasione»⁸⁸, il tempo della decisione, così come emerge dalle divergenti scelte assunte da coloro che cercano pace e sicurezza nel mondo, per i quali il giorno del Signore giunge come «improvviso» e inevitabile; *inatteso*⁸⁹, sorprendendoli come le doglie una donna incinta, e dai cristiani, i quali, consapevoli che «non c'è alcuna sicurezza»⁹⁰, restano svegli e sobri *in attesa* del Signore, che arriva come un ladro di notte.

Bisogna attendere, afferma Lutero, «senza tregua e senza diminuire la vigilanza. Se anche Dio tardasse tutto il giorno, dobbiamo attendere fino al giorno successivo»⁹¹, come le sentinelle notturne della città, che vegliano senza sosta in attesa di vedere se arriva qualcuno. L'attesa della *parusía*, osserva Heidegger, è «radicalmente diversa da ogni attesa»⁹², in quanto non si tratta di aspettare un accadimento futuro, prospettandone

Heidegger interroga l'Esserci alla ricerca del senso dell'essere, nei primi corsi sulla religione indaga la vita fattizia per scardinare l'ontologia classica. Trasgredire la metafisica per Heidegger è «dispiegare una questione in contraccolpo» (Derrida, 1997, p. 64) sul privilegio accordato al presente, che indirizza la comprensione del senso dell'essere fin dagli esordi della filosofia occidentale, al pari del «contraccolpo imposto da Lutero» (GA 61, p. 44) alla scolastica. Sul legame tra la determinazione del tempo declinato al *presente* con la comprensione dell'essere come *presenza* [*ousia, Anwesenheit*], che conduce a dimenticare la differenza ontologica, e quello tra l'esperienza anacronica o *kaiologica* del tempo con la comprensione dell'essere come il *venire* alla presenza, come *evento* [*Ereignis*], si rimanda a Gorgone (2005).

⁸¹ Per un'analisi di quest'espressione utilizzata da Amleto davanti allo spettro del padre, che gli impone di rimettere in ordine le cose, di rimettere il tempo nel giusto verso, si rimanda a Derrida (2009), pp. 27-41.

⁸² GA 60, p. 200. Sul tempo messianico, che si contrae e comincia a finire, si veda Agamben (2000).

⁸³ Ivi, p. 162.

⁸⁴ Ivi, p. 135.

⁸⁵ Cfr. ivi, p. 324.

⁸⁶ GA 63, p. 113.

⁸⁷ Il tedesco *Augenblick*, "batter d'occhio", che Heidegger utilizza per *kairós*, corrisponde al danese *Øjeblikket*, che Kierkegaard utilizza per designare l'attimo, «quell'ambiguità nella quale il tempo e l'eternità si toccano» (Kierkegaard, 1991, p. 110), che «sta tra il movimento e la quiete senza essere in alcun tempo», e di conseguenza, come insegna Platone, costituisce la «categoria del passaggio per eccellenza (*metabolé: Parm.*, p. 156 D-E)» (Kierkegaard, 1991, p. 104, n. 2).

⁸⁸ Aristotele (1996), I, I, 4, 1096a, 27, p. 86.

⁸⁹ GA 60, p. 197.

⁹⁰ Ivi, p. 146.

⁹¹ Lutero (1986b), p. 146.

⁹² GA 60, p. 143. Come osserva Derrida l'attesa dell'avvenire è un'attesa *senza orizzonte* d'attesa, che non sa cosa o chi viene e non sa se viene: infatti, «la condizione perché l'a-venire resti a venire, è che non solo non sia conosciuto ma che non sia conoscibile come tale. La sua determinazione non dovrebbe più dipendere dall'ordine del sapere o da un orizzonte di pre-sapere ma da una venuta o da un evento che si lascia o si fa venire (senza niente *veder venire*) in una esperienza eterogenea a ogni constatazione, come a ogni orizzonte di attesa come tale [...]. Chiamo questo *il messianico*» (Derrida 2005, pp. 88-89). Tale messianicità senza Messia,

l'arrivo, ma di aprirsi qui ed ora all'avvenire di un evento incalcolabile. La medesima «*incalcolabilità*»⁹³ caratterizza l'incontro con gli altri con-viventi [*Mit-lebende*], a motivo della loro disturbante stranierità; del resto, «tale mancanza di familiarità non è qualcosa di occasionale ma fa parte della temporalità dell'incontrare il mondo»⁹⁴, tale estraneità [*Unheimlichkeit*]⁹⁵ è la stessa condizione di gettatezza dell'esserci.

La vigilante attesa del Signore è una «angustia assoluta»⁹⁶, ma allo stesso tempo è «una cura [*Bekümmern*] assoluta»⁹⁷ per il divino, diametralmente opposta alla «falsa paura»⁹⁸ della *parusia* che induce a darsi preoccupazione per le «cose del mondo» (1 Cor 7, 32-34). Anche «l'essenteci si incontra nel come dell'esser-presoin-cura»⁹⁹ e in quanto tale ha la sua propria temporalità *kaiologica* del non-ancora, del quasi, dell'in-fine; peraltro, anche in questo caso «la motilità del prendersi cura mostra molteplici modi del compimento»¹⁰⁰. Del resto, come suggerisce Lutero, Dio provoca gli uomini *ad curam* non per punirli, ma per indurli a scegliere *come* vivere nel mondo¹⁰¹.

In questo tempo intermedio, infatti, le significatività rimangono, ma sui credenti non hanno più presa, in quanto essi, riconoscendosi stranieri sulla terra, le vivono «come se non [*hos mé*]¹⁰² contassero (1 Cor 7, 29-31). L'*hos mé* è un *distoglimento*, ma non un distacco dal mondo, simile alla negazione ascetica o alla repulsione gnostica; più precisamente è una nuova «propensione al mondo [*Weltzugewandtheit*]¹⁰³, come Heidegger apprende da Lutero: «il cristiano non esce quindi fuori dal mondo»¹⁰⁴, è *nel* mondo, ma non è *del* mondo, vive *nella* carne, ma non *secondo* la carne (2 Cor 10, 3). Al contrario, coloro che «sono catturati da ciò che la vita offre»¹⁰⁵ si *dedicano* a conquistare una determinata posizione mondana: «si tratta di un *velle*: volere, desiderare, mettere coscientemente in opera la vita in modo da essere temuti o amati dagli altri»¹⁰⁶.

Questa *ambitio saeculi*, come la definisce Agostino, è la principale tentazione della superbia, dell'autoconsiderazione [*Selbstgeltung*], che adombra, afferma Heidegger, il «carattere di grazia della vita intera»¹⁰⁷, il *dono* dell'esser-gettato, che è anche il *debito* originario dell'esserci. È questo per Lutero il modo in cui «si toglie regolarmente a Dio la gloria che gli è dovuta e la si attribuisce a sé stessi»¹⁰⁸. Difatti, se l'essenza del peccato è il desiderio (Rm 7, 7-11), il desiderio primo è di essere Dio: «*velle se esse deum et deum non esse deum*»¹⁰⁹.

L'aver-spirito, l'aver-coscienza del proprio originario esser-colpevole o in-debito [*Schuldigsein*], ovvero di non essere fondamento di sé, ma di essere-stato gettato nel mondo

tale apertura all'avvenire o alla venuta dell'altro può sorgere «*solo là dove non vede venire alcuna anticipazione. Là dove l'altro e la morte [...] possono sorprendere in ogni istante. Possibilità che aprono e possono, insieme, sempre interrompere la storia, o almeno il suo corso ordinario*» (Derrida, 1995, p. 19).

⁹³ GA 63, p. 106.

⁹⁴ Ivi, p. 105.

⁹⁵ Se Freud nel saggio del 1919 *Il perturbante* [*das Unheimliche*] insiste sull'intimo intreccio di *heimlich*, «familiare», e *unheimlich*, «estraneo» (Freud 1977), Heidegger determina l'*Unheimlichkeit* come l'originario «spaesamento» dell'esserci in quanto essere gettato nel mondo (GA 2, p. 331). Derrida, a sua volta, ne parla come un'«an-identità», che *ci* occupa (Derrida, 2009, p. 216). Sull'importanza del tema dell'*Unheimlichkeit*, a partire da Freud e Heidegger e sulla scorta di Derrida, si veda Resta (2008), pp. 51-75.

⁹⁶ GA 60, p. 137.

⁹⁷ Ivi, p. 138.

⁹⁸ Ivi, p. 201.

⁹⁹ GA 63, p. 106.

¹⁰⁰ GA 62, p. 17.

¹⁰¹ Cfr. Lutero (1911), p. 158. Lutero ricava diverse declinazioni della *cura* da Gen 3, 9, il brano in cui Dio impone a Adamo di preoccuparsi del nutrimento, della protezione e del governo, di essere padre, re e sacerdote.

¹⁰² GA 60, p. 160.

¹⁰³ Ivi, p. 389.

¹⁰⁴ Ivi, p. 161.

¹⁰⁵ Ivi, p. 146.

¹⁰⁶ Ivi, p. 293. Cfr. Agostino (2001), X, 36-39, pp. 308-312.

¹⁰⁷ HBE, p. 32.

¹⁰⁸ Lutero (1986c), p. 191.

¹⁰⁹ Lutero (1883b), p. 225. Cfr. HL, p. 210.

suo malgrado, richiama [*be-rufen*]¹¹⁰ l'Esserci alla cura genuina. Heidegger ritrova l'esperienza originaria, non psicologica né gnoseologica, della coscienza nelle *Lettere paoline*, laddove è descritta come l'esperienza personale (1 Cor 10, 29) del peccato (*Eb* 10, 2), che risveglia [*auf-rufen*] l'ansia dell'attesa della *parusía* (*Eb* 10, 22-31), che in termini effettivi si traduce nella rinuncia ad un progetto di vita chiuso, assorbito dal mondo ed autoreferenziale e nell'assunzione dell'insicurezza e dell'infondatezza come tratti costitutivi della fatticità.

La brama della *sicurezza temporale* e la *superbia* sono entrambe manifestazioni dell'amore di sé, la *curvitas*, l'esser ripiegato su se stesso e dunque impossibilitato ad aprirsi all'Altro, che per Lutero è il peccato radicale¹¹¹. Come narra l'episodio biblico della donna curva (*Lc* 13, 11-13), a "guarire" l'essere *incurvatus* è la *rectitudo* operata dalla fede in Cristo, che non è altro, spiega Heidegger, che «la direzione [*Richtung*] genuina della cura dell'amore»¹¹² – considerando che *richten* oltre al significato di "raddrizzare" ha quello di "rivolgersi a".

L'amore autentico, infatti, osserva Heidegger, non è l'*amor sui*, ma il *dilectum, ut sit*, rivolto all'altro: «l'amore di sé tende ad assicurare il proprio essere, però in modo sbagliato, non come cura di se stessi [...]. L'amore relativo al mondo degli altri ha il senso di aiutare l'amato altro a conquistare l'esistenza, affinché pervenga a se stesso»¹¹³. L'amore, l'unico comandamento cristologico, che attua il compimento [*katárgesis*] della Legge (*Rm* 13, 10) e che rimarrà anche nel giorno della *parusía* (1 Cor 13, 13), fa sì che l'uomo, osserva Lutero, svuoti o «rinneghi se stesso e affermi l'altro»¹¹⁴. L'amore, come comprese Aristotele, è «il volere per qualcuno le cose che si ritengono buone, avendo per fine lui e non se stessi»¹¹⁵, ovvero dice Lutero, «diligendo, que sunt aliorum, et non que vestra»¹¹⁶. Al superomistico e peccaminoso *velle* Heidegger contrappone l'agostiniano «*volo, ut sit*»¹¹⁷, un volere assurdo, per l'altro, che vuole che l'altro sia, che sia propriamente se stesso e sia altro. Heidegger apprende da Agostino che non bisogna amare gli uomini come i crapuloni amano i tordi, per ucciderli e cibarsene, affinché non siano [*non esse*]¹¹⁸, ma, come suggerisce anche Aristotele, occorre volere che chi amiamo «esista e viva»¹¹⁹, un volere che in realtà è un lasciar-essere [*lassen-sein*].

5. Essere-per-la-morte

La *parusía* indicata formalmente è l'evento dell'altro e l'altro assoluto è la *morte*, che, se anche «incombe [*bevorsteht*] nella vita effettiva»¹²⁰ come certezza, rimane indeterminata e sbalorditiva al pari dell'arrivo del Messia. La *meditatio vitae* heideggeriana è, dunque, allo stesso tempo una *meditatio mortis*, che «non ha a che fare con una metafisica

¹¹⁰ Per evidenziare il senso attuativo del richiamo della coscienza Heidegger utilizza il termine con cui Lutero definisce l'investitura della missione apostolica di Paolo (cfr. Lutero, 1991, vol. I, pp. 268-284), *Berufung* (GA 60, p. 107), che racchiude l'intreccio di vocazione religiosa e professione. In *Essere e tempo* emergerà, inoltre, che quella della coscienza non è per l'Esserci la "sua" parola, tant'è che Heidegger afferma «*es ruft mich*», che potremmo tradurre non tanto con «sono chiamato» (GA 2, p. 331), ma con "si dà chiamata". Questo *Es*, infatti, non indica un *qualcuno* identico a sé, che chiama l'esserci dall'interno, né indica un *nessuno*, che lo chiama dall'esterno, come la coscienza pubblica del Si; l'*Es*, come nota Resta, «non indica un *soggetto*, ma neppure è un neutro del tutto impersonale. *Es* è il nome dell'Alterità dello Straniero e dell'Estraneo che chiama presso di me, dentro-fuori di me» (Resta, 1996, p. 90), il nome di un evento, che è «*l'incontro dell'Esserci con se stesso come altro*» (ivi, p. 88).

¹¹¹ Cfr. Lutero (1991), vol. I, p. 213.

¹¹² GA 60, p. 303.

¹¹³ Ivi, pp. 370-371.

¹¹⁴ Lutero (1991), vol. II, p. 242. Paradigma per eccellenza di questo svuotamento [*kénosis*] è quello operato da Dio, che spoglia se stesso, assumendo la condizione di uomo (*Fil* 2, 5-8), un'epifania capovolta in cui il culmine della rivelazione è l'alienazione, un'*expositio*, che è espressione di salvezza per gli uomini (*opus Dei pro nobis*): cfr. Lutero (1883a), p. 28.

¹¹⁵ Aristotele (2006), II, 4, 1380b, 35- 1381a, 1, p. 236.

¹¹⁶ Lutero (1939), p. 40.

¹¹⁷ Heidegger affida principalmente ai suoi scambi epistolari le riflessioni sull'amore come il lasciar-essere che l'altro sia (HA, p. 20 e HBE, p. 46), come la «fede nell'altro», che «coglie la possibilità dell'altro» (HA, p. 24).

¹¹⁸ GA 60, p. 370.

¹¹⁹ Aristotele (1996), II, XI, 4, 1166 a, 4, p. 529.

¹²⁰ GA 62, p. 25. Cfr. GA 80, p. 41.

dell'immortalità¹²¹, che non si occupa della vita *dopo* la morte, ma della referenzialità originaria «vita ↔ morte»¹²².

In un passo della *Lezione sul Genesi*, che Heidegger riporta sui propri appunti, Lutero, riprendendo un *Leitmotiv* della letteratura sacra e filosofica, la vita come *iter mortis*, afferma: «già dal grembo di nostra madre, noi cominciamo a morire»¹²³. La consapevolezza che fin dall'utero materno si comincia a morire, la consapevolezza della brevità della vita, mette alle strette, toglie agli uomini la presunzione di comportarsi come se non fossero di *passaggio*, inducendoli così a cambiare il proprio modo di vivere nel mondo. La questione della morte assume allora un ruolo fondamentale in relazione al divenire “nuova creatura” (*Gal 6, 15; Ef 2, 15*), all'*eu zén*¹²⁴ di Aristotele o alla «vita beata»¹²⁵ di Agostino.

Lutero, ricordando quanto Cristo dice a Nicodèmo (*Gv 3, 1-7*), afferma: «Bisogna che nasciate di nuovo. Se bisogna rinascere, bisogna prima morire [...]. Morire, dico, è sentire la morte presente [*mortem presentem sentire*]»¹²⁶. È la fede, secondo Lutero, che «uccide il vecchio Adamo» e «ci fa nascere di nuovo»¹²⁷; la fede, infatti, spiega Heidegger, non è uno stato di beatitudine, ma «essere-defunti dall'inizio del tempo della fine»¹²⁸, una decomposizione non del corpo, ma di ogni certezza su cui il soggetto poggiava la propria stabilità e autonomia. Comprendendo la morte non come il momento biologico nel quale la vita finisce, bensì come la costitutiva finitudine dell'esserci, Heidegger converte il *cogito sum* nel neotestamentario (*2 Cor 6, 9*) *moribundus sum*¹²⁹.

Lutero, nella controversia con Latomo, il quale sosteneva che l'uomo vive e vede la morte come qualcosa di *futuro*, afferma che l'uomo vive e sente la morte *presente*, «*ergo simul vivit et moritur*»¹³⁰. Nel «*mortem presentem sentire*» non si può non avvertire l'indicazione heideggeriana a *precorrere* [*vor-laufen*] la morte, che non è certo un modo per padroneggiarla, ma un vigilare con «timore e tremore»¹³¹ (*1 Cor 2, 3; 2 Cor 7, 15; Ef 6, 5; Fil 2, 12*), così da non essere colti impreparati al suo arrivo. «L'angoscia scopre il destino»¹³², afferma Heidegger con parole di Kierkegaard, scopre cioè che il proprio essere-al-mondo è provvisorio [*vor-läufig*]; tant'è che l'originaria cura della propria morte, che si attua nel precorrimento, è una forma di conversione o liberazione¹³³, perché «libera dal preferire le significatività mondane»¹³⁴. Al contrario, la paura della morte induce a negarla e a divenire schiavi di tranquillizzanti terreni, «la forzata mancanza di inquietudine della cura della vita per la sua morte si compie nella fuga verso le preoccupazioni mondane»¹³⁵.

Precorrimento [*Vorlauf*] e fuga [*Flucht*], le due possibilità date all'esserci dinnanzi alla morte, si ritrovano in Aristotele a proposito del *lógos*, capace di affermazione e negazione¹³⁶, così come in Lutero, che contrappone amore e orrore della morte: «se ti accorgi di avere

¹²¹ Ivi, p. 26.

¹²² GA 60, p. 186.

¹²³ Lutero (1911), p. 146. Cfr. GA 61, p. 214. Ruoppo, considerando che Heidegger cita il passo «ab utero matris mori incipimus» insieme ad alcuni appunti riguardanti la difficoltà della filosofia a scostarsi dalla tradizione, lo traduce «iniziamo con i nostri costumi già dall'utero materno» (Ruoppo, 2011, p. 41). Tuttavia, Lutero lo pronuncia in un contesto in cui riflette sulla presenza della morte nella vita, rimandando anche a *1 Cor 15, 31*.

¹²⁴ Per Aristotele il bene è «ciò a cui tende ogni cosa» (Aristotele, 2006, I, 7, 1363b, 14, p. 172) e il bene supremo è la felicità [*eudaimonia*] (Aristotele, 1996, vol. 1, I, 2, 1095a, 18, p. 82), che per l'uomo consiste nella sua opera *propria*, l'*eupraxia* (Aristotele, 2007, II, 6, 197b, 5, p. 70).

¹²⁵ Tutti tendono alla *beata vita* (Agostino, 2001, X, 20, pp. 289-290), che è «il godimento nella verità» (ivi, X, 23, p. 293), ma cercano di raggiungerla per strade diverse (ivi, X, 21, p. 292). Cfr. GA 60, pp. 250-261.

¹²⁶ Lutero (1986c), p. 200.

¹²⁷ Lutero (1986d), p. 520.

¹²⁸ GA 60, p. 172.

¹²⁹ Cfr. GA 20, p. 393.

¹³⁰ Lutero (1889), p. 76.

¹³¹ GA 60, p. 201.

¹³² Ivi, p. 341. Cfr. Kierkegaard (1991), p. 199.

¹³³ Cfr. GA 56/57, p. 194. Heidegger ricorda qui l'esempio di Francesco d'Assisi, che si libera dalla *corporeità*, arrivando ad amare sorella morte.

¹³⁴ GA 60, p. 341.

¹³⁵ GA 62, p. 25.

¹³⁶ Cfr. Aristotele (1996), II, 1139a, 21-22, p. 431.

orrore della morte, e non piuttosto di amarla, sappi per segno certo che ti avvolgi ancora nella “saggezza della carne”. [...] Coloro invece che hanno la “saggezza dello spirito” sono innamorati della volontà di Dio»¹³⁷ e per essi persino la morte è una gioia. Non si tratta certo del nietzscheano *amor fati*, massima espressione della volontà di potenza concentrata nello *jasagen* riferito alla vita, ma dell'*amor providentiae*, una rinuncia al proprio volere che si spinge fino a dir sì alla morte. Amare la morte, volere o lasciar-essere che sia, è, in termini heideggeriani, avere spirito o coscienza che il massimamente *altro*, l'impossibilità dell'esserci, è *simul* la sua possibilità più *propria*.

Cosicché, come nell'*inquietante* [*unheimlich*] dinamica luterana dell'*opus alienum et proprium*¹³⁸ – la *croce* attraverso cui Dio mette l'uomo alla prova, che è anche la sua *grazia* (Is 28, 21) –, il proprio *poter-essere* dell'esserci si rivela infestato¹³⁹ da un'estrema *impossibilità* o passività, il suo *proprio* si rivela originariamente improprio ed *alieno*.

Bibliografia

- HA Heidegger, M. - Arendt, H. (2001), *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, trad. it. di M. Bonola, Comunità, Torino.
- HBE Heidegger, M. - Blochmann, E. (1991), *Carteggio 1918-1969*, trad. it. di R. Bruscott, il melangolo, Genova.
- HBR Heidegger, M. - Bultmann, R. (2009), *Briefwechsel 1925 bis 1975*, hrsg. von A. Großmann e C. Landmesser, Klostermann, Frankfurt a. M.
- HE Heidegger, M. (2007), «*Anima mia, diletta!*». *Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride 1915-1970*, trad. it. di P. Massardo e P. Severi, il melangolo, Genova.
- HL Heidegger, M. (2010), “Il problema del peccato in Lutero”, *MicroMega*, n. 5.
- HJ Heidegger-Jahrbuch, n. 1, 2004.

Per gli scritti di Heidegger presenti nella *Gesamtausgabe*, anche se citati nella traduzione italiana, si è scelta la sigla GA seguita dal numero del volume.

- GA 2 Heidegger, M. (2006), *Essere e tempo*, trad. it. di F. Volpi, Longanesi, Milano.
- GA 3 Heidegger, M. (1981), *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M. E. Reina e V. Verra, Laterza, Roma-Bari.
- GA 5 Heidegger, M. (2002), *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Milano.
- GA 6.1/6.2 Heidegger, M. (2000), *Nietzsche*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- GA 9 Heidegger, M. (2002), *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- GA 17 Heidegger, M. (2018), *Introduzione all'indagine fenomenologica*, a cura di M. Pietropaoli, Bompiani, Milano.
- GA 18 Heidegger, M. (2017), *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, trad. it. e cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano.
- GA 19 Heidegger, M. (2013), *Il “Sofista” di Platone*, trad. it. di A. Cariolato, E. Fongaro e N. Curcio, Adelphi, Milano.
- GA 56/57 Heidegger, M. (2002), *Per la determinazione della filosofia*, trad. it. di G. Auletta, Guida, Napoli.

¹³⁷ Lutero (1991), vol. II, p. 106.

¹³⁸ Cfr. Lutero (1986c), p. 187. Sugli sviluppi successivi di questa tematica luterana all'interno del pensiero di Heidegger, in particolare nella sua lettura di Hölderlin, si veda Pöggeler (2007), pp. 167-186.

¹³⁹ Come nota Derrida, se la morte, la possibilità più propria del *Dasein*, è la possibilità della sua impossibilità, allora il proprio del *Dasein* è «contaminato, parassitato, diviso dal più improprio» (Derrida, 1999, p. 67).

- GA 59 Heidegger, M. (2012), *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, trad. it. di A. Canzonieri, Quodlibet, Macerata.
- GA 60 Heidegger, M. (2003), *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano.
- GA 61 Heidegger, M. (2001), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, trad. it. di M. De Carolis, Guida, Napoli.
- GA 62 Heidegger, M. (2005), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e di Gottinga*, trad. it. di A. P. Ruoppo, Guida, Napoli.
- GA 63 Heidegger, M. (1998), *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, trad. it. di G. Auletta, Guida, Napoli.
- GA 80 Heidegger, M. (2001), *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, trad. it. di F. Donadio, Guida, Napoli.
- Agamben, G. (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Agostino (1988), *Libro incompiuto su La Genesi*, in *Opere. La Genesi*, trad. it. a cura di L. Carrozzi, Città Nuova, Roma.
- Agostino (2001), *Le Confessioni*, trad. it. a cura di C. Mohrmann, Rizzoli, Milano.
- Aristotele (1957), *De interpretatione*, trad. it. a cura di E. Riondato, Antenore, Padova.
- Aristotele (1996), *Etica Nicomachea*, trad. it. a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano.
- Aristotele (1999), *Il cielo*, trad. it. a cura di A. Jori, Rusconi.
- Aristotele (2006), *Retorica*, in *Retorica e poetica*, trad. it. a cura di M. Zanatta, Utet, Torino.
- Aristotele (2007), *Fisica*, trad. it. a cura di L. Ruggiu, Mimesis, Milano.
- Brejdak, J. (1996), *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Peter Lang, Frankfurt.
- Buren van, J. (1994), *The Young Heidegger. Rumor of a Hidden King*, Indiana University, Bloomington.
- Buren van, J. (2016), "Aristotle Luther Heidegger: Travelling a Forgotten Path of Thought", *Existencia*, vol. 26, n. 3/4.
- Caputo, J. (1993), *Heidegger and theology*, in C. Guignon (a cura di), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Denker, A., Figal, G., Volpi, F. e Zaborowski H. (a cura di) (2007), *Heidegger und Aristoteles*, Alber, Freiburg-München.
- Derrida, J. (1995), *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, trad. it. a cura di A. Arbo, in J. Derrida e G. Vattimo, *La religione*, Laterza, Roma-Bari.
- Derrida, J. (1997), *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino.
- Derrida, J., Vattimo, G., Ferraris, M., Vitiello, V. (1998), "Cristianesimo e secolarizzazione", *Il pensiero*, vol. 37, n. 2.
- Derrida, J. (1999), *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, trad. it. a cura di G. Berto, Bompiani, Milano.
- Derrida, J. (2003), *Stati canaglia*, trad. it. a cura di L. Odello, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2005), *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, trad. it. a cura di G. Scibilia, Filema, Napoli.
- Derrida, J. (2007), *Toccare, Jean-Luc Nancy*, trad. it. a cura di A. Calzolari, Marietti, Genova-Milano.
- Derrida, J. (2009), *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, trad. it. a cura di G. Chiurazzi, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2010), *Al di là delle apparenze. L'altro è segreto perché è altro*, trad. it. a cura di S. Maruzzella, Mimesis, Milano.

- De Vitiis, P. (2008), *Principali interpretazioni della Vorlesung heideggeriana del 1920-1921: Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in A. Molinaro (a cura di), *Heidegger e San Paolo. Interpretazione fenomenologica dell'epistolario paolino*, Urbaniana University Press, Roma.
- Esposito, C. (1993), *Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Institutum patristicum Augustinianum, Roma.
- Fehér, I.M. (1996), "Heidegger's Postwar Turn", *Philosophy Today*, vol. 1, n. 4.
- Freud, S. (1977), *Il perturbante*, in *Opere (1917-1923)*, Boringhieri, Torino, vol. IX.
- Gorgone, S. (2005), *Il tempo che viene. Martin Heidegger: dal kairós all'Ereignis*, Guida, Napoli.
- Kierkegaard, S. (1991), *Il concetto dell'angoscia*, trad. it. a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze.
- Kisiel, T. (1993), *The genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California, Berkeley.
- Kisiel, T. - Buren van, J. (a cura di) (1994), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany.
- Lutero, M. (1883a), *Sermones aus den Jahren 1514-1517*, in *Weimar Ausgabe* (d'ora in poi citata con la sigla WA seguita dal numero del volume), Bd. 1, Bohlau, Weimar.
- Lutero, M. (1883b), *Disputatio contra scholasticam theologiam (1517)*, in WA 1.
- Lutero, M. (1884), *In epistolam Pauli ad Galatas commentarius*, in WA 2.
- Lutero, M. (1885), *Dictata super Psalterium*, in WA 3.
- Lutero, M. (1889), *Rationis Latomianae confutatio*, in WA 8.
- Lutero, M. (1907), *Vom ehelichen Leben (1522)*, in WA 10, vol. II.
- Lutero, M. (1904), *Sermo von christlicher Gerechtigkeit und Vergebung der Sünden*, in WA 29.
- Lutero, M. (1910), *Das Marburger Gespräch und die Marburger Artikel (1529)*, in WA 30, vol. III.
- Lutero, M. (1911), *Vorlesung über 1. Mose (1535-1545)*, in WA 42.
- Lutero, M. (1915), *Vorlesung über 1. Mose (1535-1545)*, in WA 44.
- Lutero, M. (1931), *Libertà del cristiano*, trad. it. di G. Miegge, Doxa, Milano.
- Lutero, M. (1939), *Die erste Vorlesung über den Galaterbrief (1516-1517)*, in WA 57, vol. II.
- Lutero, M. (1986a), *Epistola sull'arte del tradurre e sulla intercessione dei santi*, in *Scritti religiosi*, trad. it. a cura di V. Vinay, Utet, Torino.
- Lutero, M. (1986b), *I sette salmi penitenziali (1517)*, in *Scritti religiosi*, trad. it. a cura di V. Vinay, Utet, Torino.
- Lutero, M. (1986c), *La disputa di Heidelberg (1518)*, in *Scritti religiosi*, trad. it. a cura di V. Vinay, Utet, Torino.
- Lutero, M. (1986d), *Prefazione all'Epistola ai Romani*, in *Scritti religiosi*, trad. it. a cura di V. Vinay, Utet, Torino.
- Lutero, M. (1989), *Replica ad Ambrogio Catarino sull'Anticristo*, trad. it. di L. Ronchi de Michelis, in *Opere scelte 3*, a cura di P. Ricca, Claudiana, Torino.
- Lutero, M. (1990a), "Le tesi *de homine*", *Protestantesimo*, n. 4.
- Lutero, M. (1990b), "Tesi di contenuto filosofico", *Studia Patavina*, n. 37.
- Lutero, M. (1991), *Lezioni sulla lettera ai Romani*, trad. it. a cura di G. Pani, Marietti, Genova.
- Pöggeler, O. (2007), *Heideggers Weg von Luther zu Hölderlin*, in N. Fischer - F.W. von Herrmann (a cura di), *Heidegger und die christliche Tradition*, Meiner, Hamburg.
- Resta, C. (1996), *Il luogo e le vie. Geografie del Pensiero in Martin Heidegger*, Angeli, Milano.
- Resta, C. (2008), *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il melangolo, Genova.
- Ruoppo, A. P. (2011), *L'attimo della decisione. Su possibilità e limiti di un'etica in Essere e Tempo*, il melangolo, Genova.

- Surace, V. (2014), *L'inquietudine dell'esistenza. Le radici luterane dell'ontologia della vita di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano.
- Savarino, L. (2001), *Heidegger e il cristianesimo. 1916-1927*, Liguori, Napoli.
- Sommer, C. (2005), *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristoteliciennes et neo-testamentaires d'Être et temps*, PUF, Paris.
- Volpi, F. (1994), *Essere e tempo: una versione dell'Etica nicomachea? Heidegger e il problema della filosofia pratica*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Heidegger e la filosofia pratica*, Flaccovio, Palermo.